

DER EXISTENTIALISMUS - EIN NEUER GLAUBE

Von Jakob H o m m e s

Inhaltsübersicht

Einleitung.

- I. Die theoretischen Grundlehren des Existentialismus: die „Gleichschaltung“ der Wirklichkeit durch den Menschen.
 1. Die existentialistischen Grundbegriffe,
 2. Die existentialistische Grundhaltung,
 - a) im Existentialismus überhaupt,
 - b) in der Existentialphilosophie,
 - c) im christlich-theologischen Existentialismus.
- II. Der Existentialismus als gnostischer „Glaube“ an die Gemeinschaft.
 1. Der Sinn der Existenz als menschlicher Eigenmächtigkeit.
 2. Die gnostische Philosophie des Herzens als eine Art kirchenstaatlicher Sozialismus.
 3. Der antitheistische Finitismus der Existentialphilosophie.
 4. Der vermeintliche Ausweg des christlich-theologischen Existentialismus.
- III. Die neusozialistischen Folgerungen des existentialistischen Glaubens.
 1. Existenz als Entpersonalisierung des Menschen.
 2. Das eigentümliche Wesen der existentialistischen „Liebe“.
 - a) In der Existenz hört das Herz von den anderen nur sich selbst.
 - b) Das existenzialisierte Leben als „ein einziges Individuum“.
 - c) Die existentialistische Aufhebung der wechselseitigen Gemeinschaft.
 3. Der existentialistische „Glaube“ als radikalisierte Sozialismus.
 - a) Der formalistische Monismus des Existentialismus als „Umwertung aller Werte“.
 - b) Der neusozialistische Charakter des existentialistischen Monismus.
 4. Das zerstörerische Wesen des existentialistischen „Glaubens“.
 5. Verchristlichung des existentialistischen „Glaubens“?

Einleitung

Wir können den Existentialismus, diese allgemeine Grundform des Denkens unserer Zeit und der in ihr sich durchsetzenden Gesellschaftsidee und Weltanschauung, gar nicht ernst genug nehmen. In ihm tritt nicht, wie viele meinen, irgendeine neue höchst abstrakte Philosophie auf, die von der Menge doch nicht verstanden werde und von deren Durchdringung man sich daher entbinden könne. Die Menge der Studenten an den Hochschulen jedenfalls horcht auf, wenn von diesen Dingen die Rede ist, und wenn sie auch viele Einzelheiten derselben nicht versteht: eines hört sie deutlich aus allem heraus, und dieses Eine und Wesentliche des E. versteht sie deshalb so gut, weil es ihrem eigenen Lebensgefühl und tatsächlichen Menschenbild den gedanklichen Ausdruck gibt.

Im E. haben wir nichts Geringeres vor uns als die „Theologie“ jenes neuen „Glaubens“, der vor unseren Augen heute mit ungeheurer Macht heraufzieht

und unseres Erachtens noch zu schweren Erschütterungen des kirchlichen Christentums führen wird. Das Wesentliche dieses neuen Glaubens ist jene „innerweltliche Frömmigkeit und Aszese“, der das menschliche Selbersein und Selbermachen als eine Art Ewiges und Göttliches im Menschen erscheint, als „das Heilige in der Welt“, d. h. als das, was in der Welt und mithin auch im einzelnen Menschenwesen als solchem sich aus sich selbst hinaus verloren hat und daher — durch eine neue Innerlichkeit des Lebens — sich wieder zu sich selbst zurücksammeln muß. Der E. und der von ihm philosophisch-theologisch formulierte neue „Glaube“ scheint den neuen ästhetisch-pseudoreligiösen Sozialismus innerlich zu tragen, der sich allmählich aus dem Marxismus herausgebildet hat und in dem sich dieser neu formiert. Im folgenden versuchen wir eine Gesamtschau des Phänomens zu bieten, von der aus die einzelnen Lehren angeeignet und mit den entsprechend verlebendigten Grundbegriffen der christlichen Philosophie abgefangen werden können.

I.

Die theoretischen Grundlehren des Existentialismus: Die „Gleichschaltung“ der Wirklichkeit durch den Menschen

1. Die existentialistischen Grundbegriffe

Im weiteren Sinn kann man als E. jene Haltung bezeichnen, mit welcher der Mensch in allem, was er gegenständlich vor sich hat, zunächst sich selbst wiederfindet, daher aus der einfachen Hingabe an die Wirklichkeit sich zurücknimmt und eher umgekehrt sich selbst wie einen gewaltigen Magneten in die zu erkennende und zu verwaltende Wirklichkeit hineinhält und dort ein ungeheures, von ihm selbst als der Herzmitte der Welt getragenes Kraftfeld hervorbringt. Die theoretische Zusammenballung aller Wirklichkeit zu dem *menschlichen* Bestande derselben oder zu dem, was die Welt dem Menschen ist, führt dazu, daß einmal die einzelmenschliche Wesensmacht theoretisch entmächtigt und vernichtet und dafür jenes innerliche Eine und Ganze verherrlicht wird, das alle Menschen als deren allein wirksamer Wesensgrund miteinander verbinde und dem der einzelne in seiner „schaffenden Sehnsucht“ „offenstehe“. Der E. ist eine Art umgekehrter *Platonismus* und seiner Erotisierung des ganzen menschlichen Lebens, d. h. im E. wird die platonische „Idee“ oder der den Menschen innerlich berückende leuchtende Aufschein eines jeden sinnfälligen Seienden von ihrem „überhimmlischen Ort“ in den Menschen selbst zurückgeholt. Darin kommt eine lange Entwicklung zu ihrem folgerichtigen Ende, und von daher können wir — mit dem Blick auf das, was der Weltanschauung immer am nächsten liegt: auf das Wesen der Gemeinschaft und vor allem des Staates — auch sagen: Der E. ist eine radikalisierte Romantik, d. h. eine moderne Wiederentdeckung der *Gänzhheit*, die alles Einzelne miteinander verbindet und dem Menschen zu seiner Lust innerlich aufgeht. Jeder, der Platons *Politeia* mit ihrer gewaltsamen staatlichen Durchsetzung dieser „Wahrheit“ des Menschen im menschlichen Leben kennt, der weiß, was das für die Gestaltung der Staatsgemeinschaft bedeutet (vgl. auch z. B. den 7. Brief mit seiner Forderung einer „unerhörten Anstrengung“: 326a). Im E. haben wir die theoretische Formulierung der heute heraufziehenden *neu-sozialistischen* Weltanschauung vor uns.

