

Die Philosophie und ihr Problem.

Von Reiner Haehling v. Lanzenauer.

(Schluß.)

II. Das Problem der Philosophie: der Widerspruch.

1. Der Ausdruck des Widerspruches.

Weltanschaulich erscheint die Gegensätzlichkeit als Widerspruch des Menschen zur Weltursache oder des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Wir legen keinen Wert darauf, uns in Spitzfindigkeiten zu ergehen, was ja doch nur verwirren würde; wir wollen das Leben beobachten, wie es sich uns zeigt, die Beobachtungen ordnen und sie zu beurteilen versuchen. Die Erscheinungen des täglichen Lebens finden wir in der Kunst wieder. Die Kunst drückt die jeweiligen Ideen im Denken eines Volkes, einer Zeitperiode am klarsten und anschaulichsten aus, wenn sie auch die Ideen zu Idealen formt, idealisiert. So ist sie am ehesten geeignet, uns mit den Ideen vertraut zu machen. Mit Recht erforscht man deshalb die Kultur eines Volkes an seinen Kunstdenkmälern, welche als Ueberreste einer früheren Zeit eine laute Sprache reden von der Bildungsstufe eines Volkes. Von diesen Kunstdenkmälern schließt man dann gerne auf die einzelnen Kulturepochen und glaubt, zu diesem Schlusse berechtigt zu sein, offenbar dadurch, daß man eben die Kunstdenkmale als Ideenformen auffaßt, die uns die Möglichkeit geben, mittels der Form die hinter ihr liegende Idee zu erkennen. So haut sich unser Urteil von der alten ägyptischen Kultur z. B. auf der Baukunst der alten Aegypter auf, welche wir besonders in den alten Königsgräbern, den Pyramiden, bewundern.

Der Begriff der Kunst darf jedoch nicht zu enge gefaßt werden. Wörtlich wäre unter „Kunst“ vom menschlichen Standpunkt alles zu verstehen, was im Gegensatz zu der Natur, welche der Mensch als gegeben vorfand, durch menschliche Ar-

beitskraft geformt, gebildet worden ist. Diese Definition würde uns jedoch noch nicht genügen. Auch in der Natur finden wir Kunst vor, und diese Kunst stellen wir oft höher als die durch Menschenhände hervorgebrachte. Diese Kunstart stimmt mit jener darin überein, daß auch sie das Merkmal des Geschaffenen an sich trägt. Wenn wir nun die beiden Kunstarten miteinander vergleichen, so fallen uns doch wesentliche Unterschiede auf. Die natürliche Kunst scheint uns schon auf den ersten Blick mehr zuzusagen; sie ist verständlicher, es bedarf nicht erst eines mühsamen Hineindenkens in die Seele des Künstlers; sie ist infolgedessen viel volkstümlicher; sie weiß jedem etwas zu sagen, dem hochgebildeten Künstler sowohl wie dem einfachen, schlichten Volkskind; sie ist daher allgemeiner, zugänglicher für alle; sie adelt die Seele des Volkskindes, wie sie auch die Künstlerseele veredelt durch den Zug der Selbstbesinnung in der Natur und durch die Natur. Dadurch übt sie einen fast zauberhaften Reiz auf die Menschenseele aus und gestaltet, wenn sie auch sozial erziehen will, doch individuell den einzelnen Menschen zum Künstler. Gerade dadurch erreicht sie ihr Ziel am schönsten: die individuelle Erziehung des Menschen zum Künstler als Vorstufe sozialer Kunstgemeinschaft. — Zu jeder Jahreszeit bietet sie den Menschen Abwechslung in einer fast bewundernswerten Mannigfaltigkeit und ruft die Menschen in die Natur hinaus, um sie an ihrer Kunst zu erfreuen. Und diese Freude der Menschheit in der Natur, wie ihr das Volk in seinem Volkslied so begeisterten Ausdruck verleiht, zeigt am deutlichsten sein Gemeinschaftsgefühl als Menschheitsgesellschaft und Menschheitsfamilie. Ist es nur das Verlangen, das Schöne in der Natur zu betrachten, welches uns in die Natur hinauslockt? Nein. Etwas Tieferes scheint hinter dem mehr Aeußerlichen verborgen zu sein. Es ist der Drang nach Wahrheit. Und in der Natur findet sie der Mensch. Worin besteht nun diese Wahrheit, welche er sucht? Sie ruht in etwas, was die Menschenseele meistens nicht aussprechen kann, sondern fühlt, für sich und in sich empfindet. Ist es vielleicht ein heiliges Geheimnis, vor dem die Menschenseele sich ehrfürchtig beugt, und welches sie sorgsam behüten will, aus Angst, daß es leicht von anderen entweicht werden kann? Ist es das Gefühl eines seligen Besitzes, welches sie mit anderen nicht teilen will? Denn der einzelne müßte sich ja bis in die tiefsten Gründe seiner Seele offenbaren, wenn wir den Eindruck, welchen die Natur auf ihn ausübt, in seiner Größe

ermessen und beurteilen wollen. Für gewöhnlich gewinnen wir nur Einblicke in die Seele unseres Mitmenschen; wir ahnen freilich, daß der Eindruck ein sehr nachhaltiger sein muß, aber dieses Ahnen bleibt nur ein geheimnisvolles Fühlen. Nur die kindliche Seele wird sich uns weiter öffnen und ein tieferes Hineinblicken in ihre geheimnisvolle Gedanken- und Gefühlswelt gestatten. Unwillkürlich fragt sich da der nachsinnende und forschende Mensch nach der Ursache dieses gewaltigen Eindrucks. Er will sich nun einmal nicht mit der Ahnung begnügen; er will die geheimnisvollen Schleier lüften und das Wunder erkennen. Da beobachtet er, daß die Ahnung sich als ein gewisses Mitfühlen und ein gewisses Miterleben in seiner Seele äußert. Er wird mitgerissen von der Macht des gewaltigen Eindrucks in der Seele des Mitmenschen. Er bemerkt, wie die Natur geheimnisvolle Fäden spinnt zwischen seiner Seele und der Seele des Anderen; er fühlt ein Hineinwachsen seiner Seele in die Seele des Anderen, ein Verbundensein zweier Seelen, wie er es früher vielleicht noch gar nicht beobachtet hat. Und das gibt beiden etwas Ehrliches einander gegenüber. Sie empfinden, daß es sich um etwas Wahres, Wirkliches handelt. Dieses als wirklich empfundene Wahre gestaltet sie um zu Künstlern, deren Aufgabe es ist, zu forschen, um das Wahre zu finden. Sie werden suchende Menschen, sehrende Menschen, dürstende Menschen. Gerade dadurch, daß die Kunst in der Natur etwas Wahres verbirgt, die Wahrheit, kann sie so machtvoll auf den Menschen einwirken. Zwar ist die Kunst in der Natur auch etwas Geschaffenes wie die menschliche Kunst. Der Künstler jedoch, der sie geschaffen hat, muß ein Großer und Machtvoller sein, er muß wahr sein, denn er gibt sich so, wie er ist, er drückt seinem Kunstwerk die Note der Wahrheit auf, das fühlt man. Er muß ein ganz Gewaltiger sein, denn seine Macht und Größe erscheint unbegrenzt und unermesslich. Er muß ein Guter sein, denn er erfreut durch sein Kunstwerk, daß es so wunderbar ergreift und die Saiten der Seele so glücklich stimmt. Und dieser große, wahre, machtvolle und gute Schöpfer lebt, denn er wirkt. Das fühlt die Seele. Und vor ihm beugt sie sich ehrfurchtsvoll; sie betrachtet das Kunstwerk der Natur als ein Abbild dieses wahren, machtvollen, großen und guten Schöpfers und Künstlers, sie versucht die Idee des Kunstwerkes zu erfassen, das Wahre, Große, Machtvolle und Gute zu verstehen, und beobachtet, daß das Erkante, wenn man es begreifen will mit seinem Menschenver-

stande, immer — vielleicht wegen seiner Wahrheit — geheimnisvoller ist und vorzugsweise durch seinen Geheimnischarakter so machtvoll wirkt. Man freut sich über das, was man gefunden hat, und sucht nach dem Geheimnisvollen, man wird ernst und sinnig im Forschen. Eins steht fest: Die Kunst in der Natur bleibt der Ausdruck des Wahren, Großen, Machtvollen und Guten.

