

## Zur Frage der Gottesbeweise.

Von Adolf Dyroff.

---

### 1. *Einleitendes.*

Carl Ludwig Schleich, der erfolgreiche Mediziner, erzählt von Rudolf Virchow, der den Darwinismus mit Träumereien verglich und Häckel für einen Narren erklärte, Folgendes<sup>1)</sup>: Schleich hatte, als Virchow in einer Unterhaltung mit seiner völligen Gleichgültigkeit gegen alles Transzendente und Metaphysische aufgetrumpft hatte, gemeint, gerade da beginne für so viele Leute das Interesse, z. B. in der Frage nach Gott. Die Antwort des großen Anatomen lautete: „Aber lassen Sie doch alle die theologischen Mätzchen aus dem Spiel. Lesen Sie bei Kant, was er von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes gedacht hat“. In der Tat: Infolge Kants scharf zufassender Beanstandung früherer Gottesbeweise ist schon das Wort „Gottesbeweis“ bei vielen der Verachtung preisgegeben worden. Und heute erfreuen sich, ohne seine Darlegung zu verstehen, ja auch ohne sie gelesen zu haben, Unzählige ihrer „Früchte“ und halten es für gut, als Gottesleugner zu gelten; sie belächeln sogar oder erklären für unnütz Fragen aus der Geschichte der Philosophie, die sich auf Gottesbeweise, etwa des Descartes, beziehen. Viele von solchen Denkern werden aus einer positivistischen Haltung heraus sich so verhalten, wobei sie es freilich versäumen, sich über die Berechtigung des Positivismus Rechenschaft zu geben.

Auch gegen die Versuche von Gottesbeweisen herrscht das positivistische Bedenken vor, daß Schlußfolgerungen niemals die Wirklichkeit erreichen können. Man muß nur einmal die Gestalt, die J. St. Mill den antiskeptischen Einwänden gegen das Wesen des Schlußverfahrens gegeben hat, für maßgebend ansehen und man wird leicht dazu kommen, von vornherein jeden Versuch zu einem Gottesbeweise zu unterlassen. Geradezu tödlich scheint aber die positivistische

---

<sup>1)</sup> *Besonnte Vergangenheit.* Berlin 1924, 187.

Haltung zu sein, wenn eine Schlußfolgerung die Wirklichkeit eines Einzelwesens uns zur Gewißheit bringen will; denn dann können Tausende von Fehlgriffen, die der Forschung bei Rückschlüssen auf Einzelwesen und Einzelvorgänge zustießen, zugunsten der skeptischen Lehre angeführt werden.

Jedoch man muß J. St. Mill einwerfen, daß, psychologisch gesehen, seine Auffassung des Schlusses unzutreffend ist. Fort und fort ziehen wir mit vollkommener gedanklicher Richtigkeit Schlüsse, ohne daß uns die Vordersätze erfahrungsgemäß feststehen, also im Sinne des Positivismus als wahr erkannt sind. Jeder Geschichtsforscher denkt:

Alle Menschen, die je wirklich gelebt haben, sind einmal geboren worden.

X hat gelebt,

also muß X geboren sein.

Den Geschichtsforscher möchte ich kennenlernen, der den Obersatz nur annähme, wenn dieser allgemein aus allen Einzelerfahrungen bewiesen wäre. Gibt es wirklich irgendeinen Geschichtsforscher, der die Geburt eines X erst dann für „wissenschaftlich“ feststehend hielte, wenn in einer echten Urkunde die Geburt des X einwandfrei bezeugt wäre?

Aber auch wenn es einen so merkwürdigen Geschichtsforscher gäbe, so würde er doch nicht leugnen dürfen, daß eine solche Schlußfolgerung wenigstens als Antrieb zum empirischen Nachforschen nach dem Geburtsdatum des X wirkt, m. a. W. eine sehr weitreichende methodische Bedeutung hat. Und bei nur einigem Sichumsehen nach dem Gang und den Erfolgen der Forschung würde er finden, wie mächtig bei allen Entdeckungen und Erfindungen Schlüsse beteiligt sind.

Demnach darf auch dem Versuche eines Gottesbeweises nicht von vornherein jeder heuristische Wert abgesprochen werden. Das allgemeine unwirsche Ablehnen und Verurteilen schon der Versuche zu denken ist gar nicht das Zeichen eines wirklichen Forschergeistes, es paßt gut etwa für die militärische Praxis auf dem Kasernenhof (aber schon nicht mehr für das Manöver) und für bestimmte Phasen bei den experimentellen Untersuchungen. Oft ist es nur ein Anzeichen für allzu große Bequemlichkeit oder für ein theoretisches Unbehagen. Dabei zeigt sich solches Gehaben als allzu leichtherzig. Denn die Geschichte aller Erziehung und aller Erziehungstheorie wie die Geschichte aller Völker beweisen, eben aus der Erfahrung, wie segensreich bestimmte Formen des Gottesglaubens und wie machtvoll, wenn auch unheilvoll, andere Formen des Gottesglaubens in das Leben des Einzelnen und der Völker eingegriffen haben. Hinzutritt, daß die philosophische Wertbetrachtung auf eine Stufenleiter der Werte und

auf die Frage nach einem höchsten Wert führt, um von anderen philosophischen Gesichtspunkten abzusehen, die zu der Frage hinleiten: Gibt es ein letztlich anzunehmendes wirkliches Wesen, das der Wirklichkeit nach als erstes für alles andere zu denken ist? Schließlich ist jenen Feinden aller Gottesbeweis-Untersuchungen nachdrücklich in Erinnerung zu bringen, daß kein anderer als Kant den alten Gottesbeweisen das Ansehen entzog, und nicht etwa ein Materialist oder ein Positivist (die hier von vornherein unfähigen Skeptiker dürfen ganz übergangen werden), daß aber derselbe Kant nicht nur lehrte, ein Beweis für die Nicht-Existenz Gottes lasse sich nicht führen, sondern auch gerade an den hervorragendsten Stellen seiner drei Hauptwerke der Gottesfrage ernsteste Aufmerksamkeit zugewandt hat, um von seinem Versuch eines neuen Gottesbeweises zu schweigen. Und vor Kant haben die größten und scharfsinnigsten Denker entweder Gottesbeweise geführt, oder doch Gottes Wirklichkeit für sicher gehalten. Ja, sogar der in manchem so ungeheuer leichtfertige Voltaire, der in seiner Philosophie dem Menschen eine so starke Vormachtstellung einräumte, konnte sich das Glück des Menschen nicht ohne Gottesglauben denken.

Wir folgern: Kein Denker, dem das Wesen des Menschentums eine ernste Angelegenheit ist, wird sich den Bemühungen um die Gottesbeweise von vornherein verschließen. Er wird diese Bemühungen in jedem Betracht für noch viel wichtiger ansehen als die Forschungen nach den Formen der Geräte der primitiven Völker, ja sogar als die gewiß auch sehr wertvollen Nachforschungen nach den Gottesvorstellungen aller primitiven und weiterentwickelten Völker. Jedenfalls muß für alle, die den positivistischen Standpunkt ablehnen, die Frage der Gottesbeweise eine ernste philosophische Frage bleiben, insofern bei ihnen nicht irgendwelche recht untergeordnete Kleinigkeit der Forschung und der Forschungsweise in Betracht kommt, sondern der Gedanke an das Höchste und Erste, das sich der Mensch nur ersinnen kann.

Es ist vom Standort des bisher Gesagten als ein großes Verdienst anzusprechen, daß Emil Pfennigsdorf auf einen neuartigen Gottesbeweis aufmerksam macht, der geeignet ist, jedem Unbefangenen die Gottesfrage in ihrer anthropologischen Gewichtigkeit vor Augen zu führen. Pfennigsdorf tut das in der leichtverständlich gehaltenen Schrift *Der kritische Gottesbeweis* (München bei Ernst Reichard 1938). Der Verfasser ist Theologe; aber er spricht hier nicht als Vertreter der Theologie, sondern als Verehrer Gustav Teichmüllers, eines Mannes, der durch und durch Philosoph war. Wohl war dem jungen

Teichmüller von seiner Mutter der Stachel christgläubiger Denkweise ins tiefste Gemüt gesetzt worden. Aber das Sinnen und Trachten dieses Denkers wurde durch höhere Schule und Hochschule ganz der Philosophie verhaftet.

Pfennigsdorf sucht die Lehre des einstigen Dorpater Professors, die ihm ein deutscher Pfarrer sozusagen zufällig nahebrachte, nach der Seite der Erfahrung hin fester zu unterbauen und zu beweisen, wie Teichmüllers Auffassung der Religion auch den neuesten Versuchen der Religionsbegründung weit überlegen ist. Es ist wirklich bedauerlich, daß Teichmüllers eigenwertige und lichtspendende Einteilung der Religionen bisher fast keine weiteren Wirkungen ausstrahlte, und es ist zu rühmen, daß der Bonner evangelische Theologe den Gottesbeweis Teichmüllers erneuert, um zwei Denkhügel abzutragen, die der Aussicht in helle Weiten bisher starr entgegenstehen. Durch zwei Angriffe, sagt Pfennigsdorf, seien Gottesbeweise in Mißachtung geraten: durch die Kritik Kants und durch die Behauptung, daß jeder Versuch, Gott zu beweisen, die übermenschliche Hoheit Gottes antaste. Pfennigsdorf weist, nachdem er den kritischen Gottesbeweis wiedergegeben, zuerst Kants Lehre zurück und geht dann zu einem Gegenangriff auf Kierkegaard und auf Barths dialektische Theologie über. Wir unserteils möchten bei der Würdigung dieser hochverdienstlichen Schrift, den Schrittweg der oben zu Anfang gebotenen Fragestellung einhaltend, lieber mit dem Standpunkt Kierkegaards beginnen, dann zu dem kritischen Gottesbeweis übergehen und zuletzt erst auf Kant kommen.