Im engeren Sinn meint das Wort E. die Existentialphilosophie, d. h. jene Haltung des Denkens und Lebens, bei welcher der Mensch die gegenständliche

Wirklichkeit nicht mehr als solche gegenständliche Wirklichkeit, sondern, in einer plötzlichen „Wiedererinnerung“, als Entfaltung und Ausdruck (Symbol, Chiffre) des eigenen Innern nimmt, so zwar, daß sich in dieser Wirklichkeit des Lebens und der Welt der innere Wesensgrund des Menschen aus sich selbst hinaus verloren findet und daher aus ihm sich wieder in sich selbst, in das ihm innerlich aufstrahlende Eine und Ganze des Alls zurückzusammeln aufgerufen fühlt. Vergleichen wir die menschliche Handlung als solche mit der inneren Hand, mittels welcher der Mensch die Wirklichkeit seines Lebens und der Welt gegriffen hält und führt, so macht es das Wesen der Existentialphilosophie aus, daß hier diese innere Hand des Menschen, auf Grund einer „zweiten Reflexion“ (G. Marcel) oder der „existentiellen Auslegung“ (Heidegger), also in einer Art „Wiedererinnerung“, zunächst sich in sich selbst findet bzw. sich auf sich selbst stellt. Das ist freilich in der tatsächlichen Konstitution des Menschen nur so möglich, daß sich dieses Innerste des Menschen auch „je schon“ in die Wirklichkeit des Lebens und der Welt eingelassen und somit aus sich selbst hinausgeraten und uneigentlich geworden wähnt, wobei eben die Schärfe der Selbstfindung die Schärfe des Gefühls der „Geworfenheit“ oder Uneigentlichkeit bedingt und die Schärfe des „Entschlusses“, wieder „sich selbst zu wählen“, hervorruft: Der seligen „Inständigkeit“ der inneren Selbstfindung und Wiederverselbstheitlichung entspricht der Ekel an den Dingen oder an der gegenständlichen Wirklichkeit als solcher, die das menschliche Innere wie ein Gefängnis gebannt halte (*dégout de vivre*); beide zusammen bedingen das ekstatische Wesen der „Existenz“, in dem stets Preisung und Trauer unauflöslich ineinander verflochten sind.

Was wir hier in der Existentialphilosophie systematisch ausgedacht vor uns haben, das ist der Aufstand des menschlichen Innern gegen die Versachlichung und den dadurch unfroh und seelenlos gewordenen Zustand des heutigen Lebens. Die Existentialphilosophie denkt wieder die „Heimkunft“ des Menschen; aber in ihr bricht das innere Heimweh des Menschen in einer ekstatischen und sozusagen kopflosen Art hervor. Etwas überstürzt wird die Sinnlosigkeit des Daseins in der gegebenen Welt überhaupt erklärt und mit allen Künsten der Darstellung dem Menschen zum lebhaften Bewußtsein gebracht. Vor allem aber wird ihm eingeredet, die einzig gültige Folgerung aus dieser Schattenseite des Lebens sei die „Existenz“, in welcher sich der Mensch von der vorgefundenen Wirklichkeit des Lebens und der Welt auf sich selbst zurückzieht, — auf sich selbst, den in die Wirklichkeit gestellten und sie handelnd bewegenden Menschen als solchen. Das Handeln, die Bewegung und Gestaltung der Wirklichkeit, stellt sich dieser Wirklichkeit selbst gegenüber und begreift sie als Verhinderung oder Nichtsein ihrer selbst, nämlich der Handlung, die sie bewegt. Es ist offensichtlich, daß nur ein tiefer und starker Affekt dazu kommen kann, die Wirklichkeit in ihrem Verhältnis zur menschlichen Handlung als der Ergreifung und Führung dieser Wirklichkeit in solch rasch fertiger Wertung abzutun.

Eben diese „ekstatische“ Wertung der Wirklichkeit und ihres Verhältnisses zu der sie bewegenden Handlung hat der Existentialphilosophie den Namen gegeben. Existentialphilosophie heißt dieses Denken deshalb, weil in ihm der Mensch sich „*existential*“ hält, existential, d. h. auf die Weise der „Existenz“; das besagt: herausstehend (ek-sistierend) aus der gegebenen Wirklichkeit als solcher und zurückstehend „in das eigene Seinkönnen“ (Heidegger), in die eigene Seins- und Lebenskunst des Menschen, in die menschliche Initiative also, die sich selbst als in allem begehrenden

Seienden entfaltet wahrnimmt, aber eben damit zugleich sich selbst in aller Wirklichkeit bereits außer sich selbst geraten, veräußerlicht und in gewisser Weise verraten empfindet. Diese *ekstatisch-existential*e Haltung des menschlichen Innern gegenüber der Wirklichkeit beruht also einmal darauf, daß dem Menschen im Sein des gegenständlichen Seienden, das er gebraucht und aus dem er seine Werke baut, eben dabei die eigene Wesensmacht aufscheint, so daß er in der Tat das Ganze der Wirklichkeit als ihm zu innerst entsprechend, als zu ihm gehörig, als das „*Je-seinige*“ zu begreifen die Möglichkeit hat. Das eigentliche Wesen der existentialen Haltung besteht aber sodann darin, daß das handelnde menschliche Innere in der von ihm gegriffen gehaltenen und geführten Wirklichkeit nur sich selbst und sonst niemand mehr findet, und daß der Mensch daher in dieser Wirklichkeit nur noch die eigene Wesensmacht oder das „*Je-seinige*“ sieht, aber eben damit in der Wirklichkeit dieses sein „*Je-seiniges*“, also das an der Wirklichkeit, was sein eigenes Selbersein besagt, je auch schon verloren empfindet.

Dieser ekstatischen Selbstempfindung, diesem radikalen Aufschwung, mit dem sich der Mensch überstark in sein Innerstes zurückschwingt, entspricht dann folgerichtig die Anschauung, daß das Innerste des Menschen von dem übrigen Menschentum des einzelnen Menschen durch eine Kluft geschieden sei, eben durch jenen tiefen Graben, über den sich der als „*Existenz*“ bezeichnete innere Aufschwung des Menschen hinüberschwingt. Entsprechend wird auch die menschliche Initiative, auf welche der Mensch in der Existenz zurückgeht, in der Existentialphilosophie nicht mehr als Sache des einzelnen Menschen genommen, sondern durchaus als ein dem Menschen nur einwohnender *Wesensgrund*, der im Menschen sich tätigt, der als das „*Sein selbst*“, das „*Offene*“, die „*Transzendenz*“, die „*Gottheit*“ usf. den Menschen besitzt und in Anspruch nimmt („*ontologische Differenz*“, d. h. das Sein verstehende „*Abgeschiedenheit*“ oder *Abschiedlichkeit* des Seins selbst gegenüber dem Seienden).