Wie verhält es sich mit der menschlichen Kunst? Sie tritt dem menschlichen Geiste nicht so natürlich entgegen, so unmittelbar als Ausdruck des Wahren, sondern stellt neben dem Wirklichen, Allgemeinen, etwas Persönliches, als Akzidens hinzutretend, dar. So reizvoll dieses persönliche Moment auch sein mag, weil es zu der von den Menschen so geliebten Mannigfaltigkeit beiträgt, so kann es bei sehr scharfem Hervortreten die Veranlassung von Meinungsverschiedenheiten werden, welche diese Kunst in einzelnen Exemplaren nicht mehr als Kunst erscheinen lassen. Man stellt also an die menschliche Kunst Anforderungen, denen ein Kunstwerk gerecht werden muß, um den Anspruch auf ein Kunstwerk erheben zu können. Diese Anforderungen sind die Maßstäbe für die Beurteilung. Diese Maßstäbe sind offenbar entnommen den Eindrücken, welche die natürliche Kunst auf den Menschen ausübte. Die Naturbeobachtung und das Naturempfinden waren neben den mehr sekundär hinzutretenden Einflüssen die Vorstufen auf dem Wege wissenschaftlicher Kunstbetrachtung. In der Natur mußte sich die Menschheit wieder zusammensuchen, was sie an religiösen Werten verloren hatte. Da dieses sehr schwer war, viel Zeit, Interesse und eine künstlerische Beurteilungsgabe verlangte, so verengte sich der Kreis der Kunstverständigen. Das Volksempfinden, das eben durch seine kindliche Naturhaftigkeit oder durch seine natürliche Naivität so originell gewirkt hatte — was besonders durch die Religion bedingt war —, trat immer mehr zurück hinter dem Erforschen der Seele des Künstlers, welcher von sich aus subjektiv die Natur betrachtete und seine subjektiven Ideen schöpferisch zu formen bestrebt war. Dazu kam ein erschwerender Zustand, welcher das Subjektive in der menschlichen Kunst noch begünstigen mußte, der Umstand nämlich, daß der Mensch sich durch die Umwandlung der Wirtschaftsformen, welche in religiösen, politischen und sozialen Revolutionen sich bemerkbar machten, immer mehr von der Natur zurückziehen mußte und dadurch das Verständnis für die Natur, wenigstens das künstlerische Empfinden abge-

stumpft wurde. In dem maschinellen Betrieb einer Fabrik war nicht mehr die Grundlage für ein reifendes Kunstgefühl vorhanden, ja der Mensch verlor zu leicht das Interesse selbst an seiner Seele. Mit der steigenden Industrialisierung wuchs die körperliche Leistung so stark, daß dem einzelnen die Zeit mangelte, an sich selbst zu denken und sich auf sich selbst zu besinnen, und wo die Zeit dieses noch zuließ, da taten der in Blüte stehende Unglaube, die Not und das Unglück das Ihrige. Mit der allmählichen Abstumpfung ging eine Interessenlosigkeit naturgemäß Hand in Hand. Die Kunst wurde Fachgebiet weniger von der Muße Begünstigter. Das verkümmerte Volksempfinden verstand sie nicht mehr, lehnte sie instinktiv ab. Es suchte seine Erholung nicht mehr in einer Sammlung seiner Seele, sondern in einer Zerstreuung, wo es auf leichte Weise die Sorgen des Alltages vergessen konnte. Es war nicht mehr imstande, nach angestrenzter, geisttötender Arbeit geistige Werte zu erringen. Damit war alles Streben nach Höherem vernichtet, dafür aber die niederen, mehr sinnlichen Triebe und Leidenschaften geweckt. Und die moderne Menschenkunst, welche das Volk für sich gewinnen wollte, um es für ihre Vorteile auszubeuten, mußte den Weg einschlagen, um dem sinnlichtriebhaften Volksempfinden zu schmeicheln. Sie wählte das tägliche Leben zu ihrem Gegenstande, stellte das Volk in seinen Mußestunden in den harten Lebenskampf hinein, milderte ihn jedoch dadurch, daß sie es von der mühevollen Arbeitsstätte in das Gebiet reizvoller Sexualität hinüberführte. Die Kunst wurde abenteuerlich, romantisch-sexuell. Eine solche Kunst mußte wirken. Damit war an die Stelle des natürlich-künstlerischen Volksempfindens der tierische Instinkt getreten. Soweit das Volk ein Interesse an der natürlichen Kunst behielt, so stand dieses im Banne der modernen Kunst, wenn nicht religiöse Beweggründe dieses verhinderten. Das Ziel, welches die moderne Kunst sich gesetzt hatte, war Ausbeutung des Volkes, und dieses Ziel zwang die Kunst, sich zu industrialisieren, denn die Anforderungen, die an sie gestellt wurden, verlangten eine technische Vervollkommnung, die anders nicht erreicht werden konnte. Wertvollen, erhebenden und veredelnden Gehalt hatte solche Kunst nicht mehr, sie brauchte es nicht mehr zu haben, denn das Volk wollte sich zerstreuen, und das geschah am leichtesten im Taumel der Leidenschaften. — Wo die moderne Kunst nach strenger Gesetzmäßigkeit suchte, mußte

diese kalt und nüchtern wirken. — Zerstreuung ist aber dasselbe wie Spaltung, Gelegenheit zur Vernichtung. Zwei Größen, die moderne Kunst und das natürliche Volksempfinden, welches z. T. abgestumpft war, sich aber immer wieder regte und durch das Gewissen wachgerüttelt wurde, kämpften um die Seele des Menschen. Der Mensch stand so in dem **Widerspruch** moderner Volkskunst und natürlichen Volksempfindens, von denen das erstere das Subjektive, die Freiheit, das letztere das Objektive, Gesetzliche verkörperte, welches der Einzelne jedoch individuell in seiner Seele empfand. Die Kunst der Zeit wurde der Ausdruck dieses Widerspruches. Statt das Volk zu sammeln, in seiner Seele, wie es die Natur vorbildlich getan hatte, zerspaltete sie es immer mehr, und erst als sie zerspalten hatte, trat ihre Widersprüchlichkeit anschaulich vor Augen. Sie proklamierte die sittliche Freiheit im Genießen der Lust. Sie hatte ihre Lebensaufgabe vergessen, Ausdruck ewiger Ideen zu sein, und war eine Zeitfrage geworden. Sie konnte zwar die Sittlichkeitswerte in der Natur nicht vernichten; sie stellte sich aber in mehr oder weniger bewußten Gegensatz zu ihr und wurde damit der Ausdruck dieses Gegensatzes, dieses Widerspruches. Sie stellte einen zweiten, anders gearteten Begriff der Wahrheit auf, in welchem nicht mehr nach Güte gefragt wurde, wie ehemals, sondern nur nach der Wirklichkeit des Lebens. Und dieses Leben widersprach der Natur; sie trennte die Einzelbegriffe der Wahrheit, die bei der Natur zusammenfielen, und das kam, theoretisch betrachtet daher, daß sie nicht mehr von einem Schöpfer ausging, der Wirklichkeit und Güte wie eine unzertrennliche Einheit in sich vereinigte, sondern von dem Menschen, der durch die erste Sünde bereits in einem Widerspruch stand, in dem Widerspruch Schöpfer und Geschöpf, Gott und Teufel, wie wir es gerne religiös nennen. Von dem zwiespältigen Menschen ausgehend, wurde die moderne Kunst selbst der Ausdruck des Widerspruches.

2. *Die Tatsache des Widerspruches.*

Wie die Kunst ist auch die Geschichte eine darstellende Wissenschaft. Während aber jene Gewordenes in entwickelter Form darbietet, beschäftigt sich diese damit, den Entwicklungsgang zur gewordenen Form darzulegen. Durch die Geschichte ist es uns möglich, Zeitepochen miteinander in Beziehung zu