Der Däne behauptet, das Dasein eines der da ist, beweisen, sei das unverschämteste Attentat, da es ein Versuch sei, ihn lächerlich zu machen; das Zurstellesein des Allerhöchsten beweise man durch den Ausdruck der Unterwerfung, d. h. durch Anbetung und nicht durch Beweise dafür, daß der Gegenwärtige da sei (Pfennigsdorf, S. 48 kann sich hier auf das gründliche Buch von Wilh. Ruttenbeck über Sören Kierkegaard berufen). So hoch man den starken Ernst, ja die Leidenschaft Kierkegaards in Sachen der Religion schätzen muß, so entschieden muß man dieser Begründung seines Standpunktes entgegenhalten, daß Kierkegaard der Mehrdeutigkeit des Wortes Dasein zum Opfer gefallen ist. Meint denn der Mensch, der die innere Gegenwart seines Gottes lebendig spürt, dasselbe wie der, der sagt: Gott existiert? Mit dem zweiten Satz meint man, daß Gott im Gesamtbereich des Wirklichen „da ist“, daß er sonach mehr ist als der Inhalt eines noch so stark gefühlten Bewußtseins vom allerhöchsten Wesen, daß er mehr ist als der bloße Bezugsgegenstand

eines auf ihn gerichteten Gedankens, daß er ein wirkliches Sein hat, das auch bestünde, wenn das Ich und sein Bewußtseinsinhalt nicht da wären. Für den hingegen, der seinen Gott nur tiefst im Innern spürt, „ist“ Gott nur im Innern „da“. Gewiß, wer sich so ganz mit Gott als einem gegenwärtigen Wesen fort und fort verbunden weiß, bedarf keines Gottesbeweises. Aber er wird sich doch in diesem seinem persönlichen Wissen gerechtfertigt sehen, wenn noch dazu allgemein bewiesen ist, Gott existiere für alle Menschen und für die ganze Welt. Und so wird er auch keinen Anstoß an Gottesbeweisen nehmen, ja den Gedankengang Kierkegaards überspannt finden. Neben unwissenschaftlich tiefgläubigen Menschen, deren Glaube unerschütterlich ist, gibt es zudem andere Gläubige, die in ihrem schwachen Glauben durch Gottesbeweise erst bestärkt werden. Pfennigsdorf weist dem Dänen nach, daß dieser, statt sich folgerichtig auf Mahnung zum Anbeten und erbauliche Schriftstellerei zu beschränken, die Urtatsache des „vor Gott“ seinen Zeitgenossen verständlich zu machen und als notwendig zu zeigen sich bemüht und demnach selbst eine „Narrheit“ oder ein „unverschämtes Attentat“ begehe. In gleicher Lage sei die „dialektische Theologie“. Diese Erwiderung Pfennigsdorfs ist vollkommen am Platze. Die hinreißende Schwungkraft der dialektischen Theologie wird nur dann verständlich, wenn es gilt, Seelen im Gottesbewußtsein zu kräftigen oder Seelen für dieses Gottesbewußtsein zu erobern. Dazu tragen aber auch Gottesbeweise bei, und es wäre zielwidrig, ihre Hilfe abzuweisen.

Damit ist auch Baaders Haltung getroffen, bei dem ich den Widerwillen eines Gottgläubigen gegen Gottesbeweise zum ersten Male finde. Auch Baader fordert sofort vom Menschen Verdemütigung vor Gott. Er nennt alle Versuche eines Beweises von Gottes Dasein affektiert, weil, sowie man an einen solchen Versuch tritt, man auch schon stillschweigend Gottes Dasein negiert, da Gott nur dann ist, wenn er nicht aus einem Anderen, Früheren etc. erwiesen werden kann. Alle Gottesbeweise gingen von Gottesleugnerei aus und führten auf diese zurück<sup>2)</sup>. Der Beweggrund zu der Haltung Baaders ist freilich seine Ueberzeugung, daß nur sein eigener, neuer, freilich schwer durchsichtiger Beweis durchschlagend sei, nach dem wir Gott dadurch erkennen, daß wir von ihm gewußt werden (*cogitor, ergo sum*). Im übrigen liegt bei dem Münchener Philosophen eine Verwechslung von Grund und Ursache vor.

---

<sup>2)</sup> *Sämtliche Werke* II, 208.

Das Letzte gilt auch von einem gelegentlich vernommenen Einwand, der etwa so lautet: Jeder Gottesbeweis macht Gott von unserm Denken abhängig. Denn diesem Einwand ist zu erwidern: niemand, der Gott als wirkliches Wesen von übermenschlicher Bedeutung nimmt, kann auf den Gedanken kommen, daß ich Gottes Wirklichkeit von meinem Denken abhängig mache, wenn ich seine Existenz mir zur Gewißheit bringe. Höchstens könnte man auf theologischem Standpunkte sagen: Es wäre eine Anmaßung, wollte jemand die Einwirkung Gottes auf den Einzelmenschen von der Einsicht des letzten in die Triftigkeit eines Gottesbeweises abhängig machen. Aber das ist der Sinn der Gottesbeweise keineswegs. Indes wäre es nicht trotzdem denkbar, daß der eine oder der andere durch Gottesbeweise befähigter wird, die Einwirkung Gottes aufzunehmen, als es sonst der Fall wäre? Könnten nicht Gottesbeweise mit in den Heilsplan Gottes eingeschlossen gewesen sein? War nicht der hl. Pantainos von Haus aus ein Stoiker, also ein Denker, der dem teleologischen Gottesbeweis verpflichtet war? Stand Athenagoras, den man den Vertreter eines bestimmten Gottesbeweises nennt, nicht dem Aristoteles nahe?

Geschichtlich erweist sich der Wert der Gottesbeweise aus zwei Tatsachen: Einmal stammt aller höhere geistige Wert, der Wert für unsern Geist, der nicht-theistischen Seinsschauungen innewohnt, aus der Nachwirkung von Gottesbeweisen. Sodann haben Gottesbeweise das Gottesbewußtsein aller Denker, die sich ihnen hingaben, geläutert und verstärkt. Alles, was der Materialismus an geistigen Werten birgt, kommt entweder aus den Nachwirkungen von Gottesbeweisen her oder steht dem ganz nahe, was die Gottesbeweise und die Folgerungen aus ihnen lehren. Die Gotteslehren des Epikuros und der Stoa kamen erst nach Platon und Aristoteles auf; die Zergliederung der beiden Gotteslehren und ihre Vergleichung mit den Gotteslehren des Demokritos und des Herakleitos ergeben, wie sehr Epikuros der aristotelischen Gott-Hoheitslehre, wie sehr Zenon und Chrysispos der platonischen Teleologie und der aristotelischen Gottheitslehre verschuldet sind. Ein Musterbeispiel für das hier Gemeinte ist Hobbes' Naturalismus, den manche lieber sensualistischen Materialismus nennen. Weitbekannt ist, wie er Religion für den Staat verlangt. Julius Baumann stellt sein Verhältnis zur Gotteslehre so dar: Er habe sie von der Philosophie ausgeschlossen, weil Gott als unerzeugt gedacht werde, aber er habe Gott doch nicht gezeugt, sondern der Offenbarung zugewiesen. Ja er habe ihre Anknüpfungspunkte im natürlichen Bewußtsein wiederholt hervorgehoben. Wenn auch nicht für streng beweisend, so doch für anregend zum Gedanken

Gottes sieht Hobbes den teleologischen und kosmologischen Beweis an<sup>3)</sup>. Wenn auch Lametrie die Idee vom Dasein Gottes für praktisch wertlos erklärt, so gibt er doch zu, daß man das Dasein Gottes nicht zu bezweifeln nötig habe; er übersieht aber gleich Baron Holbach, wie stark sein Gedanke von einem durch die ganze Welt gehenden Ursachenzusammenhang, von Naturgesetzen und von Ordnung in der Natur durch die tausendjährigen Nachwirkungen älterer philosophischer Gotteslehre beeinflußt ist. Selbst Holbachs Satz, ein Geist, d. h. ein Wesen ohne alle Analogie mit der Natur hätte keine Berührung mit ihr und könne nicht auf sie wirken, konnte nicht entstehen, ohne daß die bekämpfte Lehre vorausgegangen war. Was Ludwig Büchner von seinem ewigen, unsterblichen, ewig kraftbegabten, über Raum und Zeit erhabenen Stoff sagt, ist eine einfache Uebertragung dessen, was in der älteren Gotteslehre angeführt war, auf den Stoff. Wenn man Ludwig Feuerbach als Materialisten nimmt, so wird seine Abhängigkeit von der älteren Gotteslehre unverkennbar. Endlich sei noch betont, daß der Materialismus des 19. Jahrhunderts in vielfacher Hinsicht von dem Pantheismus der Idealisten bedingt, dieser aber aus der älteren Gotteslehre entsprungen ist.