Der Begriff der „*Transzendenz*“, mit dem wir Jaspers das Ziel des die Existenz ausmachenden Aufschwunges bezeichnen hören, wird von den Existentialphilosophen nicht einheitlich verwendet; doch gehen diese verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚*Transzendenz*‘ auf einen einzigen Sinnbestand zurück, sie kennzeichnen die besondere Stellung des innerlichen Eines und Ganzen, auf das die Existenz zurückgeht, zu den beiden Einzelwesen, zwischen denen sich das gewöhnliche Menschenleben, diese Beziehung des Menschen auf ein gegenständliches Seiendes, auf die Dinge und Mitmenschen also, abspielt. Das Wort „*Transzendenz*“ meint die Hinausgehobenheit des Seins selbst über diese es verkörpernde menschliche Lebendigkeit, die wir ja immer nur als Beziehung des Menschen zu einem gegenständlichen Seienden kennen. Die Transzendenz liegt also der Existenz zugrunde, diesem Aufstieg des Menschen zu dem Sein selbst, und dieser Aufstieg des Menschen zu dem Sein selbst muß der Hinausgehobenheit dieses Seins selbst über das menschliche Leben, seiner Verkörperung, genau entsprechen. Das *Sein selbst*, dieser dem Menschen innerliche Wesensgrund, das alle Einzelnen miteinander verbindende Eine und Ganze, geht sozusagen aus der Beziehung des Subjektes auf ein Objekt durch die Transzendenz hervor. Transzendenz besagt also einmal den *Ueberstieg* des Menschen über das gegenständliche Seiende, die Dinge und Mitmenschen, zurück in das Eine und Ganze, das durch irgendein Verhängnis in Subjekt und Objekt „*auseinandergebrochen*“ und in die vielen miteinander lebenden Subjekte „*zerstreut*“ ist. Die „*Existenz*“ als Rëintegration d. h. Wie-

derganzwerdung entspricht dem ursprünglichen „Heil- und Ganzseinkönnen“, mit welcher der Wesensgrund über den von ihm besessenen Menschen emporgehoben ist.

Von dem Sein selbst aus, das so im Ueberstieg des Menschen über das gegenständliche Seiende „erzielt“ wird, kann als Transzendenz aber auch umgekehrt angesprochen werden der zum Erstehen der Einzelwesen führende Hinausgang des innerlichen Einigen und Ganzen aus sich selbst heraus und „jenseits“ seiner selbst hin, nämlich in jenes „Andere seiner selbst“, die Welt, in welcher das menschliche Innere sich wiederfindet und aus der es daher, durch die Existenz, immerfort zu sich selbst, in sein „Ansich“ zurückstrebt. In dem einzelnen Wesen, vor das sich der Mensch gestellt findet, entdeckt er sich selbst, und in der Existenz, in der „Herausständigkeit“ aus der Wirklichkeit, führt er dieses im Anderen seiner selbst entdeckte eigene Wesen in sein „Ansich“. Dieses „An-sich“ gibt es zwar nicht als solches, aber es leuchtet doch dem Menschen in aller Beziehung zur Welt heimlich auf, wiederum freilich nur als das, was durch das gegenständliche Seiende ebenso sich heimlich auftritt, wie es sich auch wieder *verbirgt* und verschließt. Ihm gegenüber stellt sich dann das Sein selbst, dem der Mensch in der Beziehung auf ein Seiendes „innestehet“, als das „Offene“ dar: „Mit allen Augen sieht die Kreatur das Offene“ (Rilke, 9. Elegie), d. h. das von der Gegenständlichkeit freigemachte Innere aller Wirklichkeit, den „reinen Raum . . .“, in dem die Blumen unendlich aufgehen — die Blumen, d. h. das, in dem dem Menschen zu seiner Lust zuletz nichts anderes als er selber entgegenblüht.

Das ganze Gewicht der Existentialphilosophie liegt also in der von ihr verkündigten *Innerlichkeit* als dem Aufschwung des Menschen zu dem Sein selbst, diesem einen und einzigen Wesensgrund von allem, den es allein noch zu bedenken gelte. Dem Wesen dieser *Sammlung* oder Innerlichkeit und ihrer weltanschaulichen Tragweite müssen wir genauer nachgehen.

2. Die existentialistische Grundhaltung

a) *Im Existentialismus überhaupt*

Sein Wesen besteht darin, daß hier das menschliche Leben durchaus *ekstatisch* gesehen und gelebt wird: der Mensch schrickt vor der Wirklichkeit seines Lebens und der Dinge zurück. Vor ihr, die sich ja doch nicht bewältigen läßt und die als solche und in sich immer schon ein „Scheitern“ der sich selbst behauptenden menschlichen Wesensmacht bedeutet, zieht sich der Mensch in sich selbst zurück. Wie einen absoluten Magneten fühlt er in sich selbst das eigene Wesen, und von diesem wird er in sich selbst hereingerissen, der Mensch hat sich bewußt und in systematischer Strenge der Wirklichkeit zu „entreißen“, so wie, nach Dürer, die Kunst ihr Werk der Natur „entreißt“. Nur in dieser *gewaltsamen* Zurückholung der in der Wirklichkeit des Lebens je schon verspielten Selbstheit gelingt es dem Menschen, dem Inneren und Eigentlichen, dem Wesensgrund von allem, „anzuwesen“, „innezustehen“, ihm „inständig zuzugehören“ usf.

Eben dies begründet den *dialektischen* Grundzug dieses Denkens (dialektisch = die Art des dialektos, d. h. des Gespräches habend): der Mensch findet sich in der Welt; es ist *seine* Welt, — so sehr, daß er sie ganz und gar von sich aus, von seinem eigenen Seinwollen her, mithin als das „Je-seinige“ zu begreifen vermag. Zwar spürt sich der Mensch in dieser Welt mit seinem Innern je schon aus sich selbst hinausgeraten; aber das schließt ein und setzt voraus, daß er sich in der Welt als dem Anderen seiner selbst findet. So greift er,

mitten im Ausgang auf das Objekt und in den zwischenmenschlichen Beziehungen, dieses dergestalt „auseinandergebrochene“ Innere, das sich in der Welt als im Anderen seiner selbst findet, wieder zusammen. Dadurch wird die Existenz, dieses durch den Aufschwung des Menschen in das innerliche Eine und Ganze herbeigeführte innerste Grundspiel des menschlichen Lebens, zu einer gelebten Synthese aus These und Antithese, d. h. zu jener „existentiellen Dialektik“, bei welcher sich das menschliche Selbermachen aus der Welt als dem Anderen seiner selbst, dieser seiner es darstellenden, aber zugleich auch veruneigentlichenden Verkörperung, in sich selbst zurückbringt und dadurch aus seiner Aufspaltung oder Zerstreuung sich wieder in sich selbst sammelt.