setzen und die eine Epoche aus der anderen, ihr vorangehenden, zu verstehen. Dadurch sind wir in der Lage, Parallelen zu ziehen und den jeweils periodisch wiederkehrenden Entwicklungslauf des Weltgeschehens im Leben der Menschheit zu beobachten. Dann erscheint aber die Geschichte nicht nur als notwendige Voraussetzung für die Kunst, sondern zugleich als ihre Stütze. Denn wie die Erfahrung des täglichen Lebens durch die wiederholende Beobachtung an Wahrscheinlichkeit gewinnt, so gewinnt die künstlerische Wahrnehmung durch die geschichtliche Beobachtung an Gewißheit. Die Gewißheit spricht von dem Wissen einer Tatsache, welche wir durch die Kunst erfahren haben. Wenn wir in der Kunst einen objektiv bestehenden Widerspruch wahrgenommen haben, so obliegt es nun der Geschichte, uns von der Tatsache des Widerspruches zu überzeugen. Wir müssen die einzelnen Kunstformen miteinander vergleichen, wenn wir jede für sich betrachtet und versucht haben, aus der Kunstform die Kunstidee zu erkennen. Und dann werden wir feststellen, daß die einzelne Kunstform, als Ausdruck der Kunstidee, uns die Idee — der Name sagt ja schon, daß es sich um die Vorstellung eines gegenständlichen Seins handelt — nie in ihrem vollkommenen Inhalt zeigt, d. h. in ihrer absoluten, die Mannigfaltigkeiten ordnenden Einheit, sondern das Sein als Idee nur einseitig, nur teilweise unter Berücksichtigung eines Gesichtspunktes. Gerade deshalb ist es uns nicht möglich, die durch das Kunstwerk ausgedrückte Idee als das Wahre zu erkennen, besonders wenn die nur teilweise erkannte Idee, wie es bei uns Menschen leicht geschieht, vor allem in der begeisterten Künstlerseele, künstlerisch geformt extrem erscheint. Dann wirkt sie in der Uebertreibung notwendigerweise als unwahr; dadurch nun, daß der beobachtende Mensch sich zu dieser nur teilweise erkannten Idee in Beziehung setzt und sie als Künstler idealisiert, empfindet er die Gegensätzlichkeit seiner Kunstidee mit der Idee der Wahrheit, oder, sagen wir richtiger, mit der Wahrheit. Je mannigfaltiger — im Sinne von umfassend — er die erkannte Idee darstellt, umso wahrer wirkt er. Zwar treten in den einzelnen Kunstformen nicht plötzlich schroffe Gegensätze auf, weil Uebergangsstufen die eine Ideenform allmählich verschwinden und in einer anderen aufgehen lassen, die Gegensätze bleiben aber, wenn sie auch gemildert in Erscheinung treten, trotzdem bestehen. Was wir soeben von der Kunst- oder Ideenform gesagt haben, gilt selbstverständlich auch

von den durch sie ausgedrückten Ideen, denn durch diese sind jene bedingt. Welch' ein gewaltiger Umschwung in der Weltanschauung muß vor sich gegangen sein, um eine romantische Künstlerseele z. B. zur gotischen heranreifen zu lassen, und diese wieder menschlich verständlicher zu gestalten durch eine gewisse Wiedergeburt der Antike. Man bewundert, wenn man die Kunstwerke der einzelnen Zeitepochen in ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge betrachtet, das stets aufwärts strebende Ringen der Künstlerseele in ihrer heißen Sehnsucht nach der Wahrheit, welche als wirklich, schön und gut empfunden werden soll, und zwar durch ihre harmonisch ordnende Einheit und alles durchdringende Lebendigkeit. Wenn die Künstlerseele auf der für uns Menschen möglichen Höhe angelangt ist, fühlen wir bei ihr neben einer mystischen Vergeistigung eine seltsam ergreifende Weltferne und Weltfremdheit, eine einsam erhabene, schaurige Stille, wo der Mensch als Mensch menschlich zu sein aufhört. Das Individuelle tritt zurück hinter dem Allgemeinen, welches machtgebietend das Kunstwerk beherrscht und gerade dadurch an Wahrheitsgehalt gewinnt. Dieses als allgemein, machtgebietend Empfundene kann nur noch die tief religiöse, gläubige Künstlerseele ertragen, auf den Erdenmenschen wirkt es zu majestätisch ein, erdrückend. Der Mensch nimmt es wahr, er staunt — vielleicht, aber es drängt ihn, den Schleier von den geheimnisvollen Rätseln zu lösen. Er philosophiert in seiner Art, indem er nämlich das Unfaßbare erkennen und erforschen will — mit seiner eigenen Kraft als Mensch, als Gelehrter, als Künstler. Da geschieht es nun, daß der Mensch — der ungläubige, innerlich glaubenslose Mensch — das Unfaßbare an sich zu ziehen versucht, um es in analytischer Zergliederung zu prüfen und es dann, wenn möglich, synthetisch wieder zusammenzulegen. Dabei verschwindet aber der Nimbus des Geheimnisvollen und Weihevollen, der das Kunstwerk so sehr zum Gegenstand stiller Bewunderung erhob, und den tiefgläubigen Menschen und Künstler in seinen Bann zog. Die analytische Zerlegung läßt alles natürlicher erscheinen und gestaltet dadurch die Ideenform menschlicher, damit verliert diese aber offenbar an Gehalt seelischer und religiöser Art. Wollte man früher die Idee verallgemeinern und dadurch bereichern, so erstrebt man jetzt mehr ein künstlerisches Gestalten der Kunstidee durch Ausprägung ihrer Form. Die Form wächst, die Idee verringert sich. An die Stelle der unerträglich empfundenen Welt-

ferne und Weltfremdheit tritt eine Weltnähe und ein Weltverstehen. Der Künstler weicht dem Naturforscher, er wird wieder Naturforscher, und sieht es nun als seine Aufgabe an, die Natur zu studieren, jetzt aber nicht mehr, um seine „Naturidee“ zu idealisieren durch künstlerisches Formen und Gestalten — wo dieses in einer Zeit der Aufklärung und in ihrem Geiste geschieht, wirkt sich dieses künstlerische Idealisierenwollen pantheistisch aus —, sondern um sie zu naturalisieren, d. h. sie so darstellen, wie sie der Künstler als wirklich empfindet. Damit wird die Natur, welche selbst als Geschaffenes dem Menschen entgegentrat, um ihn durch ihre Kunst zu dem über ihr und von ihr unabhängigen Schöpfer zu führen, als U r g r u n d des Seins empfunden. Dadurch sieht sich der Mensch als Künstler genötigt, diese als Urgrund gefühlte Natur in der Kunst zu realisieren. Diese Realkunst gilt ihm als Idealkunst. Die Güte dieser Kunst richtet sich nach der jeweiligen Uebereinstimmung mit der wirklichen Natur. Objektiv beobachtet, war dieser vermeintliche Aufstieg vom Unfaßbaren zum Realen, Faßbaren ein Abstieg gegenüber der zuerst betrachteten Aufwärtsbewegung von der Natur zum Unfaßbaren. Dieser ständig wiederkehrende Kreislauf der Kunst in der Geschichte, welcher begründet ist in dem jeweiligen Verhältnis des Menschen zur geschöpflichen Natur und zum Schöpfer, läßt das Gegensätzliche, Widerspruchsvolle im Denken der Menschheit deutlich erkennen und bitter empfinden und überzeugt von der feststehenden Tatsache in dem Kunstempfinden der Zeiten.

Die Geschichte veranschaulicht uns im Großen, was uns die Kunst im Kleinen zeigte. Ist diese das festgehaltene Zeitbild, so dürfte jene als das dargestellte Zeitbild der Vergangenheit gelten, und damit als der Ausdruck ihrer Weltanschauungen. Auf diesem Wege erkennen wir, daß im Laufe der Zeiten in der religiösen Weltanschauung ein wesentlicher Wandel eingetreten sein muß, welcher in seiner Auswirkung das Bestehende nicht notwendigerweise zu vernichten brauchte, aber doch darnach trachtete mit Aufbietung aller Kräfte. Dieses mit Aufbietung aller Kräfte und mit größtmöglicher Energie durchgeführte und durchzuführende Ringen, wie wir es heute, vielleicht mit einer damals noch nicht geahnten Schärfe in der modernen Zeit erleben, läßt deutlich die beiden einander widersprüchlich gegenüberstehenden Pole im Geistesleben der modernen Menschheit in Erscheinung treten, von denen der erste von ihr negiert,

der letztere verabsolutet wird: ungeschaffene Wahrheit und geschaffene Natur oder, anders ausgedrückt: Macht und Freiheit auf der einen, Gesetz auf der anderen Seite, von denen jenes von der Moderne erstrebt, dieses abgelehnt wird. Wer möchte leugnen, daß dieser Streit die Menschen nicht immer in Unruhe gehalten hat, mochte er in Kriegen, Revolutionen, Gesetzgebungen ausgetragen worden sein. Der Widerspruch ist also, das läßt sich nicht übersehen, auf religiösem Gebiete zu suchen. Die weiteren Untersuchungen werden uns dieses noch deutlicher zeigen. Allerdings beschränkte sich der Widerspruch nicht auf die Religion, er wirkte sich auf das ganze Leben der Menschheit aus, wie die angeführten Erscheinungen von Krieg, Gesetzgebung und Revolution andeuten. So beobachten wir denn auch wirklich in der Geschichte neben religiösen Kämpfen in der Weltanschauung der Völker politische und soziale Umwälzungen als Veränderung des Zeitbildes. Aber sie sind nur zu verstehen aus der religiösen Krise heraus. Deshalb werden wir, wenn wir in der Kunstgeschichte die politischen und wirtschaftlichen Krisen erkennen wollen, sie nur wahrnehmen im Anschluß an die religiöse Ideenkrise. Stellen wir das einfache, genügsame Griechentum der modernen Zeit z. B. gegenüber mit ihrem Genießenwollen, so sehen wir dort die Einfachheit durch ein Streben nach Reinheit veredelt, soweit eben der heidnische Grieche es erreichen konnte, hier ein Versinnlichen und Technisieren. Wollen wir nicht zwei räumlich so weit voneinander getrennte Zeiten gegenüberstellen, so können wir das klassische Griechentum mit dem verweltlichten Römerreiche vergleichen, und wir würden dasselbe beobachten. Eine Kunst des Mittelalters, wie sie in den und durch die Orden gepflegt wurde, erscheint dann zeitgeschichtlich als eine Fortsetzung der heidnisch als rein empfundenen Kunst eines klassischen Griechentums z. B. durch tiefe Verinnerlichung eines religiös gläubigen Gemüts, wie sie heute in der kirchlichen Kunst des Benediktinerordens gepflegt wird, geläutert, geädelt durch Abgeklärtheit und Innerlichkeit. Auch die Krisen des Mittelalters wirken sich auf die Kunst aus, sie treten aber im Gegensatz zu heute nicht als dauernde, sondern als vorübergehende Schwankungen auf.