Der Gottesbeweis hat geschichtlich auch das Verdienst gehabt, die tatsächlichen Ausgestaltungen des Gottesbewußtseins zu läutern. Was hatte man doch in Griechenland vor Aristoteles' Gottesbeweis aus der Veränderung (Kinesis) in der Welt für Gottesvorstellungen? Es waren die Vorstellungen des hellenischen Polytheismus, gewisse philosophische Ersatzversuche für die Volksgötter (man denke z. B. an Empedokles' polytheistische Deutung seiner vier Grundstoffe), Parmenides' Wahrheit und jenes Wesen Platons, das er „das Gute“ nennt! Und wenn auch Platon zuletzt das „Ur-Eine“ seines Greisenalters noch über seine sog. „Ideen“ gestellt hatte, so blieb doch das Verhältnis des Ur-Einen zu den gleich ihm ur-ewigen Ideen und zu dem gleich ihm ur-ewigen Prinzip der Vielheit (der platonischen Materie) unklar. Wie einheitlich wird nun durch Aristoteles' Gottesbeweis, und nur durch diesen, nicht etwa durch seine 4-Prinzipienlehre, das Verhältnis Gottes zum Nicht-Göttlichen! Und dies, obwohl auch Aristoteles noch seine „Materie“ als ur-ewig ansetzte und in seiner Lehre von den sicher als urewig zu denkenden sog. „Gestirngeistern“ dem hellenischen Polytheismus noch ein Zugeständnis machte. Der teleologische Gottesbeweis des Kleantes verschärfte zwar die Widersprüche, die in dem einerseits materialistischen,

<sup>3)</sup> Jul. Baumann, *Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen*. Gotha 1890, 239.

andererseits aber ethisch-idealistischen und die Welt als Werk eines künstlerisch schaffenden Prinzips auffassenden System der Stoiker lagen, aber er warf doch auch neues Licht in das Ganze und drängte die Vorstellung des Aristoteles von einem ganz nur sich selbst zugewandten Gotte zurück, beseitigte auch Platons unglückselige Weltseele, obschon der teleologische Beweis eben von dem Grundgedanken aus entstanden sein muß, der zum Schluß auf eine Weltseele führte. Welche Klarheit brachten Augustinus' Bemühungen um einen werttheoretischen Gottesbeweis in die Auffassung von Gott als der Quelle der Wahrheit, Güte und Schönheit! Und ohne Thomas' klassische Zusammenfassung der Gottesbeweise waren weder Christian Wolffs *Natürliche Theologie* noch Kants so wirksame Versuche der methodischen Klärung der Gottesbeweise möglich. Kants eigener Versuch eines Gottesbeweises half das Verhältnis zwischen dem natürlich-menschlichen Glücksstreben und der sittlichen Bestimmung aller Menschen aufhellen und gewährte dadurch neuen Einblick in das Wesen des Gottesbewußtseins. Vor allem aber ließ der kosmologische Beweis, wenn er die Welt als Einheit nahm, Gott als den Geber alles ihm untergeordneten Seins erfassen. Welcher Wust von Götter- und Gottesvorstellungen wurde durch all diese Beweise ausgeräumt und welche Fülle von Aberglauben! Selbst dem ontologischen Gottesbeweis wohnt trotz seines Grundgebrechens reinigende Kraft inne. Und gerade er ward ersonnen, um dem Gottesleugner seine Torheit nachzuweisen und das natürliche Gottesbewußtsein zu kräftigen. Daß von den Gottesleugnern die einen vorwärtstreibende Tatsachen nicht zu Ende denken, meist aus Zeitmangel, oft aus unzureichender Begriffsbildung, oft auch infolge falschen Unterrichts, die anderen Psychosen unterliegen, manche ebenso geisteskrank sind wie die religiös Wahnsinnigen, das kann keinem, der sich einen Ueberblick über ausgesprochene Atheisten verschafft, verborgen bleiben.

Endlich wird durch die Gottesbeweise die pantheistische Gotteslehre vernichtet, die entweder verkappter Materialismus ist oder den Geist in einen Nebel von Unklarheiten einhüllt, indem sie Wirkendes und Gewirktes, Höchstes und Minderhohes, Ganzes und äußerliche Summe der Teile, Vergängliches und wahrhaft Ewiges, Zufälliges und Wesentliches gleichsetzt. Wie vielfältig das Gottesbewußtsein der Menschen von heute schillert, kann man an den meisten „modernen“ Dichtungen, z. B. an Roseggers und Hermann Stehrs Romanen ersehen. Clara Nordström läßt einen sehr frommen schwedischen Pastor in dem Roman „Ruf der Heimat“ zu seiner geliebten Gemeinde Worte sprechen, die das Volk also verstand: Des Gewaltigen, der hinter allem verborgen



ist, Leben „wurde wie das ihre ein Ringen mit dem Stoff, der ein Teil seines Selbst ist. In ihnen lebte er und über ihnen und um sie. Werdend und scheinbar vergehend war er wie sie und doch ewig und keinen Tod kennend. In tausend Teile gespalten war er und doch eine einzige große Einheit“. Da scheint Spinozas Geist weiterzuweben, obschon die Dichterin anderwärts geradezu Ansichten von Thomas zum Ausdruck zu bringen scheint. Eine Versenkung in die Gottesbeweise hätte nicht nur einem David Friedrich Strauß, sondern auch Jatho und dem Bremer Pfarrer Kalthoff gut getan. Denn alle Gottesbeweise müssen jeden nachdenklich machen, der sich beim Durchdenken des Göttlichen allzu sehr ins Menschliche verliert.

## 2. Zu Teichmüllers Gottesbeweis.

Ein sehr heilsamer und beachtenswerter Versuch ist nun der genannte kritische Gottesbeweis Teichmüllers. Ihn bietet uns Pfennigsdorf so, daß er sowohl die Belegverweise aus Teichmüllers einschlägigen Schriften gibt, als auch auf Grund eigener Umschau und Durchschau das Ganze des Beweises mit neuem Leben erfüllt. Das Besondere des von ihm auch „erkenntnistheoretisch“ genannten Gottesbeweises erblickt Pfennigsdorf in nachstehend verzeichneten Teilgedanken: 1) Es ist zwischen Gottesbewußtsein und Gotteserkenntnis zu unterscheiden. Das Bewußtsein gibt uns seine Inhalte (man gestatte mir hier und im Folgenden eigene Ausdrücke) unmittelbar, als etwas Singuläres und ganz schlicht („einfach“), wie das Bewußtsein dieses Grüns da, dieses Tones c, ohne daß die dabei tatsächlich vorhandene psychische Gegebenheit als solche gewußt oder bemerkt zu werden braucht. Die Erkenntnis dagegen verschafft uns ein innerlich ausgesprochenes Wissen von Seiendem, indem das Denken durch Vergleichen von Inhaltsteilen der unmittelbar gegebenen Bewußtseinsinhalte Beziehungspunkte gewinnt und nach einem Gesichtspunkt (oder Grund) sie vereinigt oder trennt. In diesem Sinne legte Teichmüller die Impersonalien so aus: Es liegt da ein Schluß vor, insofern die gegebene Erscheinung (z. B. eine einzelne Lichterscheinung) mit einem Begriff (z. B. des Blitzes) oder mit der Erinnerung an ähnliche Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Realität zusammengefaßt wird, der in der Flexion des Zeitworts (z. B. „blitzt“ in „Es blitzt“) angedeutet ist. Daß derartige Schlüsse so schnell und meist ganz unbewußt vollzogen werden, erklärt sich aus der technischen Fertigkeit, welche die Seele durch den Verkehr mit der Außenwelt gewinnt.