Daß diese innerliche Wiedervereinigung des Menschen mit dem „Je-seinigen“ der Welt ein tiefes Wesensverlangen des Menschen erfüllt, darin besteht der *erotische* Sinn dieser Philosophie: in allem Seienden „vernimmt“ hier der Mensch nur noch das, was ihm, ihm gegeben ist, d. h. das, was ihm — o Seligkeit! — ihn selbst sagt und gibt; die Beziehung des Menschen zu den Dingen und Mitmenschen wird so zu einer Art *mystischen Hochzeit*, in welcher der Mensch zwar nicht das gegenständliche Seiende als solches, wohl aber das, was ihm darin strahlend aufgeht, bräutlich umfängt (*μυελς, γεννησας* usw.: Platon, Rp. 490b) und so erst eigentlich und voll sich selbst geschenkt erhält.

b) In der Existentialphilosophie

Der weltanschaulich hervorstechende Grundzug der Existentialphilosophie ist also die Zurückführung des Seins alles gegenständlichen Seienden auf das darin sich selbst findende *menschliche Innere*, wobei freilich dieses menschliche Innere, die Handlung des Menschen, aus dem einzelnen Menschen als solchem herausgehoben und ihm innerlich hoheitsvoll *voraufgestellt* erscheint. Die der menschlichen Handlung vorgegebene Wirklichkeit als solche wird dabei als *Geworfenheit* und Gebanntheit des Inneren gewertet; dieses selbst aber muß, um aus seiner Veruneigentlichung wieder herauszukommen, wiederentkörperert, der Verkörperung „entrissen“ werden.

So stellt sich das Sein selbst nach den beiden Seiten hin, aus denen es sich erhebt, — aus der Wirklichkeit des vom Menschen angegangen Wirklichen und aus der Wirklichkeit des den Gegenstand angehenden Menschen selbst — als das *Eigentliche* oder als die „Seele“ dar: einmal als die ungegenständlich genommene Wirklichkeit des Wirklichen, und sodann als die im Sein des gegenständlichen Seienden sich selbst vernehmbar oder zum „Wort“ werdende menschliche Wesensmacht selbst. Dazu ist aber notwendig, daß sich der Mensch der Wirklichkeit als solcher verschließt und daß er „offensteht“ nur dem ihm innerlich als „Wort“ aufgehenden „Sein selbst“; ihm gehörend und „hörig“, achtet er nur noch auf die lautlose Stimme des Seins, d. h. dessen, dem er „innesteht“ und was ihn seinerseits umfängt und beseligend erfüllt. Die Existenz bedeutet also wie eine *Vernichtung* des einzelnen Menschenwesens als solchen, so doch auch wiederum jene stolze *Selbsterhöhung*, mit welcher sich der Mensch mit dem in ihm innerlich waltenden Wesensgrund als seinem Eigentlichen identisch weiß; ihm gilt es — das begründet hier die eigentliche Würde und Aufgabe des Menschen — aus der Welt heraus zu ihm selbst zurückzuhelfen.

Alles in allem gesehen trägt also hier die *menschliche Handlung sich selbst*, insofern sie in allen Schritten und Unternehmungen des menschlichen Lebens sich an sich selbst hält und eben dadurch in dem von ihr betätigten Sein des

gegenständlichen Seienden für sie selbst strahlend aufgeht — als „Gegenstand“ einer lustvollen Selbstbewahrung oder „Schau“. Man darf hier an die platonische Definition der Philosophen denken als „der nach der Schau der Wahrheit Begierigen (τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας)“ wobei als „Wahrheit“ die *Idee* oder der strahlende Aufgang oder das vernehmbar gewordene „es selbst“ eines jeden gegenständlichen Seienden (αἰτιὸν ὃ ἕστιν ἕκαστον) zu verstehen ist (Rep. 475 e.) Der Unterschied des E. zum Platonismus liegt darin, daß hier dem Menschen im Umgang mit der Welt nur noch der Mensch selbst, und zwar *nur noch der eigenmenschliche Anteil am menschlichen Leben* aufgeht, nicht mehr, wie dem griechischen Menschen, der im menschlichen Eros hervortretende und wieder zu sich selbst gelangende Gott.

Gleichwohl herrscht auch in der Existentialphilosophie das bereits für Platon sich ergebende absolute *Gesetz der Sache* „selbst“ oder der Idee, d. h. „dessen, was ein jedes Seiende ist, es selbst“. In beiden Philosophien verbindet sich mit der allgemeinen Erotisierung des menschlichen Lebens und der Vermenschlichung aller Wirklichkeit paradoxerweise eine ebenso umfassende Ausschaltung alles einzelmenschlichen Seinsverlangens aus dem, worum es in Leben und Welt überhaupt geht. Zwar hat es in der Existentialphilosophie zunächst den Anschein, als ob in der Beziehung des Menschen auf die Dinge und Mitmenschen die sie tragende menschliche Handlung oder das Eigentätige der menschlichen Beziehungen zur Welt durch die „existenziale“ Gestaltung einen gewissen Stand in sich selbst oder eine Art subjektiv-intentionale Autarkie gewänne. Aber damit haben wir noch nicht den ganzen und eigentlichen Vorgang dieser *Existentialisierung* oder „*Formalisierung*“ des *menschlichen Lebens* begriffen. Zwar löst in der Tat die Lebensführung des Menschen dieses von ihr geführte menschliche Leben durch die Existentialisierung — wenigstens intentional oder in der Weise der zur Kenntnis nehmenden und beachtenden Haltung — von der in ihr und außer ihr gegebenen Wirklichkeit der Welt ab, so daß die menschliche Lebensführung oder Seinskunst damit jetzt tatsächlich nur noch auf sich selbst steht; aber sie steht jetzt auf sich selbst nicht mehr als diese reale einzelmenschliche Handlung, sondern — in einer eigentümlich paradoxen Umkehrung der Situation — auf sich selbst eher in einer absoluten, von allem menschlichen Tun oder Eigenwesen frei gemachten Herrschaft der Sache. Nur muß diese jetzt gegenüber allem einzelmenschlichen Anspruch zur absoluten Herrschaft gelangte „Sache selbst“ richtig gesehen werden: Es ist nicht mehr die Wirklichkeit der Dinge mit ihrer realen, die Wohlfahrt des Menschen hervorbringenden Zweckdienlichkeit, sondern *nur noch der menschliche Aufschein dieser gegenständlichen Welt*, d. h. ihre Darstellung der menschlichen Wesensmacht, kurz: *das Sein selbst als die „Seele“ aller Wirklichkeit*. Dessen Geschehen allein gilt und ist der einzige Grund und Maßstab aller Geltung überhaupt. Damit ist über dem menschlichen Leben eine gegenüber der natürlichen Betrachtung und Führung desselben völlig *neue Wertetafel* aufgehängt, die wir im zweiten und dritten Teil unserer Untersuchung genauer erwägen müssen. Entscheidend ist nun in allem Menschenleben das in ihm geschehende „Sein selbst“, das sozusagen den Dingen selbst als deren höheres und volleres Leben wie eine dem Menschen auferlegte Last anhaftet und dem der einzelne Mensch *ausgeliefert* ist. Die menschliche Wesensmacht gewinnt in dieser ihr sozusagen völlig objektivierten *Entwicklung zu sich selbst* eine Art Eigendasein, und zwar ein solches, das aus seinem Wesen heraus aller Eigenständigkeit der einzelnen Menschen — bei aller Angewiesenheit auf sie — feindselig gegenüberstehen muß.