Die Geschichte berührt immer wieder den Gegensatz, den Widerspruch: ungeschaffene Wahrheit und geschaffene Natur, Geist und Stoff, Seele und Körper, Macht oder Freiheit und Gesetz. Will man sich noch so sehr über diesen Widerspruch

hinwegsetzen, dadurch daß man rühmend die Fortschritte der modernen Kultur hervorhebt: an der Tatsache, welche die Geschichte uns überzeugend vor Augen führt, kommen wir nicht vorbei: an der Tatsache des Widerspruchs.

3. Die Begründung des Widerspruches.

Die Metaphysik ist nicht so wie die Kunst und die Geschichte eine darstellende, sondern eine Denkwissenschaft. Sie sieht es als ihre Aufgabe an, die Erscheinungen auf ihre ihnen zugrunde liegenden Gesetze zu untersuchen und sie bis auf ihre letzten Gründe zu erforschen. Jetzt werden die Erfahrungen durchdacht und ins Verhältnis gesetzt zur letzten bzw. ersten Ursache. Wahrgenommen haben wir in den künstlerischen Ideenformen einen Widerspruch, von dessen objektiven Vorhandensein wir uns durch die Geschichte überzeugen ließen. Jede Ideenform ist die äußere Erscheinung einer uns verborgenen Idee und drückt die darzustellende beziehungsweise dargestellte Idee verschieden aus. Infolge des verschiedenartigen Ausdruckes könnte mancher auf den ersten Blick geneigt sein, von verschiedenen Ideen zu sprechen, welche uns die Kunst durch ihre Formgestaltung vor Augen führt. Wer jedoch den Gang der Geschichte sich an Beispielen klarzumachen versuchen würde, könnte feststellen, daß es sich immer wieder um eine Idee handelt, nämlich um die Idee der Wahrheit. Unter Idee verstehen wir die geistige Vorstellung des Menschen von einem vorhandenen Sein. Da diese Vorstellung, von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, verschiedenen Inhalt aufweisen kann, so kann man auch von verschiedenen Ideen oder Vorstellungen reden. Das ist aber nicht so wesentlich. Bedeutungsvoller ist es, daß alle diese Vorstellungen das eine in Frage stehende Sein zum Gegenstand ihrer Erörterungen haben und infolgedessen nur eine Vorstellung oder Idee die sachgemäße oder die richtige sein kann. Also kann es für den denkenden Geist nur eine objektive Idee oder Vorstellung der Wahrheit geben. Bevor wir uns jedoch von einem Sein eine richtige Vorstellung oder Idee machen können, müssen wir dieses Sein in seinem Wesen untersuchen. Schon die Beobachtung, daß wir von einem Sein sprechen, läßt erkennen, daß wir dieses Sein als bestehend annehmen. Wir stellen das Sein, um seinem Wesen näher zu kommen, den uns umgebenden Dingen gegen-

über. Wir können das wohl tun, weil auch die natürlichen Dinge ein Sein besitzen (Dasein). Mit der Gegenüberstellung ergibt sich für den Forscher die Möglichkeit, die Unterschiede zu entdecken, welche beide Seinsarten aufweisen. In der Natur beobachten wir bei den einzelnen Dingen eine Veränderung; sie wird hervorgerufen durch eine gesetzmäßige Entwicklung aus einem unvollkommeneren Zustand in einen vollkommeneren. Wir nehmen geschichtlich einen Anfangspunkt in einer Entwicklung wahr, wo sich das Ding in seinem unvollkommensten Zustand zeigt, es trägt aber schon von Anfang an eine Entwicklungsfähigkeit und einen Entwicklungsdrang in sich, und diese Entwicklung vollzieht sich nach den in der Natur waltenden Gesetzen. Durch die Naturgesetze wird die Entwicklung eines Dinges geleitet und findet in diesen seine Vervollkommnung, aber auch seine Begrenzung. Die Natur selbst wird wieder durch Raum und Zeit begrenzt. Hat das einzelne Ding seine ihm innewohnenden Kräfte zur Entfaltung gebracht, so bedeutet dieses Vervollkommenetsein sein natürliches Ende, welches wir geschichtlich wahrnehmen können. Wir sehen zum Beispiel im Frühling die Pflanze blühen, im Sommer sehen wir dieselbe Pflanze in Blüte stehen, im Herbst dieselbe Pflanze verwelken, und im Winter erstarrt sie, wenn sie auch ein verborgenes Leben unter der Erde weiterführt. Und das geht ganz gesetzmäßig vor sich. Dieselbe Beobachtung können wir bei allen natürlichen Dingen wahrnehmen, wenn wir dann auch die Entwicklungszeiten verlängern müßten. Das Sein (Dasein) der Naturdinge ist begrenzt. Interessant ist dabei die Wahrnehmung, daß bei der Entwicklung, bei ihrer Vervollkommnung eine Zusammensetzung von Kräften als ihrer Erweiterung durch ihre Auswirkung festgestellt werden kann. Vervollkommnung besteht beim natürlichen Sein in einem Aufbauen vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die durch Zusammensetzung erreichte Vollkommenheit, der dem natürlichen Sein anhaftende, individuelle Entwicklungszustand kann nicht ohne weiteres von einem anderen natürlichen Sein ausgesagt werden. So ist dieser Entwicklungszustand, so relativ er durch die Natur sein mag, ein spezieller, gerade bei diesem Sein in Erscheinung tretender. Wir dürfen diesen Entwicklungszustand nicht ohne weiteres auf die anderen seienden Dinge übertragen.

Wie ist es nun mit dem Sein der Wahrheit? Es ist nicht begrenzt durch Raum, Zeit oder Gesetz, sondern hat neben der

raumlosen und zeitlosen Ausdehnung eine allgemeine Geltung. Weiter beobachten wir jetzt im Gegensatz zu den natürlichen Dingen keine Entwicklungsfähigkeit und keine dadurch bedingte Entwicklung. Dieses Sein ist etwas Feststehendes, ein sich nicht Entwickelnkönnen. So würden diese Unterschiede zu einem ontologischen Gegensatz führen, den wir vielleicht auf die Formel: Absolutheit und Relativität bringen könnten. Müssen diese beiden Begriffe Absolutheit und Relativität Gegensätze sein? Sie können es sein, sie brauchen es nicht zu sein. Die denkende Vernunft kann nämlich erkennen die Beziehungen zwischen den beiden Seinsarten sowie ihre einheitliche Ordnung in der Abhängigkeit des natürlichen, relativen Seins von dem über ihm stehenden absoluten Sein. Beide Ordnungen können sich zu einer einheitlichen Seinsordnung ergänzen. Bleibt diese noch rein natürlich, so, daß sich nur die unvollkommeneren Dinge zu vollkommeneren in der Natur vereinigen? Nein. Was der einzelne Mensch bei den einzelnen Dingen beobachten kann, nimmt er auch in der Natur wahr. Sie kann also nicht die harmonische Vereinigung aller Seinsarten ermöglichen, das erkannte absolute Sein muß auch über der Natur stehen, muß „übernatürlich“ sein. So bestände die notwendige Ergänzung zur Einheit in der Unterordnung der Natur unter die vollkommeneren Uebernatur, die als raumlos, zeitlos und allgemeingeltend erkannt wurde. Fassen wir die Abhängigkeitsbeziehungen der beiden Seinsarten ins Auge, so ist offenbar das übernatürliche, absolute Sein als übergeordnetes das mächtigere, denn es ist durch das Ungebundensein von den Begrenzungen der Natur freier. Jetzt verstehen wir, daß die Geschichte von Macht und Freiheit reden konnte, wenn sie von der Idee der Wahrheit sprach. Sie verband damit diese Vorstellungen oder Ideen. Damit sind aber keineswegs die Beziehungsmöglichkeiten der beiden Seinsarten erschöpft. Aus der soeben angeführten können wir noch eine andere ableiten, die die erstere allerdings nur in ihrer Bedeutung hervortreten und das absolute Abhängigkeitsverhältnis in Erscheinung treten läßt. Die Einwirkung des übergeordneten absoluten Seins ist auf das ihr untergeordnete relative, natürliche Sein so stark, weil dieses von jenem sein Dasein und seine Entwicklungsmöglichkeit erhält. Dann wäre Entwicklung in der Natur nichts anderes als die Entfaltung der vom absoluten Sein dem relativen Sein mitgeteilten Kräfte. Das absolute Sein muß dann als Kraft-