Wenn ich nun auch diese Auffassung der Impersonalien nicht ganz billigen kann, da „unbewußte Schlüsse“ nicht denkbar sind<sup>4)</sup>, wenn mich auch die Herausnahme des „Bewußtseins“ aus dem Umfang des Begriffes „Erkenntnis“ nicht zuträglich dünkt und vielmehr auch das Erdenken Gottes nach meinem Sprachgebrauch Sache des „Bewußtseins“ ist, wenn auch die Lehre: „Jeder wirkliche Denktakt ist immer ein Schluß“ dem Wesen des Begriffes und des Urteils Gewalt antut, so ist doch die getroffene Unterscheidung wertvoll. Wir tun in der Tat gut, das „Gotteserlebnis“ von den „Gottgedanken“ und den erlebten Gott vom erdachten Gott zu trennen, so daß verschiedene Gestalten des Gottesbewußtseins angesetzt werden. Jetzt hat es auch keine Schwierigkeit mehr, das „einfache“, „elementare“ Bewußtsein als Anlaß zu werten, der die Erkenntnistätigkeit auslöst, oder als „Quelle“ der Erkenntnis (so Pfennigsdorf, S. 23). Selbst wenn man das unmittelbare Bewußtsein nur als „Stoff“ nimmt, an dem die Erkenntnis „sich erweist“, muß es irgendwelchen starken Erkenntniswert besitzen. Ich schlage daher vor, drei Gestalten des Gottbewußtseins anzuordnen: 1) das Gotteserlebnis, d. i. das unmittelbare Erleben, das der Gläubige in seinem Innern von seinem Gott hat; 2) die Gottvorstellung, wie sie z. B. in den inneren sinnlichen Bildern da ist, die ein Maler von Gott gewonnen hat; 3) den Gottgedanken. Es ist nun auffallend, daß schlichte Gläubige und Gottbegeisterte entweder überhaupt keine Gottvorstellungen in unserm Sinne haben oder, wenn ein Einzelner eine solche einmal in besonderen Augenblicken erlangt, er sie nur ganz vorübergehend hat und daß solche Gottvorstellung von der der Maler und Dichter wesentlich verschieden ist, insofern sie keine sinnliche Anschaulichkeit, keine künstlerische Form besitzt. Wenn Gotterfüllte Gott reden hören, so gehört das mit zum unmittelbaren Gotterlebnis und ist es nicht erst Teil einer Gottvorstellung. Auch das ist auffallend, daß der Gott der Gotterfüllten meist als redend erlebt wird. Das Daimonion des Sokrates darf in dieser Beziehung mit dem Gotteserlebnis verglichen werden.

Die leibhaftigen Künstlervorstellungen sind von dem stets aufs Praktische ausgehenden Gotteserlebnis auch dadurch verschieden, daß jenen an sich keinerlei Wirkung und Wert für das praktische Leben zufällt und daß sie in den Oberschichten des Seelischen bleiben. Wenn Balzac über den Fahrdamm geht, um mit einer seiner Phantasiegestalten zu reden, wenn Dickens im Zimmer mit einer seiner Figuren

<sup>4)</sup> Wie wohl Helmholtz in dieser Frage zu Teichmüller sich verhält?

laut spricht, so hält sich das ganz außerhalb des Bezirkes der Sittlichkeit; ein Gotteserlebnis erfüllt hingegen das Innere des Gläubigen ganz und gar und ergreift vor allem sein sittliches Sein „zutiefst“, wie man zu sagen pflegt. Die Gottvorstellungen können leicht krankhaft werden, während die Gotteserlebnisse der Gläubigen sich mit geistiger Gesundheit ausgezeichnet vertragen, ja sich stets mit Stärke der geistigen Gesundheit und meist mit scharfem, kritischem Sinn gegenüber dem Weltlichen und Niedrigen verbunden zeigen. Wie kraftvoll das Gotteserlebnis der Gläubigen ist, erhellt aus vielen Schilderungen. Gläubige hadern sogar mit ihrem Gott und murren gegen ihn, was sie nicht wagen würden, wenn sie sich gedanklich die Hoheit Gottes klar machten. Wer all seine Sorgen „auf Gott wirft“, wer Gott ganz und gar vertraut, hat gewiß keine der schwächlichen Einbildungen in sich, von denen Descartes sagt, sie seien leicht in ihre Elemente auflösbar.

Pfennigsdorf gibt als das „*proprium*“ des Teichmüllerschen unmittlbareren „Bewußtseins“ an, daß es Stärkegrade habe, als das *proprium* der Teichmüllerschen „Erkenntnis“ aber, daß sie entweder wahr oder falsch sei. Beide *propria* (eigentümlichen Merkmale) seien auf das entgegengesetzte Objekt nicht anwendbar; Empfindungen und Gefühle seien stärker oder schwächer, aber nicht wahr oder falsch, wahre oder falsche Gedanken „hätten keine Grade“. Durch diese Kennzeichnung wird die Unterscheidung „nachdrücklich bestätigt“ (24). Dieser Kennzeichnung, die bei Teichmüller von Platon und Aristoteles angeregt scheint, muß ich zustimmen; denn sie entspricht ganz dem, was ich, ohne Teichmüller zu kennen, rein auf Grund der Selbstbeobachtung, freilich an experimentelle Psychologie anknüpfend, meinerseits stets hervorgehoben habe (Einwendungen, die gegen die Annahme seelischer „Intensitäten“ gemacht wurden, haben kein entscheidendes Gewicht).

Die so gewonnene Einsicht wendet Pfennigsdorf, seinem Führer folgend, zunächst auf das Ichbewußtsein an. In großer Kürze, aber mit viel Glück widerlegt er die Bestimmungen der an Descartes anschließenden Philosophen, die nur auf den formalen Ichgedanken kommen und das durch das Bewußtsein gegebene reale Ich übersehen. Eine Erkenntnis des Ich entstehe erst, wenn wir das einfache, in seiner Einheit gegebene Ichbewußtsein auf die Vielheit und Verschiedenartigkeit seiner Funktionen beziehen und mit dem so erworbenen Gesichtspunkt der „Ichheit“ weiterdenken. Nachdem dann aufgewiesen ist, wie bei dem Ich fort und fort das einfache Ichbewußtsein durch die „erkennende“ Tätigkeit überwuchert und verdeckt

wird, führt Pfennigsdorf im Sinne Teichmüllers aus: Ebenso ist es auch bei dem Gottesbewußtsein. Wir meinen, es nur als Subjekt-Objekt, als Gottes-Vorstellung oder Gottes-Begriff zu haben, weil uns in den Religionen eine Unmenge von Gottesvorstellungen entgegentreten, die sämtlich Produkte der vorstellenden Tätigkeit sind. Aber auch bei dem Blick in das eigene Innere sind es nur bestimmte Vorstellungen und Begriffe von Gott, die wir entweder von außen aufgenommen oder durch eigenes Denken uns gebildet haben. Mit dem Gottesbewußtsein dürfen alle diese Vorstellungen nicht verwechselt werden. Nicht durch gegenständliches Denken haben wir es, es ist als einfaches Bewußtsein „erkenntnislos“. Das Gottesbewußtsein ist dem Menschen mitgegeben, und durch es weiß er sich in seiner Existenz von Gott abhängig und ihm verbunden. Daß es als leer und inhaltslos erscheint, erklärt sich daraus, daß auch es erkenntnislos ist. Aber es kann doch Quelle der Erkenntnis werden, weil es der erkennenden Tätigkeit den Beziehungspunkt gibt, den sie mit anderen Beziehungspunkten wie Furcht und Hoffnung, Tod und Leben, Welt und Natur zusammenordnet (28). Man darf in dieser Darlegung Pfennigsdorfs das Wort „erscheint“ nicht überbetonen; es ist offensichtlich nur eine scheinbare und verhältnismäßige Leerheit und Inhaltlosigkeit gemeint, wahrscheinlich jene schlichte, aber starke Einfachheit, die so viele Gläubige veranlaßt, bei Mystikern nach größerem Reichtum des Inhalts zu suchen und die meisten Gläubigen drängt, einen Kult zu bilden. Pfennigsdorf selbst beschränkt sich nicht auf die hier angeführte an Schleiermacher erinnernde Zeichnung des Inhaltes, sondern zieht auch R. Ottos bekannte Merkmale heran, die mit Hilfe der Religionenvergleiche begründet wurden.

Wenn auch ich den Inhalt des naturgegebenen Gottesbewußtseins „einfach“ nenne, so ist mir dabei nicht der mathematische Punkt oder das philosophische Atom Vorbild, sondern das metaphysische Einfache, das mit der Unspaltbarkeit reiche Kraftwirkung vereinigt. Wiewohl wir denkend Gott als den fassen, von dem wir uns schlechthin abhängig wissen, so kann doch solche begriffliche Zerlegung dem ursprünglichen Inhalt seine Eigenschaft nicht nehmen. Der Gläubige spricht kurz und gut von „seinem Gott“, sagt „O Gott“ u. ä. Es wäre für die Frage nach dem Inhalt des schlichten Gottesbewußtseins fruchtbar, wenn man unter unserem Gesichtspunkt aus sprachlichen Kennzeichen ihn festzustellen versuchte. Dabei müßte die Frage, wie es etwa entstanden sei, ganz beiseite gehalten werden. Ob das psychologische „Experiment“ je in die Lage käme, den Inhalt des schlichten Gottesbewußtseins von

allem Angewachsenen zu befreien, ist mir zwar fraglich, vielleicht könnte man aber doch, auf das Gedächtnis Gläubiger bauend, die wissenschaftliche Aufforderung so gestalten: Sagen Sie mir, was Sie sich zu denken pflegen, wenn Sie betend oder überhaupt andächtig innerlich sprechen: „Mein Gott!“ Wie aber Teichmüller selbst den Inhalt des Gottesbewußtseins näher bestimmt, darüber gibt Pfennigsdorf keinen Aufschluß; hier erhoffen wir von dem Herausgeber des Teichmüllerschen Nachlasses Aufklärungen.