c) *Im christlich-theologischen Existentialismus*

Diese aus dem neuromantischen Geist der Jugendbewegung genährte „Neue Theologie“ pflichtet — abgesehen von der Bestimmung des innersten Wesensgrundes alles menschlichen Lebens — der Existentialphilosophie in den dargelegten philosophischen Voraussetzungen völlig bei, d. h. sie vertritt mit ihr die *Ohnmacht* des einzelnen Menschen als solchen, die Begründung alles geschichtlichen Menschentums durch ein *dem Menschen nur einwohnendes* Prinzip, die Achtung und Feier dieses Prinzips durch die „Herausständigkeit“ des Menschen aus aller gegenständlichen Wirklichkeit als solcher und die „inständige Zugehörigkeit“ zum inneren Wesensgrunde usf. Diese Grundlehren der Existentialphilosophie werden hier nur ins Christlich-Theologische übersetzt, was um so leichter ist, als ja die Existentialphilosophie dem tiefer dringenden Blick sich als die völlig verweltlichte Form einer bestimmten Richtung der christlich-theologischen Tradition erweist. Auch nach dieser modernen mystisch-romantischen Schule des christlichen Denkens vermag der einzelne Mensch aus sich selbst heraus nichts. Aber während nach der Existentialphilosophie der Mensch sein geschichtliches Menschentum einem in ihm waltenden menschlich-irdischen „Sein selbst“ verdankt, läßt diese Neue Theologie den Menschen sein eigentliches Wesen der Teilhabe an dem ihn übernatürlich-gnadenhaft erhebenden *Gott* verdanken. Sie freut sich darüber, daß der moderne Mensch endlich seine Nichtigkeit erkennt, sucht ihm aber die Botschaft zu bringen, daß das in ihm innerlich wirksame übermenschliche und göttliche Prinzip der lebendige *Gott* der Offenbarung sei. Mit dieser Haltung, welche einerseits die menschliche Natur philosophisch grundsätzlich verkleinert, andererseits im Menschen mehr oder weniger unmittelbar die Gottheit selbst hervortreten sieht, steht die Neue Theologie in der Gefolgschaft der platonisch-augustinisch-mystisch-idealistisch-romantischen Gedankenströmung, die in der abendländischen Geistesgeschichte wie in der Entwicklung der Menschheit überhaupt der empiristisch-nominalistisch-positivistisch-materialistischen Weltverlorenheit des Menschen sich entgegenwirft, nicht ohne ihrerseits vielfach und weithin dem Gegenextrem eines haltlos in sich selbst versinkenden Mystizismus zu verfallen. Hier glaubt der Mensch sich der sein Leben tragenden Allmacht Gottes irgendwie unmittelbar vergewissern zu können, so daß er es nun nicht mehr notwendig habe, die Wirklichkeit sich selbst, der menschlichen Wesensmacht also, „gleichzuschalten“, sondern in der Lage wäre, dem wirklichen Grunde des Alls, der Gottheit, in deren machtvollen Durchwältung der Wirklichkeit innewohnen, wobei freilich der Mensch, so wie in der Existentialphilosophie, der gegenständlichen Wirklichkeit als solcher sich zu versagen und ganz nur der Selbstentfaltung seines göttlichen Wesensgrundes „offen zu stehen“ habe. Was das für die Gestaltung des Lebens und vor allem der Gemeinschaft bedeutet, werden wir anschließend sehen.

II.

Der Existentialismus als gnostischer „Glaube“
an die Gemeinschaft

Nicht bloß die Neue Theologie, sondern ausdrücklich auch *Jaspers* und auf ähnliche Weise die ganze Existentialphilosophie kennzeichnen das hier unter dem Namen „Existenz“ verkündigte ekstatische Bei-sich-selbst-sein des Menschen als „*Glaube*“, wie ja die beiden Ausprägungen des E. — die Neue Theo-

logie und Jaspers — den inneren Aufschwung des Menschen auf die „Gottheit“ gehen lassen. „Glaube“ wird dabei als eine Art unmittelbare Berührung des Menschen mit seinem inneren Wesensgrunde verstanden und auch von der christlich-theologischen Seite des E. ausdrücklich als „ein unmittelbares Wahrnehmen, ein Schauen, ein Vernehmen“ ausgegeben; das menschliche Leben bekomme seinen alles tragenden Grund in jener Innerlichkeit, mit welcher der Mensch liebend sich selbst, seinen eigenen Wesensgrund, ergreift und ihm sich gläubig anschließt. Was dieser Glaube, dieses Sichüberlassen an den eigenen inneren Wesensgrund, zuletzt ist, nämlich die *ästhetische Selbstwahrnehmung* und damit Selbstbemächtigung der menschlichen Wesensmacht, das haben wir gesehen. Wir müssen nun in diesen „Glauben“ tiefer eindringen und werden dabei erkennen, daß in dieser menschlichen Selbstergreifung gleichwohl, auch für die völlig weltlich-heidnische Existentialphilosophie, zusätzlich eine Art mystizistischer *Religiosität* zum Ausdruck kommt, nämlich die für den heutigen Menschen so kennzeichnende *Welt- und Gemeinschaftsfrömmigkeit*. Eben dadurch erweist sich die „Existenz“ als ein „Glaube“ auch im engeren, wenigstens pseudoreligiösen Sinn.