quelle die Kraft — worunter wir bei der organischen Natur auch Leben verstehen — in sich selbst besitzen. Durch dieses Inbeziehungsetzen der beiden Seinsarten erkennen wir also das absolute Sein als alle Kraft oder Leben besitzendes und alle Kraft oder Leben spendendes Sein. Dadurch erhält dieses Sein seinen lebensvollen, wesentlichen Inhalt. Dieses läßt das Absolute als die machtvolle, freie Ursache erscheinen. Seine Vollkommenheit kann nicht in einem Zunehmen von Kräften durch Zusammensetzen bestehen, sondern in einem Besitzen der Kraft, des Lebens in seiner Fülle. Es ist also im Gegensatz zu dem natürlichen Sein ein ganz einfaches. Woher kommt es nun, daß der Mensch in diesen Unterschieden der beiden Seinsarten Gegensätze erblickt, und zwar er allein? Zuerst wollen wir dem letzteren unsere Aufmerksamkeit schenken. Der Mensch allein erkennt solche Gegensätze, weil er allein von der ihn umgebenden Natur, von dem Gesetze, weiß, vom Gesetze und seinen Wirkungen, weil er ein Gewissen hat. Denn durch das Wissen vom Gesetze erkennt er auch seine zeitliche und räumliche Begrenzung, und durch seine Begrenzung fühlt er die Abhängigkeit von dem höheren absoluten Sein. Inwiefern erscheinen ihm nun die beobachteten Unterschiede als Gegensätze? Unter Gegensätzen, welche ein schwieriges philosophisches Problem sind, können wir Verhältnismöglichkeiten von Seinsarten verstehen, welche sich entweder ausschließen oder doch wenigstens nicht zur Einheit verbinden lassen. Im ersteren Falle wäre eine Vereinigung absolut unmöglich, da die beiden sich gegenüberstehenden Faktoren in ihrem Wesen so widerstreitend sind, in ihrem Inhalt sich so schroff gegenüberstehend verhalten, daß dadurch die notwendige Unterordnung des an sich schwächeren Seins unter das stärkere Sein nicht erreicht werden kann. Es ist ein Kampf um die Macht, welcher beide beseelt. Damit bekommt das Problem bereits ethische Färbung, von welcher wir vorläufig noch absehen wollen. Im letzteren Falle ist der Gegensatz mehr relativer Art, so daß er mehr als hindernd für die Vereinigung empfunden wird. Metaphysisch oder ontologisch ist das philosophische Denken an seine Grenze gelangt. Es hat die Natur bis zum absoluten Sein zurückgeführt und jene zu diesem in Beziehung gesetzt, so daß seine Aufgabe in etwa erledigt ist. Das wäre aber für die Philosophie ein Bankrotterklären, denn der Grund für die beobachteten Gegensätze,

die der Mensch wenigstens als Gegensätze empfindet, ist nicht gefunden. Kann der Philosoph diese Gründe gar nicht erforschen, muß er sie als gegebene Tatsachen hinnehmen? Ja, wenn er die Philosophie als die Wissenschaft betrachtet, außer welcher es keine andere mehr gibt. Nein, wenn er bei seinem Umschauhalten sich überzeugen läßt, daß er als Mensch und Philosoph mit seinem natürlichen Denkvermögen nur die Natur in ihrem natürlichen Wesen erforschen kann. Denn notwendigerweise wird sich das Uebernatürliche, das absolute Sein nicht mit natürlichen Mitteln erdenken lassen. Eine Erforschung des absoluten Seins ist nach dem bis jetzt Gesagten nur möglich, insofern und inwieweit dieses ihm Einblick in sich gewährt. Damit eröffnet sich aber für den Philosophen ein neues Seinsreich, dessen Wissen wir als Wissenschaft gewöhnlich Theologie nennen. Der kluge Philosoph — es mag für den modernen Menschen eine Antithese sein — wird seine Philosophie theologisch weiterbauen, um in dieses Seinsreich weiter eindringen zu können. Uns interessiert dieses Eindringen nur insoweit, als es notwendig ist, die Erklärung für die vom Menschen empfundenen Gegensätze zu finden. Und als Theologen erkennen wir, wenn wir die Offenbarung durchlesen, daß wir mit einer Tatsache rechnen müssen, welche wir als Philosophen wohl in ihren Folgen beobachten, aber die wir nicht verstehen, wenn wir ihren Grund nicht wissen. Wir hören in der Offenbarung von einem durch die niedere Seinsart — zu welcher neben den uns umgebenden Seinsarten reine Geister, die außerhalb unserer Natur leben, gerechnet werden —, soweit sie ein Wissen vom Gesetze hatte, ein Gewissen in sich trug, hervorgerufenen Gegensatz, den sie vorher nicht als Gegensatz erkannte, aber durch ihre freie Entscheidung gegen das höhere absolute Sein als Gegensatz empfand. Dadurch traten Zeit und Ewigkeit, Unendlichkeit und Begrenzung als fühlbare Gegensätze in Erscheinung. Durch das Widersprechen des natürlich-vernünftigen Seins gegen die übernatürliche Absolutheit wurde dieser Gegensatz als Schuld, und damit als Widerspruch empfunden. Der Grund liegt also in dem freien Willensentschluß des Vernünftig-Geschöpflichen, die ontologische Ordnung umzustößen, dem Relativen absoluten Charakter zu geben. Muß die Philosophie auch den Grund für die wahrgenommenen Gegensätze als mitgeteilte Tatsache hinnehmen, so hat doch der gläubige Philosoph vor dem modernen

ungläubigen den Vorzug, daß er nun eine Erklärungsursache gefunden hat, durch die er in die Lage versetzt ist, die als Widersprüche empfundenen Gegensätze fürs Leben auszuwerten.

4. Die Bewertung des Widerspruches.

Haben wir den Grund des Widerspruches darin gefunden, daß das vernünftige Sein oder das Geschöpf sich gegen das absolute Sein oder den Schöpfer entschied, so obliegt nun dem Philosophen die Aufgabe, diesen Widerspruch fürs Leben auszuwerten. Da muß die Philosophie, nachdem sie mit Hilfe der Theologie die Ursache entdeckt hat, mit der Theologie gemeinsam weiterforschen. Noch immer befindet sie sich im Uebernatürlichen, da es nach dem geschöpflichen Entschluß auf die ihr folgende Stellungnahme und Entscheidung des Schöpfers ankam. Die Theologie muß sie über diese Stellungnahme des Schöpfers und seinen Schiedsspruch belehren. Und da erfährt der Philosoph, daß der Mensch in seiner Vernunft das Vermögen einer seiner natürlichen Bestimmung entsprechenden Erkenntnis Gottes und seiner sittlichen Lebensaufgabe vom Schöpfer empfangen und dieses Vermögen durch den Sündenfall nicht eingebüßt hat. Die menschliche Natur ist durch den Sündenfall Adams der übernatürlichen Ausstattung des Urzustandes beraubt worden, aber der gefallene Mensch hat seine natürlichen sittlichen Kräfte, insbesondere die Willensfreiheit bewahrt. Diese Willensfreiheit des Menschen — eine natürliche Mitgift der menschlichen Seele — ist durch den Sündenfall nicht geraubt worden. Dabei verstehen wir unter Willensfreiheit hier das dem menschlichen Willen eigentümliche Vermögen der Selbstbestimmung in bezug auf seine Entschlüsse. Die Freiheit des menschlichen Willens bildet die Grundvoraussetzung der ganzen natürlichen und übernatürlichen Weltordnung.