Auf seinem Wege zum Ziele unternimmt Pfennigsdorf, um festzustellen, ob das „Gottesbewußtsein“ ein unmittelbarer Beziehungspunkt für die „Gotteserkenntnis“ ist, eine logische Analyse der „Gottesvorstellungen“ und fragt: Würden die Menschen überhaupt einen Gottesgedanken haben, wenn sie kein Gottesbewußtsein hätten? Um diese Frage zu beantworten nimmt Pfennigsdorf die von Teichmüller vollzogene Prüfung der animistisch-projektiven, der atheistischen, der pantheistischen und der christlichen Auffassung von Gott zur Hand. Unter berechtigter Außerachtlassung des Fetischismus wendet sich Pfennigsdorf der animistischen Religion mit dem Ergebnis zu, daß als grundlegend für die animistische Religion die Manavorstellung anzusehen ist, d. h. die Vorstellung von einer geheimnisvollen übernatürlichen Ursache von Erscheinungen, die schwer erklärlich sind oder in das Menschenleben tief eingreifen, von einer übernatürlichen Kraft, die jedoch nur bestimmten Tieren und Menschen, Seelen (auch Verstorbener), nicht allen Wesen eigen ist (dies mit Söderblom). Da die Träger des Mana, die einzelnen Tiere, Medizinmänner, Priester, Richter u. s. w., wechseln, der Glaube an das Mana aber bleibt, folgert Pfennigsdorf, die Manavorstellung habe in einem unmittelbaren Bewußtsein, sozusagen im Bewußtsein von einer übermenschlichen Macht und einer Bindung an sie ihren Grund. Gegen Feuerbachs humanistische Göttertheorie wird Teichmüllers Lehre von der Furcht als Eröffnerin einer rohen Theologie gekehrt, dabei aber betont, daß Teichmüller keineswegs die Religion als bloße Frucht der Furcht deute, und in der Furcht selbst die Anerkennung der Realität Gottes, d. h. der alles bestimmenden Macht gesehen. Am Atheismus zeigt der Verfasser, daß diese Richtung ihr Leben von der Kritik an den Gottesvorstellungen hat, also von solchen bezieht, daß ihre Kritik nicht gegenüber dem wahren Christentum, dessen Fundament die Erkenntnis der göttlichen Liebe ist, sondern nur gegenüber unreinen projektiven Elementen berechtigt ist und daß die Atheisten ihrer Sache nicht sicher sind, auch nicht sicher sein können. Den Pantheismus, der das Ich durch dessen Versenkung

ins All oder in ein Kunstwerk der Selbstvergessenheit zu überliefern pflegt, vermag Pfnenningsdorf nur als Narkotikum zu werten, das die über unsere eigenen Funktionen weit hinausweisenden Funktionen, nämlich das Gewissen und das Gottesbewußtsein, einschläfert. Das Christentum habe Teichmüller als die absolute Religion erwiesen; wenn es als solche noch nicht klar erkannt sei, so sei daran die Einmischung unterchristlicher, heidnischer und jüdischer Elemente schuld. Teichmüller erblicke in Christus nicht nur den Stifter des Christentums, sondern auch den in der Geschichte erschienenen Sohn Gottes, „an dessen Person wir unser ganzes Leben knüpfen“.

Zur näheren Erläuterung der Teichmüllerschen Auffassung widerlegt Pfnenningsdorf R. Ottos Begriff des „Heiligen“ als des eigentlich „Numinosen“; der Hauptfehler Ottos sei, daß er Elemente der unteren Stufe der Religion zur Beurteilung der christlichen Glaubenshaltung benutze.

Teichmüller selbst faßt seinen Gottesbeweis so: „Zieht man von den Gottesgedanken alles ab, was aus anderen Erkenntnisquellen, also aus unseren Sinnen, Gefühlen, Affekten, Schlüssen stammt, dann bleibt immer noch ein Etwas übrig, das in dem Zusammenhang aller übrigen Wesen und Erscheinungen nicht vorkommt und doch von einer völlig anderen Seite her alle Wesen, Funktionen und Erscheinungen bedingt und sich selbst im Bewußtsein bekundet“. „Daß diese Vorstellung Gottes überall in der Menschheit zu finden ist, kann als unbestrittene Tatsache gelten, und es ist für diese Tatsache völlig einerlei, ob irgendwo verachtete rohe Völker oder halbgebildete Atheisten sich als Blinde unter Sehenden ausweisen sollten, da solchê Ausnahmen nur die Regel desto kräftiger zu Gemüte führen. Wird diese Tatsache aber anerkannt, so folgt ohne Gnade der apodiktische Schlußsatz, daß Gott da sein müsse. Die höchste Instanz für Zuerkennung von Dasein ist das im Bewußtsein auftretende Dasein selbst und das Gottesbewußtsein ist da, ist historische Tatsache. Der Gegenstand ist schlechthin gegeben, ebenso wie die Farbe gegeben ist, wenn sie gesehen wird, und nur ungeschulte Köpfe können träumen, daß sie durch logisches, naturwissenschaftliches oder historisches Râsonnement sich eines solchen Gegenstandes zu entledigen vermöchten, wie taube Leute, welche sich über den Genuß der Musik ärgern, der anderen beschieden ist, ihnen aber als schwindelhaftes Treiben mit etwas Nichtexistierendem vorkommt“. Der kritische Gottesbeweis sagt: Mit dem Dasein des Gottesbewußtseins ist das Dasein Gottes ohne weiteres gegeben, da das Bewußtsein überall die Quelle des Seins ist (46). Er nennt sich „semiotisch“,

insofern er das Bewußtsein nur als ein Zeichen (Sema)<sup>5)</sup> für einen Gegenstand nimmt, der nie als solcher „erkannt“ werden kann, da er nicht als Teil zur Erkenntnistätigkeit gehört, sondern als ein außerhalb der Erkenntnisfunktion liegendes Element durch ein unmittelbares Bewußtsein gegeben sein muß, wie das entsprechend beim Bewußtsein von Farben, Tönen, Affekten und Gefühlen der Fall ist. Zur semiotischen Erkenntnis steht in Gegensatz die „spezifische“, deren Gegenstand selbst Erkenntnis ist wie z. B. die Zahlen, Kategorien, Schlüsse (10), die von der Erkenntnis hervorgebracht werden.

Gegenüber dem „unkritischen Kritizismus“ Kants besteht nach Pfennigsdorf Teichmüllers Bedeutung darin, daß er den Begriff des Seins einer eindringenden kritischen Untersuchung unterwerfe und, statt vom Dualismus zwischen Denken und Sein auszugehen wie die idealistischen und pantheistischen Denker, die wirklich kritische Frage aufwerfe, wie es denn zu einem solchen Gegensatz überhaupt komme. Die Antwort Teichmüllers geht dahin, daß das Ich die äußere Welt der Erscheinungen auf Grund seiner Anlagen forme und als seiend von sich selbst unterscheide. Möglich sei das aber nur, weil das Ich sich selbst als das wirklich Seiende habe und kenne. Das Ich ist der „Prototyp des Substanzbegriffs“. Weil sich das Ich in jenen perspektivischen Erscheinungen mitdenkt, stellt es sie als wirklich vor. Bei diesem wirklichen Ich, das durch unmittelbares Bewußtsein jedem bekannt und gegeben sei, habe die kritische Untersuchung des Seinsbegriffs zu beginnen, nicht bei dem sich selbst denkenden Ich, das als Subjekt-Objekt bloßer Gedanke sei. Die Unterscheidung von Bewußtsein und Erkenntnis befähige Teichmüller, neben dem ideellen (begrifflichen Sein) noch zwei andere Arten des Seins, das reale Sein der Akte und das substantiale Sein des Ich zu unterscheiden. Das Sein des Ich sei also nicht von den äußeren Erscheinungen her zu bestimmen, sondern das Sein der Dinge werde in Analogie mit dem Ich erschlossen. Das Ich stehe nun aber nicht isoliert in der Welt, sondern sei durch das Gottesbewußtsein umfaßt und in das Ganze der Welt eingeordnet. Das Sein Gottes bekunde sich dem

---

<sup>5)</sup> Teichmüller, der philologisch gut geschult war, scheint das altgriechische *σημειωτικός* herangenommen zu haben. Im *Thesaurus Linguae Graecae* konnte er Porphyrios' schöne Forderung finden: „Ἰστοῦ πολλῶν ἔδντως φιλόσοφος καὶ σημειωτικός“ und ebenda die Kennzeichnung der *σημειωτικῆ*: Pars est medicinae, signorum omnium differentias et vires expendens, ad quam tum omnium signorum contemplatio pertinet, tum eorum maxime, quibus per morbos et praeterita investigantur et praesentia cognoscuntur atque futura praevidentur, sicut ab Hippocr. proditum est etc.

Ich als das schlechthin Uebergeordnete, „Ganz andere“, eben in dem Gottesbewußtsein.