1. Der Sinn der Existenz als menschlicher Eigenmächtigkeit

Im E. der Existentialphilosophie stellt sich die menschliche Initiative oder Eigenmacht, an der Welt verzweifelnd, auf sich selbst, sie wird „eigenmächtig“: „Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, sondern frei ihn tragen, einen Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft! . . . Führt gleich mir die verflogene Tugend zur Erde zurück — ja, zurück zu Liebe und Leben; daß sie der Erde einen Sinn gebe, einen Menschensinn!“ (*Nietzsche*). Ganz ähnlich ist der Gedanke *Rilkes*: Die Eigenschaften der göttlichen Unendlichkeit „werden Gott, dem nicht mehr sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod“, d. h. an das, was des Menschen Eigenstes ist. Was aber der späte Rilke gedichtet hat, das fällt mit dem, was *Heidegger* denkt, zusammen. Der Mensch konzentriert sich hier darauf, daß ihm im Umgang mit der Welt diese als sein eigenes höheres Wesen sich schenke („Wolle die Wandlung!“ *Rilke*). Indem der Mensch im Handeln innerlich *spielt*, d. h. sich nicht bloß der Verwirklichung des Zweckes dieser Handlung widmet, sondern dabei auch der Bewährung seiner Handlungsmacht sich hingibt, vermag er in der Tat die Handlung irgendwie in sich selbst zu begründen; es gelingt ihm „die Grundlegung einer spielenden Beherrschung der Materie, um zu reinen Erfahrungen des Sublimen zu kommen“ (*K. Jaspers*). Ebenso will schon *G. Sorel* die Arbeit zur Grundlage der Kultur machen in dem Sinn, daß „das Proletariat durch den Krieg, den es seinen Herren liefern muß, in sich Gefühle des Sublimen entwickeln kann, wie sie der Bourgeoisie völlig abgehen“. Der Mensch erfährt so mit einem gewissen metaphysischen Schauer die eigene Schöpfermacht, die ja in der Tat als seine Gottebenbildlichkeit angesprochen werden muß. Darum handelt es sich bei dieser „Erfahrung des Sublimen“ nicht bloß um Aesthetik, sondern auch um eine gewisse Pseudoreligiosität. Das menschliche Innere begreift sich dabei — ekstatisch — als das *verhinderte Absolute*, d. h. als das, was zwar nur in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens und mithin nur als Relatives und Endliches sich findet, das aber eben dabei an seine ursprüngliche, wenngleich jetzt — „in diesem Aeon“ — verlorene Reinheit und absolute, d. h. von sich aus uneingeschränkte, Selbstheit sich erinnert. Eben dadurch veranlaßt der Mensch die *Wandlung der Welt in sein menschliches Wesen*: er fühlt sich selbst sozusagen als die Herzmitte der Welt, in welcher diese Welt erst zu ihrem vollen Leben

und zu ihrem Eigentlichen erwacht; denn er weiß und erfährt sich als einen, dem diese Welt nicht nur gegenübersteht, sondern auch gleichsam aus der eigenen Brust sich entfaltet — er ist ja in der Tat und auch nach der Lehre der Scholastiker, auf Grund der Anordnung des Schöpfers aller Dinge, der intentionale Nach-Erschaffer des Seienden, d. h. derjenige, der innerliche Nachgestaltungen der Dinge (*species intentionales rerum*) hervorzubringen imstande ist. Mit diesem seinem Innersten steht er über aller irdischen Wirklichkeit. Wenn er nun, wie das die ekstatische Denkweise ausmacht, sich zunächst als dieses sein Innerstes begreift, dann gilt ihm eben damit die der Handlung vorgegebene Wirklichkeit als solche nur als ein *Nichtsein* seines menschlichen Selbermachens, mithin als dessen „Geworfenheit“ oder Selbstverlorenheit. Denn nur als vom Menschen betätigbare geschieht sie dem Menschen als er selbst, als sein je höheres Wesen, das *leuchtend auf ihn* zukommt, dem er in Liebe entgegensteilt, und das er brünstig umarmt — als ob es mehr als den Tod bedeuten müßte, wenn er seiner nicht habhaft würde. Für diese die innere Beseligung des Menschen ausmachende Wandlung der Welt in den Menschen ist aber die „Selbstwahl“ des Menschen erfordert, sein „*Entschluß*“, alle Wirklichkeit seines Lebens und seiner Welt nur noch aus dem eigenen Selbermachen heraus zu begreifen, das bedeutet: aus der gegebenen Welt als solcher sein Inneres, das sich darin verfallen findet, möglichst wieder zu sich selbst zu befreien („*existentielle Wahrheit*“ als ästhetische Selbstbefreiung). Der Sinn des Lebens ist diese „*Ankunft*“ *des Seins selbst*, also das dem Menschen im Sein alles gegenständlichen Seienden innerlich lustvoll aufgehende vollere Wesen des Menschen selbst. Das innere „*Heil- und Ganzsein*“ der Menschheit ist alles, was es für den Menschen letztlich geben kann.

Das bedeutet aber für alles gegenständliche Seiende wie für den Menschen selbst die *Aufhebung des Eigenstandes* als solchen; wenigstens ist es jetzt um alle positive Wertung desselben getan. Die Beziehung des Menschen auf die Dinge und Mitmenschen wird nur noch als Einssein mit allem, was ist, gelebt; das Eigentliche wird, d. h. *geschieht erst* durch die Uebersteigerung des Getrennten ins Einige, des Teiles ins Ganze. Einzelheit ist „*Falle*“, Abfall vom Eigentlichen, Versehrtheit, d. h. Herausgefallenheit aus dem Heilen und Ganzen.

Hier wird im E. bereits das Wesen des *Gnostizismus* deutlich: das innerliche Eine und Ganze, das sich im Menschen aus dem Zusammenschluß der eigenen innersten Wesensmacht mit dem sie entfaltenden eigenmenschlichen Sein der Welt ergibt, bietet sich als *das allein Gute* im menschlichen Leben dar, während sie eben damit die Wirklichkeit des Lebens, diese Verkörperung, aber auch Veräußerlichung und Veruneigentlichung des Innern und Eigentlichen, als ein „*Schuldigwerden*“, ein wenn auch unvermeidbares, so doch ungeordnetes und *verfallenes* Sein, insofern ein *Versagen* der menschlichen Wesensmacht oder vielmehr des den Menschen tragenden inneren Wesensgrundes erweist. Umgekehrt stellt sich jetzt die „*Existenz*“, in der sich die menschliche Wesensmacht an sich selbst und damit an ihren seinsmäßigen guten Wesenskern hält, als eine „*Wiedergutmachung*“ oder als *Ausgleich einer Art kosmischen Verhängnisses* dar.