Die Folgen des verhängnisvollen Willensentschlusses der vernünftigen Menschenkreatur, welche wir in ihren Auswirkungen als Tod und Leiden wahrnehmen, können wir kurz zusammenfassen, wenn wir sagen, sie bestehen materiell in der Konkupiszenz, formell im Mangel der heiligmachenden Gnade. Unter Konkupiszenz kann man ein Verlangen oder ein Streben nach einem Lust erregenden Gut verstehen. Dieses Begehren brauchte an sich nicht sündhaft zu sein, wenn wir näm-

lich die sinnlichen Güter nur insofern und insoweit erstreben, als sie uns in unserer Ordnung zum Schöpfer nicht stören, und wir dieselben zu unserer Vervollkommnung benützen. Die Beifügung „Lust erregend“ würde uns dann belehren wollen, daß hier unter „Lust“ mehr ein geistiges Wohlgefallen zu verstehen wäre. Die Theologie faßt aber Konkupiszenz für gewöhnlich nicht so auf. Sie verbindet nämlich damit ein eigenlustiges Begehren eines sinnlichen — jetzt in seiner Bedeutung als Sinne reizenden — Gutes durch Genießen zur persönlichen Befriedigung. Sie hält das Begehren deshalb für sündhaft, weil das vernunftbegabte und willensfreie Geschöpf dadurch die vom Schöpfer gesetzmäßig aufgestellte Ordnung durchbricht, welche als Weltordnung dem Menschen den objektiven Wert eines Gutes anzeigt. In dem eigenmächtigen Umstoßen der objektiven Weltordnung und in dem subjektiven Neuaufstellen derselben nach eigenem Gutdünken verfehlt der Mensch sich offenbar gegen den Schöpfer, der ihm durch das Gesetz seinen Willen kundtut. Die Sünde des Menschen besteht also in einer Auflehnung gegen das Gesetz, von dessen Vorhandensein und dessen Inhalt er durch sein Gewissen weiß. Das Gewissen ist die vom Schöpfer in die menschliche Natur gelegte, sittliche, religiöse Anlage. Der Schöpfer hat diese Anlage nur in ihrem Keime in die Natur hineingelegt und dem Menschen die Möglichkeit gegeben, sie mit dem Seelenvermögen subjektiv auszubilden und zu entwickeln. Eben durch diese Abhängigkeit des Gewissens von dem Seelenvermögen und die subjektive Ausbildung desselben, bei welcher äußere und innere Einflüsse von größter Bedeutung sind, erklärt sich die individuelle Verschiedenheit der jeweiligen Gewissens-tätigkeit und die Tatsache, daß die Tätigkeit des Gewissens vielfach von Irrtümern begleitet ist. Jedoch nicht die Grundnorm, der Kern des Gewissens, sondern bloß die Anwendung des Prinzips ist eine irrtümliche. Das Gewissen in seinem innersten Wesen ist und bleibt das Regulativ des ethischen Handelns, und jedes bewußte gesetzwidrige Handeln wird als Schuld, Sünde empfunden, so auch der eben gezeigte Widerspruch gegen die gesetzmäßige Ordnung des Schöpfers. Ethisch betrachtet spitzt sich unser Problem zu in die Frage von Schuld und Sühne. Ursache der ersteren war die Lust, Voraussetzung für die letztere ist die Gnade. Kein Wunder deshalb, daß gerade dieses Problem wohl die bedeutendste Lebensfrage geworden ist,

mit welcher sich die Menschheit seit Jahrtausenden beschäftigt hat. Durch die Lösung dieser Frage wollte die Philosophie der Zeiten offenbar die Ueberwindung des Widerspruches erreichen. Somit ist sie für den Menschen, besonders den Philosophen, die unabwendbare, unerbittlich ins Leben hineinragende Schicksalsfrage, mit der seine Welt- und Lebensanschauung steht und fällt. Gerade dieses Problem drängt ihn, nach dem Sinn und Ziel des Lebens zu forschen.

„Wir verstehen den Sinn des Lebens nicht,“ sagt Saitschick, „wenn wir nicht den Unterschied von Schicksal und Freiheit erleben: Freiheit bedeutet Erlösung vom Gesetz auf höherer Ebene.“ Diese Erlösung schafft nach ihm nicht die Moral, sie allein erlöst den Menschen nicht; denn Menschen, denen die Moral höchstes Ziel ist, kennen das Leben und seine Tragik nicht. Höher als alle geschriebenen Gesetze steht nach seiner Meinung das „ungeschriebene Gesetz“. Um den richtigen Begriff von der Freiheit zu erfassen, stellt der Gelehrte den Menschen vor die einzige Wahl: Nichts oder Gott! Ein Mittelding zwischen beiden gibt es nicht. So wäre Bejahung des Lebens der Mitte gleich Verneinung des wirklichen Lebens. Das Unsichtbare erscheint Saitschick als die höchste Wirklichkeit, und so besteht Lebensbejahung in dieser Bejahung, in Gott. Wer sich, wie der moderne Mensch, dem Schicksal anvertraut, vertraut dem Tode und der Vergänglichkeit. Nicht nur das, er verwickelt sich bei seinem Versuche, die Probleme zu lösen, die in seinem vergänglichen Leben an ihn herantreten, in die schwierigsten Konflikte, er scheitert an seiner vermeintlichen Größe, er sinkt in ein schattenhaftes Gebilde, vor dem er ängstlich fliehen möchte, aber es nicht kann. Die große Schicksalsfrage wird für ihn zum Verhängnis, sie führt ihn über den Pessimismus zum verhängnisvollen Abgrund der Selbstverzweiflung. Aber nicht nur ihn, den modernen Einzelmenschen, sondern mit ihm Familie, Volk und Staat. Der Widerspruch hat sich ausgewirkt zur großen Krisis der menschlichen Gesellschaft, und die Kunst als Ausdruck des Zeitbildes und des Zeitgeistes läßt die Menschheit deutlich ihre seelische Not empfinden. Soll der Widerspruch über die Krise hinweg nicht zum Untergang führen, dann muß er zur ernstesten Selbstbesinnung mahnen. Wiederum gewinnt der griechische Lebensspruch: Erkenne dich selbst! an Bedeutung. Damit ist die Frage der Weltanschauung aufgeworfen. Die moderne Philosophie muß ihren Subjektivis-

mus, den sie übertrieben pflegte, den Relativismus, der in der modernen Wissenschaft exaltiert erscheint, aufgeben, und, wie Lippert richtig betont, an ihre Stelle einen gediegenen Realismus stellen im guten, alten Sinne der vorkantischen Metaphysik. Weltanschauung bedeutet dann, daß die Welt im ganzen Umfang des Seins und in der ganzen Architektonik der Seinsstufen dem sie schauenden und denkenden Subjekt vorgegeben ist. Das Sein ist diesem denkenden Subjekt immer eine gute Wegestrecke voraus. Und es ruht in seiner von Gott gegründeten, niemals wankenden Ordnung. Daher kann auch die Ruhe, die wunderbare Ruhe dem Treiben der Welt, dem Hasten der modernen Lebensunruhe wie von einem hohen Gipfel aus zuschauen. Die Welt ist in ihrer ganzen Unendlichkeit erst vom modernen Menschen entdeckt worden. Aber der moderne Mensch hat nur ein Naturbild, keine Gesamtanschauung von der Natur; er kennt nur zwei Aspekte: den Ausblick in die Unendlichkeit des Kosmos und den Hinblick auf den Katarakt des von einem höheren Niveau stürzenden dynamischen Naturseins. Inmitten dieses Kosmos steht der Mensch, als die „kleine Welt“. Aber im Grunde ist doch der Mensch die große, aller Natur bei weitem überlegene Welt, in der das erstaunliche Wunder des Geistes beginnt. Die Naturwissenschaft schien zwar diesen alten christlichen Gedanken erschüttert zu haben, von der Zentralstellung des Menschen im All durch ihren Ausblick in die unendliche Sternenwelt. Heute aber sehen wir überall die metaphysische Anthropologie als Zentralwissenschaft wieder im Erstarken begriffen. Der Mensch gilt wieder als das große Rätsel alles Seins, genau so wieder wie bei Augustinus. Der Kardinalpunkt ist aber hier die menschliche Freiheit, die Freiheit nach oben, die Freiheit Gott gegenüber. Daher auch die starke Betonung des Bösen als einer eigenen Welt des Menschen, die gleichsam das Schöpfungsdogma durchbricht, da gerade hier der Mensch Selbstschöpfer im furchtbarsten Sinne ist. Sehr stark klingt hier das schauerliche Mysterium der Sünde an, die tiefdunkle Metaphysik der Bosheit. Aber auch im Guten ist der Mensch Schöpfer; er setzt Gottes Werk fort. Der Mensch lebt trotz seiner Souveränität nie für sich allein. Er lebt in der Verbindung der Sozietät. Die Vorstellung von Kollektiven muß man vermeiden. Sie ist ein Requisit der Romantik, und der Pantheismus Hegels hat gerade in dieser Vorstellung sich festgesetzt, so daß wir auch heute noch Mühe haben, das