Durch Pfennigsdorfs liebevolle Darstellung wird dem Philosophen von heute einer der beachtenswertesten Versuche von Religionsphilosophie mit solchem Nachdruck bekanntgegeben, daß man in Zukunft die Stimme Teichmüllers nicht mehr ungehört verhallen lassen darf, wie dies bisher meist geschehen ist. Teichmüller war, wenn überhaupt, so fast nur als geistvoller und scharfsinniger Historiker der Philosophie geschätzt. In Traugott Konstantin Oesterreichs Bearbeitung des vierten Ueberwegbandes<sup>6)</sup> ist zwar bereits die Vernachlässigung des Denkers kurz gerügt, seine Lehre kurz aufgewiesen und seine geschichtliche Stellung so bestimmt worden: „Mehr als ihm selbst bewußt war, ist er Fortsetzer von Leibniz und Lotze gewesen“. Mit der Trennung von Bewußtsein und Erkennen nehme er wie durch seine Ichphilosophie neuere Lehren von Lipps, Loßkij, Oesterreich u. a. vorweg. Vielfach abhängig von ihm sei der russische Philosoph Koslow. Nach Oesterreich<sup>7)</sup> haben sich über Teichmüller geäußert Fil. Masci (Neapel), W. Lutoslawski, T. R. Hanne (Teichmüllers Freund), Ad. Müller, Wlad. M. Radovanović und Laas (der Positivist). Das „Philosophische Jahrbuch“ brachte einen kurzen Nachruf (I 1888, 485) und aus E. Rolfes scharfer Feder eine Widerlegung der Ansicht Teichmüllers, als habe Platon nicht die individuelle Unsterblichkeit der Menschenseele gelehrt, sondern im „Phaidon“ nur einen Mythos gegeben und nur die Ewigkeit der Idee zeigen wollen (XII 1899, 280 f.), daneben auch knappste Auszüge aus Ad. Müllers Zeitschrift-Aufsätzen (XIII 1900, 326, 327; XIV 1901, 104). Der Einwirkung Teichmüllers auf Nietzsches Perspektivismus ging Herm. Nohl, seinem Einfluß auf Nietzsches Lebensphilosophie Erich Hocks (in einer Baseler Dissertation von 1914) nach<sup>8)</sup>. Eine Arbeit von Schabad ist noch ungedruckt.

Den lebhaftesten Vorstoß zugunsten Teichmüllers hat Wladimir Szykarski begonnen, und zwar sowohl durch gründliche und aufschlußreiche „Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers“, betitelt *Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang* (Kaunas 1938) und durch eine trefflich darstellende Zusammenfassung seiner personalistischen Seinslehre in den „Blättern für deutsche Philosophie“ (IX 1935, 174–193) als durch Vorträge (so an der Berliner Uni-

<sup>6)</sup> Berlin 1923, S. 341 f.

<sup>7)</sup> 709 f.

<sup>8)</sup> Szykarski, *Teichmüllers philosophische Entwicklung*, 92.



versität 1938 und in der Bonner „Philosophischen Gesellschaft“ (1939)<sup>9)</sup> unternommen.

Nach Szykarskis Darstellung hat für Teichmüller die semiotische Erkenntnis in der koordinierenden Tätigkeit des Ichs ihren Grund und hebt nur das Christentum, das zuerst zum wahren Wesen der Dinge vorgedrungen ist, die pantheistische Apotheose des Menschen nach seiner handelnden, fühlenden und erkennenden Funktion auf, verläßt den Pfad der perspektivistischen Weltbetrachtung, die vom Ich aus zu den perspektivistischen Auffassungsformen Raum, Zeit und Bewegung führt, setzt die Person oder das Ich als das einzige wahre Sein und offenbart einen wirklichen, persönlichen Gott, nicht eine Idee gleich Nichts. Das einzelne Ich ist ihm ein unersetzbares Glied der gesamten Wirklichkeit, welche in die feste historische Ordnung der Vorsehung eingeschlossen ist, die den Faden vom Anfang bis zum Ende in der Hand behält<sup>10)</sup>. Daß Szykarski als Philosoph und ausgezeichnete Kenner der klassischen Philologie sich für Teichmüller einsetzt, ist nicht minder hoch zu bewerten als der Umstand, daß ein so hervorragender Vertreter der praktischen Theologie wie Pfennigsdorf in der Philosophie des Dorpaters eine kraftvoll tragende Stütze seiner Theologie erblickt. Szykarski hat nicht nur über die Philosophen des Altertums, sondern auch über die der patristischen und mittelalterlichen Zeit wie über die der Neuzeit ein so gesundes, unbestechliches und zutreffendes Urteil, daß seine Abstimmung alle Aufmerksamkeit verdient.

Es entsteht nun die Frage, wie dieser Daß-Beweis (Teichmüller scheidet mit Aristoteles scharf das „Daß“ und das „Was“ und das Wesen, wobei das Was anscheinend die Qualität bedeutet) sich zu den kausalen Gottesbeweisen verhält. Zunächst ist zu beachten, daß Teichmüller von seinen philosophischen Anfängen an bis zum Ende Leibniz tief verpflichtet war. Dafür gibt Wladimir Szykarski in dem aufschlußreichen Buch *Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang* deutliche Beweise<sup>11)</sup>. Ja, er verleiht Teichmüller den Ehrentitel: „Der größte Nachfolger von Leibniz“<sup>12)</sup>. Ein echter Leibnizianer hätte aber jede Beeinflussung einer nicht-göttlichen Substanz durch eine andere nicht-göttliche ablehnen müssen. In der Frage nach der Realität des Raumes hält sich Teichmüller mehr auf

<sup>9)</sup> In beiden Fällen wohnten auch akademische Vertreter der Philosophie bei und war der Eindruck groß. In Bonn sprachen neben Szykarski noch Pfennigsdorf und der Verfasser.

<sup>10)</sup> *Teichmüllers personalistische Seinslehre*, 174 ff., bes. 190–193.

<sup>11)</sup> Szykarski, a. a. O. S. 9, 19, 26–29, 33, 54 f.

<sup>12)</sup> Ebenda S. 29.

der Seite Lotzes als auf der Trendelenburgs, und Lotze hatte die Frage, ob der (subjektive) Raum nicht etwas an den Dingen adäquat ausdrücke, in partem negativam beantwortet, während Trendelenburg Raum und Zeit sowohl für objektiv wie für subjektiv gehalten hatte<sup>13)</sup>. Das Wort „ausdrücke“, das Teichmüller übernimmt, gibt wohl den Schlüssel für den Sinn seines Wortes „Semeion“; es scheint da trotz all seiner Feindschaft gegen Spinoza die Nachwirkung einer Fachbezeichnung dieses hierin von Nikolaus von Kues angeregten Denkers vorzuliegen. Möglicherweise aber war Teichmüller zuerst von Herbarts „Schein-Sein-Theorie“ geleitet: „So viel Schein, so viel Hindeutung auf ein Sein“; in einer seiner Doktorthesen hatte Teichmüller dafür gestimmt, Herbart unter die ersten führenden Philosophen aller Zeiten aufzunehmen<sup>14)</sup>, und bei allen Aussetzungen, die der neuere Denker später an Herbarts System zu machen hat<sup>15)</sup>, erkennt er doch an, daß Herbart dem produktiven Geistesleben durch seine reinen sittlichen und ästhetischen Geschmacksurteile und durch seine Annahme einer spekulativen und schöpferischen Tat, die aus der Erfahrung Widersprüche wegschaffe und den reinen Begriff des Seins finde, eine Stelle offen gelassen habe<sup>16)</sup>.

Wie dem aber auch sei, eine Beeinflussung des wirklichen Ich durch Gott kann kein Leibnizianer leugnen. Vielleicht darf man volkstümlich Teichmüllers Gedanken so wiedergeben: Durch das natürliche Gottesbewußtsein gibt uns Gott ein Zeichen, daß er wirklich ist. Darin wäre aber die Annahme eines Kausalverhältnisses, wenn auch eines besonderen, zwischen Gott und Ich enthalten, insofern ein Zeichen, wenn es nicht durch bloße Aehnlichkeit an etwas anderes erinnert, immer als Wirkung aufzufassen ist, wie in dem Schulbeispiel „Rauch als Zeichen für Feuer“. Kausal ist auch der Ausdruck: „Das Sein Gottes bekundet sich dem Ich“ zu nehmen. So läge doch ein Kausalschluß vor, wenn auch ein besonderer. Und in der Tat nennt Teichmüller den Gegensatz zu seinem „semiotischen“ Gottesbeweis nicht „kausal“, sondern „spezifisch“. Ist unsere Deutung richtig, so setzt damit Teichmüller die Allgegenwart Gottes voraus. Zu dem Gesagten stimmt die von Teichmüller gezogene Analogie zwischen dem Gottesbewußtsein und dem Bewußtsein von Farben und Tönen. Das Bewußtsein von solchen Inhalten weist offensichtlich nach Teichmüller semiotisch auf äußere Dinge hin und führt dann in der „Erkenntnis“ zu Schlüssen auf solche. Die neuartige, geistvolle Deutung, die Teichmüller den Impersonalisten gibt, scheint mir für solche Auslegung zu sprechen.

<sup>13)</sup> Ebd. 89 vgl. 87. — <sup>14)</sup> Ebd. 31. — <sup>15)</sup> Ebd. 63 ff. — <sup>16)</sup> Ebd. 65.