2. Die gnostische Philosophie des Herzens als eine Art kirchenstaatlicher Sozialismus

Der E. erweist sich damit als Glied in der die Menschheitsgeschichte von ihren Anfängen her durchziehenden gnostischen *Philosophie der Verzweif-*

lung, d. h. er sieht in der gegenständlichen Wirklichkeit als solcher keinen Sinn mehr. In aller Wirklichkeit finde sich vielmehr die darin eingesenkte innerste Form bereits aus sich selbst hinausgeraten, und alles Heil des Lebens bestehe darin, daß dieses allein und seinsmäßig Gute des Menschen sich selbst ergreife und aus der Verfallenheit zu sich selbst zurückbringe, in jenem „Wissen“, mit welchem der Mensch das ihm Gemäße unmittelbar aus allem heraus spürt und notwendig festhält (Wissen, *γνώσις* gnosis, als Selbstbewahrung der eigenen Seele oder, besser gesagt: des *Herzens*). In der Gegenwart ist dieses Neuerwachen der Gnosis ein Ausdruck der ohne Zweifel tatsächlichen Leere und Ausgehöhltheit unseres heutigen Daseins, das zwar technisch glänzend durchorganisiert ist, aber ebenso seelen- und gemütlos, rein zweckhaft, ein „Tun ohne Bild“ (Rilke). „Das Herz des Menschen wird wider seinen Verstand und seinen planenden Willen aufgerufen und ihm die Rettung des sonst Verlorenen anvertraut“ (Guardini über Rilke). Die Existenz, der Zurückstand des Menschen in das ihm innerliche „Heile und Ganze“, bedeutet daher zwar ein inbrünstig und in einer Art religiöser *Andacht* gefeiertes inneres Fest des Lebens. Aber einmal reißt diese wiedererweckte Kraft der Seele oder des Herzens, dieses seiner selbst „sich erinnernde“ innere Heiligtum des Menschen, die Person aus ihrer Eigenständigkeit heraus und läßt alle Einzelwesen zu der im Menschen geschehenden *inneren Einheit und Allheit* zusammenschwimmen: die „transitive“ Richtung des Lebensaktes, die auf das gegenständliche Gegenüber als solches geht, — diese Grundbedingung für die objektive Ganzheitlichkeit oder Wahrheit der den Menschen mit den anderen Wesen verbindenden Beziehung und damit der Gerechtigkeit des menschlichen Lebens überhaupt — wird entwertet zugunsten jener inneren Ausschließlichkeit des Menschen, die ebenso seine eigenmenschliche *Allheitlichkeit* mit allem Seienden wie seine eigene Selbstbewahrung bedeutet. In ihr besteht das Wesen der *subjektiven Wahrheit* oder der als solcher nur *kurzschließenden* innermenschlichen Selbstsammlung des Menschen; aber in ihr setzt sich der Mensch — diese Geschehensstätte und sozusagen Exekutive des in ihm aufgehenden „Seins selbst“ —, auch allzu leicht über das eigenständige Recht der anderen Wesen hinweg; ja dieses eigenständige Wesen des andern entschwindet dem nur auf die innerliche Selbstsammlung bedachten Blick des Menschen.

Aber auch die *Ausschaltung der personalen Eigenständigkeit* des in die Welt gestellten Menschen selbst liegt in der „Existenz“ beschlossen. Nicht mehr er selber macht sein Leben, sondern alles geschichtliche Menschentum gründet darin, daß der Mensch von dem „Sein selbst“ als dem, was er in Wahrheit oder eigentlich ist, durchwaltet und getragen wird. Ihm hat er „anzuwesen“, seiner Wahrheit „inezustehen“, ihm zu gehören und „hörig“ zu sein. Die Existentialphilosophie ist sich dessen bewußt, daß die Eigenständigkeit des Menschen zu seiner *Natur* gehört; aber diese Natur gilt eben als verrotten. Dementsprechend wird die Existenz, d. h. der Zurückstand des Menschen in das ihm innerliche Eine und Ganze, ausdrücklich als etwas durchaus *Gewaltsames* bezeichnet. Diese Gewaltsamkeit kennen wir auch aus dem *Platonismus* mit seiner Folgerung, die Philosophie oder die dem Menschen das Heil, das Schöne und Gute, vermittelnde „Schau der Wahrheit eines jeden Seienden“, sei auf die Gewaltsamkeit des *Staates* angewiesen, und die Menschheit komme zum Heil nicht eher als bis „entweder die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die, welche jetzt Könige und Herrscher heißen, ausreichend und echt der Philosophie leben; dieses beides muß also

in eins zusammenkommen: Staatsmacht und Philosophie“ (Rep. 473e). Nach dem Staat ruft Platon als nach dem Träger der Erziehung, d. h. jener dem Menschen notwendigen „Herumwendung seiner ganzen Seele“, die dennoch nur die Befreiung des inneren Auges für das Gute bezweckt, Befreiung nämlich von dem, was den Menschen zum Schlechten „nötigt“ (Rep. 518d bis 519a). Man spürt hier deutlich den gnostischen Charakter, der dem Platonismus wie dem Existentialismus gemeinsam ist, und der z. B. im chinesischen und allgemein asiatischen Denken dem staatlichen *Absolutismus* zugrunde liegt, d. h. die Lehre, daß der Verrottung der menschlichen Natur der Staat gewaltsam zu begegnen habe als organisiertes Mittel der Zucht und als umfassende Sicherung der *Askese*, die für die Zurückführung der Natur auf das ihr sonst ohnmächtig einwohnende Gute notwendig sei.

Der *Sozialismus*, d. h. Antipersonalismus oder die Ausschaltung der personalen Eigenständigkeit und Selbstbestimmung des einzelnen Menschen, folgt aus dem E. um so radikaler, als hier ja alle Einzelheit und selbständige Wirklichkeit als solche *Verfall* und eine Art *Vergessenheit des Göttlichen* im Menschen, also eine gewisse „Gottlosigkeit“ darstellt. *Hölderlin*, der selber noch ganz in den ersten Anfängen dieser den E. ausmachenden antitheistischen „Selbstheit“ des Menschen steht, spricht sehr bezeichnend bereits von einer „Theokratie des Schönen“ (Hyperion).