wahre Wesen des menschlichen Selbst, die metaphysische Einheit der Person, aus dem Hegelschen Pantheismus herauszulösen. Alle begeisterten Vertreter des Organismusgedankens, vor allem die russischen Denker, haben dieses übersehen. Der modernen Zeit und dem modernen Denken weist die katholische Weltanschauung die Wege zur Lösung des Problems. Im Gegensatz zum modernen Forscher erkennt der katholische Philosoph das wirkliche Weltganze, den Aufbau dieses Ganzen der Natur von unten nach oben und die Abhängigkeitsweise des einzelnen Seienden von oben nach unten. Sein Gottesbegriff ist zwar wesentlich aus der Geschichte entnommen, namentlich aus der heiligen Geschichte. Aber auch die Naturanschauung wird von dem strenggeistigen Gottesbegriff mitgefärbt, daher erscheint dem Katholiken die Natur wesentlich, Gottes Werk, als Quell der Freude und Verjüngung für diejenigen, die mit reinem Auge sie anschauen, als ein Quell der Heilkraft dagegen für die Müden, die aus der großen Schlacht des Lebens verstaubt und verwundet zurückkehren. Außerdem aber ist sie Zweck: sie hat als Schauplatz des Geistes, als Wahlstatt der Geschichte zu dienen, dem Menschen zu dienen, und damit auch Gottes letzten Schöpfungsabsichten. Seine Naturanschauung lebt von dem großen Dogma des Schöpfungsgedankens. In die schärfste Beleuchtung rückt der Katholizismus die hohe Bedeutung der Natur des Menschen durch das christliche Dogma vom Gottmenschen. Erst im Gottmenschen offenbart es sich, wie hoch die Wesenheit des Menschen erhoben werden kann. Denn der Gottmensch ist wirklicher Mensch. Aber er ist jener einmalige, ganz besondere Mensch, der auch von sich sagen darf: „Ich und der Vater sind eins“. So wird hier die menschliche Wesenheit bis zur denkbar höchsten Seinshöhe erhoben. Christliches Altertum und Mittelalter lebten noch ganz in dieser tief geheimnisvollen Welt dieses großen Dogmas. Cusanus konnte sogar einmal das freilich sehr gewagte Wort formulieren, Gott sei gewissermaßen die höchste Vollendung des Wesens „Mensch“, er sei gewissermaßen, quasi, homo absolutus. Die moderne Welt hat zwar Nietzsches Gedanken vom Uebermenschen akzeptiert. Aber trotzdem hat sie die hohe Seins- und Geisteswürde der menschlichen Wesenheit verdunkelt, und bezeichnend ist hierfür das verzweifelnde Wort vom Menschen, als „der Sackgasse der Natur“. Die soziale Gemeinschaft führt im Katholizismus über die Familie den Staat, die Kirche im trinitatischen

Lebensgrund zur ewigen Liebesgemeinschaft und zur letzten Daseinsruhe. Es gibt keine Kollektiv-Iche im wahren Verstande. Bei Ablehnung eines solchen Begriffes braucht man keineswegs das Phänomen des „nexus animarum“ zu unterschätzen, der natürlich etwas ganz anderes ist als der „nexus causalitatis“. Gerade im Katholizismus erhält der „nexus animarum“ seine besondere Beleuchtung durch den Hinweis auf die trinitarische Einheit des göttlichen Lebens. Und dieser Gedanke ist heutzutage ganz besonders zu betonen, da man das historische Leben der menschlichen Gemeinschaft meistens nur noch als einen niederen naturalistischen „nexus animarum“ betrachtet und von jenem Liebessynergismus des höheren „nexus animarum“ in der Geschichte nichts mehr sehen will, obwohl doch gerade dadurch die Menschengemeinschaft von der Tiergemeinschaft sich unterscheidet, daß sie immer zu jener intendiert, zu jener Lebens- und Liebesfülle, die in Gott ewig vorgebildet ist. Dieser vorgegebenen Ordnung folgt die aufgegebene Ordnung. Es darf uns nicht genügen mit der faktischen Seinsordnung. es liegt im Wesen der Welt begründet, daß uns die faktische Seinsordnung einer uns ideell aufgegebenen Seinsordnung entgegenführt. Denn die endliche Welt ist im Werden, und als eine solche Werde-Welt läßt sie Möglichkeiten offen für ideelle Zielsetzungen. Für diese Arbeit an der Welt ist zunächst abzulehnen das grenzenlos optimistische Vorurteil des sogenannten humanitären Idealismus. So seins-optimistisch auch im Ganzen der Katholizismus ist, so gibt es doch in diesem besonderen Punkte einen scharfen Unterschied zwischen Aufklärungshumanismus und katholischem Humanismus. Der katholische Humanismus sagt eben, es gehe keineswegs von selbst bei der Ueberwindung jener Kluft von gegebener Naturordnung und aufgegebener Idealordnung. Auch hier vertritt die christliche Metaphysik einen gediegenen Realismus. Und so rechnet sie mit zwei sehr ernstesten Wirklichkeiten in ihrer Ethik. Diese erste ihrer beiden Wirklichkeiten ist das unverkennbare Phänomen einer allgemeinen Gravitation der menschlichen Natur nach der Tiefe, nach dem Dunkel, nach dem Chaos, nach der schließlichen Vernichtung aller bereits vorgegebenen Ordnung. Die katholische Weltordnungsidee ist ganz und gar orientiert an dieser Offenbarungstatsache. Sie nimmt es als eine ernstliche Vorgegebenheit hin, daß eben schon in der natürlichen Seinsordnung des Menschen eine folgenschwere Störung vorhanden ist, und

die allgemeine Beobachtung des Menschen gibt ihr recht in diesem Punkte. Das „video meliora proboque, deteriora sequor“ des Ovid, das der allzu fortschrittsgläubige, leichtfertige Humanismus zu übersehen scheint, ist dem Katholizismus durch die Offenbarung als eine überernst zu nehmende Wahrheit garantiert.

Aber der Katholizismus setzt auch diesem partiellen Soseinspessimismus einen Optimismus entgegen, der viel größer, viel wunderbarer, viel realistischer ist als der Optimismus der modernen Fortschrittshumanität. Für den katholischen Humanismus wird das verhängnisvolle Gravitationsgesetz, das den Menschen nach der dunklen Tiefe, nach dem Chaos und dem Nichts herabzieht, kompensiert durch ein ihm entgegenwirkendes viel stärkeres Attraktionsprinzip aus der absoluten Höhe des Seins. Dieses Prinzip einer Attraktion aus der Höhe, das der Gravitation nach der chaotischen Tiefe entgegenwirkt, wird nur dann verständlich, wenn es im Sein etwas gibt, das absolut oben ist und als absolute Liebe, als absolutes Licht, als absolute Freiheit und als absolute reine, ganz und gar von jedem Nichts entmischte Realität gelten darf. Und diese Tatsache besteht für den Katholizismus. Dann befriedigt aber auch seine Lehre so merkwürdig die eigentlichen Letztforderungen der Vernunft durch eben diesen einen Grundsatz, daß das Unvollkommene, das zudem noch eine besondere absinkende Tendenz aufweist, erst durch ein Sichherabneigen des absolut Vollkommenen aus der reinen Seinshöhe zu seiner eigenen Vollkommenheitshöhe emporgezogen werden kann. Aber was ist dann für den menschlichen Egoismus geheimnisvoller und rätselhafter und in dieser ganzen Rätselhaftigkeit erst recht ergreifender als dieses Gesetz eines geradezu schrankenlosen Altruismus, der von jener lichten Höhe des Seins in die Dunkelheit unserer Erdennot herabwirkt, um alles an sich zu ziehen, was mühselig und mit dem Leid der Welt beladen ist. Damit berührt Lippert das Problem von der Paradoxie, von dem Widerspruch, welcher seit Jahrhunderten in der Polarität menschlicher Freiheit und göttlicher Gnadenkraft zutage getreten ist. Er rührte damit auch an das Geheimnis von Bethlehem, und damit stand wieder der Gott-Mensch ganz in dem Mittelpunkt seiner Betrachtung. Christus ist Mittelglied, in welcher die Herabneigung der Liebe von oben und der Auftrieb der Liebesehnsucht von unten sich konkret realisieren. Das ganze ergreifende Lebensdrama der

katholischen Metaphysik (man weiß jetzt, daß sie mehr sein muß als reine, irdische Vernunftmetaphysik) vollzieht sich auf dem Wege über die Gestalt Christi. Die Welt, die im Argen liegt, ist verchristlicht worden durch das Sühneopfer von Golgotha; das ist die objektive Seite der christlichen Heilsordnung. Und die Welt, die im Argen liegt, muß von Tag zu Tag mehr verchristlicht werden, das ist die subjektive Seite des christlichen Welt-Ueberdramas. Denn Christus ist der absolut geistige und vergeistigte Mensch, in dem das Gravitationsgesetz des Bösen mit seinem Widerspruch durchbrochen ist. Christus ist der absolut harmonische Mensch, in dem der Wille die kranke Perversion überwunden hat. Und Christus ist der in der Liebe wurzelnde Mensch, in dem das Gesetz von oben zur reinsten Erfüllung gekommen ist. Damit ist der Weg gezeigt, auf dem der verhängnisvolle Widerspruch überwunden werden kann. Da er seinen Anfang genommen hat in dem Problem Natur-Uebernatur, kann er auch nur durch die Lösung dieser Frage überwunden werden. Er bildet dann die Grundlage für eine philosoph-lebenskundliche Weltanschauung, und das ist ein positiver Wert für das Leben des Menschen.