Von den dem Bewußtsein der Sinnesqualitäten zugrunde liegenden Dingen trennt aber Teichmüller das göttliche Sein durch eine doppelte Mauer: Einmal steht es zum substantialen Sein des wirklichen Ich in einem engen Verhältnis und sodann wird es als das „Ganz andere“ gekennzeichnet, ein Ausdruck, der, nebenbei bemerkt, ein Zeichen durch Aehnlichkeit ausschließt. Den Satz: Das Bewußtsein ist die Quelle des (wirklichen) Seins darf ich vielleicht so in ein anderes Deutsch hinüberschreiben: Aus dem Bewußtsein müssen wir das wirkliche Sein dessen, was im Inhalt des Bewusstseins liegt, denkend erheben. Wie wir das substantiale Sein dessen, was im Ichbewußtsein liegt, erheben, so erheben wir denkend (mit Sicherheit und notwendig) das wirkliche Sein dessen, was im Gottesbewußtsein enthalten ist. Wer das nicht tut, muß irgendwie den Inhalt des Gottesbewußtseins vergewaltigen, diesen entweder durch anderes überschütten (z. B. durch die Merkmale des Stofflichen wie in der Gleichung Gott = Stoffwelt oder durch sinnliche Leidenschaft), oder den Versuch machen, ihn gänzlich zu unterdrücken, wie das der Skeptiker und Positivist tun. In Augenblicken der Not kommt der unterdrückte Inhalt oft wieder zu Tage. In einer seiner böartigen kleinen Erzählungen hat Thomas Mann einst das Emporkommen des Gottesbewußtseins in höchster Lebensnot an einem Adeligen lächerlich gemacht und die verstockte Unterdrückung fast heldenmütig hingestellt. Er scheint da von einer ebenso böartigen Erzählung Prosper Merimées beeinflusst zu sein, der von zwei verschiedenen „Helden“ den einen im Anblick des Todes kleinmütig und feige werden, den andern aber großartig in der Gottesfeindschaft ausharren ließ. Aber die beiden Schriftsteller selbst wagen kaum eine entschiedene Stellung einzunehmen.

Wenn unsere Auffassung des semiotischen Gottesbeweises das Richtige trifft, so hätte sich Teichmüller zwar nicht von Leibniz' Leugnung der natürlichen Einflüsse entfernt, aber doch etwas gelehrt, was sich bei Leibniz nicht findet. Mag auch Berkeley mit seiner Lehre, daß das Ich das wirkliche Sein nicht-göttlicher anderer Geister an gewissen Zeichen erkennt, etwas Verwandtes haben, so scheint doch Teichmüller unabhängig von diesem auf seine Theorie gekommen zu sein. Der Gottesbeweis Berkeleys geht ganz anders vor: Er schließt von der strengen Gesetzmäßigkeit in der Empfindungswelt auf einen Gesetzgeber. Beachtenswert ist die Wendung Pfennigsdorfs, das Ich erweise sich als „von dem Sein Gottes getragen“ (47). Aber unklar bleibt mir der Satz, das Ich werde durch das Gottesbewußtsein „umfaßt“ und in das Ganze der Welt eingeordnet (47).

Noch klarer wird Teichmüllers Haltung, wenn wir, Szykarski<sup>17)</sup> folgend, seine Seinslehre von der idealistischen Erkenntnislehre des 19. Jahrhunderts her zu verstehen suchen. Diese führe alles im Bewußtsein Gegebene auf die Erkenntniselemente zurück und betrachte alle unsere Lebenstätigkeiten als Erzeugnisse der Erkenntnisfunktion. Hier, an dem entscheidenden Punkte, wo der gesamte weitverzweigte Baum des Lebens auf den idealistischen Stamm aufgepfropft sei, setze Teichmüller seine Axt an. In der Scheidung des ursprünglich und unvermittelt im Bewußtsein Gegebenen von der sich erst in seinen Tatsachen bestätigenden Erkenntnis bestehe die Großtat Teichmüllers, durch die er dem philosophischen Denken einen völlig neuen Ausgangspunkt gewinne. Michael Schabad, der Verfasser des besten Werkes über unsern Denker, einer noch nicht gedruckten Baseler Dissertation (von 1932), habe statt „Bewußtsein“ einen Ausdruck, der sowohl Unbewußtes wie Bewußtes unter sich befaßt, den Namen „urständiges Selbsterleben der Seele“, der russische Teichmüllerianer Koslow das Wort „unmittelbare Offenbarung der Seele“ vorgeschlagen. Szykarski selbst sagt kürzer und besser „urständiges Erleben“<sup>18)</sup>. „Erleben“ empfiehlt sich zudem deshalb, weil es auch von anderen neueren Denkern, und gerade von Theologen, gebraucht wird, „Bewußtsein“ aber, wie dem Wortlaut so auch seiner Bedeutungsgeschichte nach, von Anfang an bis auf die neuere Zeit mit dem Begriff des Wissens innig verbunden ist. Durch die Merkmale: 1) völlig beziehungslos und ohne Hinblick auf anderes, 2) ungegenständlich, 3) verschiedenster Stärkegrade fähig ist nach Szykarski das urständige Erleben von dem „Erkennen“, das wie das Wissen dem Denkvermögen zugehöre, deutlich abgehoben. Diese Entgegensetzung hat vieles für sich. Sie hat sich mir in der Trennung von Inhalt und Gegenstand des Bewußtseins, von bloß zuständigem und von gegenständlichem Bewußtsein ergeben. Nur unterscheide ich die Kraftunterschiede im Erleben des Wollens von den Stärkeunterschieden im Erleben der Empfindungen, Vorstellungen, Triebakte und Gefühle. Ferner nehme ich auch ein Erleben des Denkens an und sind mir die Inhalte des Erlebten zwar beziehungslos, auch „elementar“, aber nicht „einfach“. Ein „Element“, worunter ich etwas verstehe, das in das Gebilde eines Ganzen miteingeht, kann zusammengesetzt sein; für die Annahme eines „Elementes“ genügt es, daß seine Annahme mir dies Bestehen eines Ganzen erklären hilft, was auch auf zusammengesetzte Teile zutrifft. Tatsächlich sind auch alle

<sup>17)</sup> Blätter für deutsche Philosophie IX, 1935, 179 ff.

<sup>18)</sup> „Blätter für deutsche Philosophie“ IX, S. 181 f.

unmittelbaren Erlebnisinhalte irgendwie zerlegbar. Das lehrte, soviel ich weiß, Benno Erdmann, das lehrt jedes Eingehen auf die Erlebnisse der Sinneswahrnehmungen und auf den Begriff der „Empfindung“, wie zwar nicht zuerst, aber mit größtem Erfolg die Ganzheitspsychologie gezeigt hat, das ergeben alle Zergliederungen unserer erlebten Vorstellungen, Triebakte, Gefühle, Willensakte. Indes stehen meine Auffassungen der Uebereinstimmung mit Teichmüllers Grundunterscheidung nicht im Wege. Selbst meine Annahme eines nichtbeziehenden Denkens hebt den Wert der Teichmüllerschen Unterscheidung zwischen einem beziehenden und nicht beziehenden Verhalten (der Seele) nicht auf. Wertvoll ist ferner die Lehre, daß das beziehende Denken immer von den im unmittelbaren Erleben gegebenen Inhalten als seinem Stoff abhängig ist; damit hat sie einerseits eine Verwandtschaft zu Kants Lehre, daß die wissenschaftliche Erkenntnis niemals das Gebiet der möglichen Erfahrung überschreiten dürfe, andererseits aber trennt sie damit ihre Wege entschieden von Kants Einschränkung, daß die wissenschaftliche Erkenntnis nur das engere Gebiet der sinnlichen Erfahrung bearbeiten dürfe. Fördernd ist auch der Satz, daß die Erlebnisinhalte niemals von den Denkinhalten „abhängig“ werden, insofern die Erlebnisinhalte auch bestehen können, ohne von der beziehenden Denktätigkeit in ihr „Koordinatensystem“ eingeordnet zu werden. Gut ist ferner die Kennzeichnung des der beziehenden Denktätigkeit vorausgehenden Gebietes als prologisch („vorlogisch“), womit der so mißverständliche und ungeheuer verhängnisvolle Ausdruck „unvernünftig“ ferngehalten und die Gefahr vermieden wird, die der übertreibende Voluntarismus und Emotionalismus heraufbeschworen haben und die in Bergsons wie in Klages' Kampf gegen den „Verstand“ eine unheilvolle Auswirkung erfuhr. Nur möchte ich den Gegensatz zwischen Urerlebnis und beziehendem Denken nicht auf die Spitze getrieben wissen; wenn die mit gedanklichen Unterscheidungen einsetzende und dann beziehende Denktätigkeit richtig urteilen soll, dann müssen die Inhalte der Urerlebnisse der unsinnlich anschauenden Denktätigkeit die Möglichkeit bieten, die wirklichkeitstreffenden Beziehungspunkte zu finden, sowohl in den Sinneswahrnehmungen und in den Vorstellungen als in den Triebakten, Gefühlen und Willensakten. Das Denken muß in das Sosein solcher Erlebnisse hineinblicken können, ohne daß aus dem Hineinblicken schon ein Hinwegblicken oder „Hinblicken auf ein anderes“ wird. Erst indem das Denken die Erlebnisinhalte „objektiviert“ oder vergegenständlicht, mit Hilfe des unmittelbaren Gedächtnisses gleichsam vor das Ich hinstellt („vorstellig macht“), werden sie zu

Beziehungsgegenständen. Nur von jenem Hineinblicken des intuitiven Denkens in die Fühlens- und Wollenserlebnisse kann „Gewißheit“ in die Erzeugnisse des beziehenden Denkens kommen. Ein „Stoff“, der der Natur der ordnenden Kraft ganz fremdartig gegenübersteht, kann kein wirklichkeitsechtes „System“ erzeugen helfen. Der Natur des Denkens ist am verwandtesten das an sich ebenfalls geistige Wollen, daher wir stets unsere Absichten so klar und deutlich erkennen und den inneren Sinn von Kulturerzeugnissen so leicht erfassen. Etwas weiter stehen von dem Denken schon die Gefühle und Triebakte ab; daher das Ueberraschende der Leidenschaftsausbrüche, die Dunkelheit der Triebakte. Entfernter in anderer Richtung sind von dem Denken die Sinneswahrnehmungen und (sinnlichen) Vorstellungen, daher z. B. verlegen wir ihre Gegenstände nach außen.