III. Rückblick und Ausblick.

Ueberschauen wir noch einmal das Ganze, so müssen wir den Widerspruch als das hauptsächlichste und entscheidungsvollste Problem der Philosophie betrachten. In ihm treffen sich alle anderen philosophischen Fragen, so kompliziert sie auch erscheinen mögen. Denn im Grunde handelt es sich beim Erforschen der uns umgebenden Natur um ein Suchen nach einer einheitlichen Ursache, zu welcher wir das einzelne Objekt, als Wirkung dieser Ursache, in Beziehung setzen. Da nun der Mensch durch die Erbsünde in dem objektiven Widerspruch: Gott und Welt — in der Heiligen Schrift wird der Teufel der „Fürst dieser Welt“ genannt — steht, so muß er versuchen, diesen Widerspruch zu überwinden, soll dieser für ihn, den Menschen, nicht die Gefahr des Irrtums werden und darüber hinaus zur Krise heranreifen. Dieses würde soviel bedeuten wie Spaltung, Gelegenheit zur Vernichtung. Strebt der Mensch jedoch nach Ueberwindung des Widerspruches, so kann dieser für ihn da-

durch sehr wertvoll werden, daß er ein kraftvoller Ansporn wird, nach der Wahrheit zu forschen und damit die Grundlage bildet für eine klare und gediegene Weltanschauung. Die Lösung dieser Frage ist nur möglich, durch eine Klärung der Stellung der Philosophie und Theologie zueinander. Nur dadurch, daß die moderne Philosophie über die Grenzen, welche der denkende Menscheng Geist erkennt, und welche ihn seine seelische und religiöse Not empfinden lassen, hinausstrebt, wird sie imstande sein, sich zur Theologie objektiv, sachgemäß einzustellen. Zwar darf dieses Hinausstreben über die eigene Begrenzung nicht so geschehen, daß man einfach — willkürlich — die Grenzen übersieht und dadurch etwas Begrenztes unbegrenzt, etwas Relatives absolut machen will, denn mit dem einfachen Uebersehen ist nichts erreicht, der moderne Mensch muß sich vielmehr darüber klar sein, daß sein menschliches Denken doch immer ein Begrenztes und Relatives bleiben wird, und es sich infolgedessen nur darum handeln kann, das wissenschaftliche Denkgebiet durch Hinausschieben der Grenzen zu erweitern. Dieses erreicht die Philosophie nur durch ein Zusammenarbeiten mit der Theologie. Wir sagten schon, daß wir unter Theologie dann die Wissenschaftslehre von dem göttlichen, absolut seienden Wesen auf Grund der Offenbarung verstehen. Da nur eine Theologie die wahre sein kann, so kann nur jene Theologie den Anspruch auf die Echtheit erheben, welche auf der Vernunft, gleichsam auf ihrer natürlichen Grundlage, und auf der Offenbarung aufbaut. Da Gott den Menschen als vernünftiges Wesen erschuf, so entspricht es ganz dem göttlichen Willen, die natürliche Veranlagung des Menschen bei seinen Absichten vorauszusetzen. Die natürliche Vernunft des Menschen sollte das Erkenntnismittel sein, mit welchem er die Uebernatur und damit den Schöpfer und seine Offenbarung wahrzunehmen imstande war. Es war jedoch nicht notwendig, daß der Mensch mit seiner Vernunft auch den ganzen Inhalt der Offenbarung durch klare Einsicht in dieselbe verstehen mußte; das Verständnis hing offenbar von dem Erkenntnis m a ß der Vernunft ab; es genügte, wenn der Mensch es als vernünftig ansehen konnte, daß es für sein menschlichvernünftiges Denken Geheimnisse als Grenzen geben mußte, und daß Gott nur insofern und insoweit verpflichtet war, ihm Einblick in die Geheimnisse zu gewähren, als er es zur Erreichung seines ihm von Gott gesetzten Zieles benötigte. Wenn wir nun in unseren Ausführungen die Theologie im Sinne der

katholischen Kirche aufgefaßt haben, so geschah das deswegen, weil die anderen Theologien uns keine auf der Vernunft aufbauende und durch die Offenbarung harmonisch weitergeführte Weltanschauung vermitteln. Die modernen Theologien gehen zum Teil wohl auch vom vernünftigen Denken aus, sie führen uns dann aber nicht darüber hinaus. Sie bleiben deshalb, wenn sie konsequent sind und nicht als willkürlich zusammengesetzte Konglomerate erscheinen wollen, lediglich Erfahrungswissenschaften, die uns keineswegs über das belehren können, was über die Erfahrung hinausgeht. Oder aber, sie berücksichtigen zu wenig die Erfahrung, so daß sie von vornherein als philosophisch-theologische Weltanschauung dem Leben nicht gerecht werden, und deshalb leere Theorien ohne praktischen Lebenswert sind. Als bemerkenswert für die moderne Arbeitsweise ist die Auffassung Karl Barths zu erwähnen, welcher, obwohl er das Inkonsequente erkennt, auf seiner Sündenlehre eine Ethik aufzubauen, schreibt, er wolle den nun einmal betretenen Weg zu Ende gehen, koste es, was es wolle. Noch eine dritte Möglichkeit moderner Theologieanschauung dürfen wir nicht unerwähnt lassen, die nämlich, welche gar nicht mehr den Anspruch auf theologische Erkenntnisweise erhebt, sondern als reine Philosophie auftreten will. Die Theologie wäre von dieser absorbiert worden und trägt dann den Namen einer „voraussetzungslosen Wissenschaft“. Es dürfte sich erübrigen, nach dem früher Gesagten auf die Unmöglichkeit dieser Theorie einzugehen.

Der einzelne Philosoph ist nun in seinem Gewissen verpflichtet, nach der wahren Theologie zu forschen, um mit ihr zusammenarbeiten zu können. Er kann auf dem Wege der natürlichen Vernunft zu ihr gelangen. Damit ist aber auch zugleich die Frage nach den Beziehungen der beiden Wissenschaften aufgeworfen, die wir jetzt kurz zusammenfassen können:

Theologie und Philosophie sind selbständige Wissenschaften. Die Theologie hat den Vorzug vor der Philosophie. Die Philosophie ist jedoch, wenn sie auch der Theologie untergeordnet ist, die Hauptwissenschaft der natürlichen Wissenschaften, welche sie alle umfaßt. Die Philosophie bildet als natürliche Wissenschaft die natürliche Voraussetzung zur Theologie für den denkenden Menscheng Geist. Ist jene an die Grenzen des menschlichen Denkens gelangt, muß sie sich von dieser belehren lassen. Als Bewertungswissenschaft ist die Philosophie gewissermassen die Anwendungs- und Klärungswissenschaft der Theologie .

Damit sei keinem blinden Fideivoluntarismus das Wort gesprochen. Was wir fordern, ist nur ein rechtes Verhältnis von Glaube und Vernunft.

Der Ausblick ist jedoch nicht günstig. Der Stand der modernen Philosophie läßt deutlich erkennen, wie weit man gekommen ist. Ist man sich vielleicht auch nicht immer darüber klar, daß jedes Problem religiöse Bedeutung hat, so empfindet man es doch instinktiv. Und deshalb hält der moderne wissenschaftliche Forscher die Rettung der Wissenschaft nur durch eine rücksichtslose Bekämpfung der Theologie und Verabsolutierung der Philosophie für möglich, wie es heute in der Zeit der Not besonders stark in der Staats- und Wirtschaftsphilosophie hervortritt. Dadurch wird die moderne Philosophie zum Herold der Revolution gegen die Theologie und damit gegen die Religion überhaupt. Daß sie aber damit die ganze vorhandene Krise verschärft, sie sogar zum Vernichtungsproblem erhebt, übersieht sie. Es ist, wenn auch verständlich, sehr bezeichnend, daß Spengler in der modernen Zeit vom Untergang des Abendlandes reden konnte und gar nicht beansprucht, von den heute lebenden Menschen verstanden zu werden.

Hier gilt das Wort, welches Goethe in seinem Faust dem deutschen Volke zuruft: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!“ Die Freiheit besteht also nicht in Auflehnung gegen die Vergangenheit, sondern in einem neuen Erringen der Vergangenheit im Kampfe um die Wahrheit.