Ich fürchte nicht, daß meine Auffassung des Verhältnisses zwischen Denken und Urerlebnissen Szykarskis Vorwurf treffen kann, den er dem Idealismus macht. Dieser gehe, sagt er, von den dogmatisch hypostasierten Denkgebilden aus und schreibe ihnen allein volle Selbstgewißheit zu. Ich aber mache nicht Denkgebilde zu Ausgangspunkten des beziehenden Denkens, sondern intuitive Einsichten des Denkens in die Inhalte der Urerlebnisse.

Wichtig für das Verständnis der Teichmüllerschen Gotteslehre ist weiterhin die Art, wie er den Seinsbegriff gewinnt. Er unterscheidet zunächst von den Beziehungspunkten die Gesichtspunkte und die Beziehungsformen, auf die das Denken, auf die Beziehungspunkte hinblickend, kommt. Sondert man die Beziehungspunkte aus den Beziehungseinheiten, in denen man sie vorfindet, so erhalten wir drei verschiedene Gebiete, die zum Reich des beziehungslosen Bewußtseins gehören: 1. das unmittelbare singuläre Ich; 2. das Bewußtsein der Tätigkeiten oder Zustände des Ich (z. B. „sehen“, „hören“); 3. die Empfindungs- und Gefühlsinhalte (z. B. „grün“ aus der Beziehungseinheit „Ich sehe grün“, „sanft“ aus „Ich höre sanfte Musik“). Die Dreiteilung der Beziehungspunkte wiederholt sich im Bereich der Beziehungsformen.

Das Nähere über diese neuartigen und reizvollen Auffassungen berührt uns wohl weniger. Um ganz klar zu sehen, muß man indes erst die von Szykarski angekündigte Veröffentlichung der *Logik und Kategorienlehre* Teichmüllers<sup>19)</sup> abwarten.

Alles in allem genommen ist der semiotische Gottesbeweis durchaus imstande, zu zeigen, daß Religion zu den wesentlichen Eigenschaften des Menschentums gehört. Das wäre zutreffend, auch wenn

<sup>19)</sup> S. „Blätter für die deutsche Philosophie“ a. a. O., 192.

die Tiere Religion besäßen; denn auch Sinnesfähigkeit, die wir mit dem Tiere teilen, zählt zu den wesentlichen Eigenschaften des Menschen. Aber wir müssen die Religion gleich der Vernunft, dem Willen und der schaffenden Bildkraft für ein Adelsmerkmal des Menschen als solchen halten. Denn wer Tieren Religion zubilligt, dichtet wie der kindliche Clemens Brentano oder der unkindliche Kipling, der die schon von Plutarch leichtgläubig übernommene Sage von den heiligen Elefantentänzen in einem seiner Dschungelbücher so glaubhaft macht, daß neuzeitliche Gemüter gerne darauf hereinfließen. Wenn aber Religion zum Wesen des Menschen gehört, so kann sie auch ebenso wenig wie das Kunstschaffen, wie die Wissenschaft und wie die Sittlichkeit je ganz aus der Menschheit verloren gehen. Die Behauptung, daß es irgendwo ein Völkchen gegeben habe, das religionslos gewesen sei, hat dieser sicheren Erkenntnis gegenüber nichts zu bedeuten. So gut es in Diebesgesellschaften und Räuber- oder Gangsterbanden eine Entstehung und Tradition vorwiegender Unsittlichkeit gibt, so gut kann auch einmal in einer minderwertigen Menschengruppe so etwas wie Atheismus entstanden sein. Und hat man je, als man den Atheismus bestimmter „Völker“ „feststellte“, alle Volksglieder gefragt? Könnte es mitten unter Atheisten nicht auch Theisten geben? Der sog. Atheismus so zahlreicher Gebildeter ist anders zu beurteilen; um ihn richtig zu verstehen, bedürfte es eines genauen Eingehens auf die Seelenverhältnisse aller Einzelnen, vorsichtiger Gruppierung und guter geistesgeschichtlicher Kenntnisse. In irgendeiner Beziehung ist der gebildete Atheist stets eine Ausnahme oder eine bloß zeitgeschichtlich bedingte Erscheinung. Alle geistig hochgestiegenen Völker jedenfalls waren religiös und sie hatten eine besonders innige Religiosität in den Zeiten des Aufstiegs. Das Umsichgreifen von Religionsfremdheit in einem Volke ging bisher immer den Anfängen eines starken geistigen Verfalls voraus. Wenn im alten Rom der Kaiserzeit der geistige Verfall nicht so sichtbar wird, wie z. B. in Athen und Korinth, so ist zu bedenken, daß der religiöse Skeptizismus in Rom nicht sehr ausgebreitet war, daß der stoische Materialismus mit starker Religiosität eigener Art eng verschmolzen war und daß auch der Hedonismus der Epikureer zwar ohne Folgerichtigkeit, aber doch tatsächlich die Pflege begeisterter Götterverehrung und der Verehrung göttlicher Geisteshelden für notwendig hielt. Roms Völkerkraft starb an der mehr und mehr einsetzenden Uneinheitlichkeit, Schwammigkeit und Lässigkeit der Religionsgestaltung, die alle möglichen Göttervorstellungen aufnahm, an der damals oft genug beklagten Scheu vor Nachkommen, an der Ent-

artung der Philosophenschulen, denen selbst der Neuplatonismus keinen nachhaltigen Auftrieb mehr geben konnte, an sittlichen Perversitäten und Freizügigkeiten, von denen auch Funde in ehemaligen Militärstationen Kunde geben, an ästhetischer Formschwäche und Geschmacklosigkeit und an Mangel höherer Ideen, denen die einseitige Leidenschaft fürs Praktische und Technische entgegenstand. Wissenschaft und Kunst gingen immer mehr zurück. War es im griechischen Geistesgebiet zur Hellenistenzeit anders?

Die geschichtliche Würdigung des Teichmüllerschen Gottesbeweises wird sich dem Urteile kaum verschließen können, daß da ein Mann spricht, der das Leben wirklich ernst nimmt und dem es um die wichtigsten Anliegen der Menschheit geht. Mit den Plattheiten und Unklarheiten der Materialisten und Positivisten seiner Zeit wird man seine wohlerwogenen, feinen und scharfäugigen Gedanken nicht in Vergleich bringen wollen. Unter den nichtscholastischen Denkern des 19. Jahrhunderts aber ragt er durch erfolgreiches Streben nach neuer Ergründung der Wahrheit hervor. Oesterreich versetzt ihn in die Gruppe der Lotze verwandten Denker hinein; dadurch gerät Teichmüller in die Nachbarschaft Julius Bergmanns<sup>20)</sup>, der doch von ganz anderer Art ist, obschon auch er Leibniz nahe steht. Wie wenig Lotze für Teichmüller bedeutet, hat Szykarski in der Zeichnung des philosophischen Entwicklungsganges bewiesen. Da Oesterreich sonst so großen Nachdruck auf die Stellung der Philosophen zur Religion legt, ist es verwunderlich, daß er Teichmüller nicht in eine Reihe von Religionsphilosophen christlicher Prägung einordnet. Denn auch das Schülerverhältnis des Braunschweigers zu Trendelenburg berechtigt nicht, den Systematiker Teichmüller einfach nur als Schüler Trendelenburgs zu nehmen; auch darüber hat Szykarski uns die Augen geöffnet. Man würde Teichmüller besser mit anderen zu einer Gruppe theistischer Denker zusammenfassen oder eine Gruppe personalistischer Philosophen bilden. Im ersten Falle würde man eine überraschende Anzahl von Männern finden und dabei mannigfache Prägungen verschiedener Art. Personalisten erhält man weniger, wenn man den Begriff streng nimmt; aber auch da kann man Ueberraschungen erleben. Man denke an L. William Sterns etwas grobfelligen Personalismus, der von Teichmüllers feinnervigem Personalismus nicht abhängig ist.

<sup>20)</sup> Ueber sein Leben unterrichtet „Das Blatt des Landfermann-Bundes E.V.“ Duisburg 1937, Nr. 43 (Gymnasium) S. 2 (Der Verfasser ist M. Wiesenthal).