Weiter zurück ist hier auch an die theokratische Soziallehre des Calvinismus zu erinnern, als dessen heidnische, d. h. völlig verweltlichte Endform der E. der Existentialphilosophie sich darstellt. Wie der Calvinismus mit seiner Lehre von der gnadenvollen *Erwählung* (Prädestination) des Menschen diesen antreibt, sich seiner Erwählung oder seines Heiles dadurch zu vergewissern, daß er erfolgreich, d. h. in Reichtum und Macht für Gott arbeitet, und wie der Calvinismus damit dem Kapitalismus und seinem selbstzwecklich gewordenen Handels- und Industriebherrschaftum den ethisch-religiösen Boden gegeben hat: so findet das politische Herrenmenschentum unserer Tage seinen inneren Halt in dem mystizistisch-pseudoreligiösen E.: Von der *Huld* des Seins selbst, d. h. des Heilen und Ganzen, zur Wahrung dieses Seins *berufen*, darf der Mensch in seiner Selbstentfaltung den alles tragenden Ruf oder „Willen“ des Seins selbst sehen. Man löse diese kalvinistische Soziallehre mit ihrem rigorosen Kirchenstaatstum, die an der Wurzel der kapitalistischen Demokratie bzw. ihrer heimlichen Oligarchie liegt, von ihrem übernatürlich-christlichen Fundament und übersetze sie in eine pseudoreligiöse absolute Weltlichkeit, und alsbald werden sich einem die gesellschafts- und staats-theoretischen Perspektiven des E. auftun, dessen Welt- und Menschenbild das Ende dieser Aera trägt. So können wir den E. mit geschichtlichen Kategorien geradezu definieren als die naturalistische Form der für den Calvinismus kennzeichnenden „innerweltlichen Aszese“ einer Berufsarbeit, die völlig selbstzwecklich in sich ruht, aber auch — theoretisch — von allen materiellen Zwecken und aller persönlichen Befriedigung sich gelöst hat, und durch welche sich der Mensch ausschließlich seiner Bestimmung zum Heil vergewissert.

3. Der antitheistische Finitismus der Existentialphilosophie

Antitheistisch müssen wir den E. insofern nennen, als er in seinem Antirealismus, d. h. seinem diesseits aller Realität begründeten inneren Reich nur des „Wesens“, den Menschen anleitet, auch gegenüber (anti) dem die Wirklichkeit durchwaltenden Gott sich zu halten, „epochal“ sich an sich selbst,

sich an die in seinem eigenen Akt hervortretende Wesensmacht zu klammern und alle dieser eigenen Wesensmacht gegenüberstehende oder realisierte Wesenheit vor allem negativ, d. h. als *nur uneigentliches Sein*, zu werten — was die Angewiesenheit des menschlichen Innern auf die Wirklichkeit und insofern eine gewisse positive Wertung derselben nicht ausschließt: *Wirklichkeit als zunächst verhindertes und erst durch den „Entschluß“ heimzuholendes Selbersein*. Dieser „Antitheismus“ hat im E. verschiedene Grade. Auch der E. im weiteren Sinne, nach dem der Mensch, um sich seiner selbst zu bemächtigen, ganz nur in sein Inneres zurückgehen zu müssen glaubt, kann, zu Ende gedacht, keinen *transzendenten*, d. h. dem Menschen und der Welt jenseitigen Gott mehr anerkennen, der dem natürlichen Denken erkennbar wäre. In der Tat offenbart auch der christlich-theologische E., obwohl er den Gott der biblischen und kirchlichen Offenbarung verkündigt, unverkennbar die Neigung, die natürliche Gotteserkenntnis zu leugnen und den Menschen ganz nur dem sich übernatürlicherweise offenbarenden Gott gegenüberzustellen — wobei freilich eben dieses *Gegenüberstehen* des Menschen oder sein Stehen vor Gott, d. h. seine Achtung der übermenschlichen und in keiner Weise mit der menschlichen Eigenmacht zusammenfallenden Majestät Gottes notwendig Schaden leidet. Jedenfalls sucht der christlich-theologische E. für die Erkenntnis Gottes ausschließlich den inneren Weg, bei welchem der Mensch unmittelbar zu der in seinem Akt wirksamen Allmacht Gottes sich zurücktasten zu können glaubt.

Mit der Gegenständlichkeit des gegenständlichen Seienden gibt der E. notwendig sowohl die eigene Personalität oder einzelmenschliche Wesensmacht (thomistisch ausgedrückt: den *intellectus agens in ipsa anima*) wie die dem Menschen auch objektiv gegenüberstehende Gottheit preis — wenigstens was die natürliche Wesenssituation des Menschen betrifft. Darin kommt ein der tieferen Geistesgeschichte wohlbekannter gesetzmäßig-gestaltlicher Zusammenhang zwischen der Selbsterkenntnis des Menschen und der gedanklichen Bestimmung des göttlichen Weltgrundes zum Ausdruck. Aber während die dem E. anhängenden Christen diesen mehr platonisch-mystisch-romantisch verstehen und im menschlichen Akt, wenn auch auf völlig ungegenständliche Weise, so doch wirklich die Gottheit gegenwärtig sehen und zu ehren aufordern, besteht die „*existenziale Schärfe*“ der eigentlichen Existentialphilosophie, dieser E. im engeren Sinn, gerade darin, dem Menschen jeden Ausblick nach einem außer ihm, außer seiner eigenen Wesensmacht sich bietenden Halt zu nehmen und ihn zu heißen, nicht bloß an der von seinem Akt gegriffenen, gehaltenen und geführten Lebenswirklichkeit, sondern auch an der in diesem Akt selber hervortretenden Wirklichkeit als solcher „*vorbeizugehen*“, um in all dieser Wirklichkeit nur die Uneigentlichkeit oder Unwahrheit des Seins selbst zu sehen — das ‚Sein selbst‘ ist dabei nichts anderes als das im menschlichen Innern aufgehende *eigenmenschliche Eins und All alles Seienden*, und in seiner Wahrheit oder Eigentlichkeit werde das Sein selbst offenbar oder wahr ausschließlich im menschlichen Akt als solchem eigenmenschlichen Beitrag des Menschen zu seinem Leben. (Vgl. hierzu des Verfassers Aufsatz „Das Anliegen der Existentialphilosophie“ in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1950, Heft 2-3, Seite 175 fg.)

Die Existentialphilosophie vollendet damit den furchtbaren Entschluß *Nietzsches*, den er angesichts des von ihm festgestellten Tatbestandes „*Gott ist tot*“ faßt und dessen Grauen er krampfhaft zu überwinden sucht: nur noch den Menschen zu denken und zu leben, — den Menschen freilich im

Ueberschreiten desselben hin zum Uebermenschlichen, d. h. zu dem (von Nietzsche biologisch mißverstandenen) inneren Wesensgrunde des einzelnen Menschen.

Damit hängt dann ein anderer entscheidender weltanschaulicher Wesenszug des E. zusammen: Wenn der Mensch nur in seiner eigenen Wesensmacht und in keiner Weise mehr *jenseits* derselben seinen Grund und sein Endziel zu erfassen vermag, dann kann er, auch wenn er in der Existenz sich über seine einzelmenschliche Lebenswirklichkeit als solche erhebt und in der Wahrheit des Seins selbst, diesem seinem eigentlichen Wesen, innesteht, in all dieser seiner „Inständigkeit“ doch *nicht der Unwahrheit entgehen*. Denn diese west ja schon im Sein selbst, mit der Wahrheit gleich ursprünglich; in dieser Unwahrheit oder Uneigentlichkeit „*nichtet*“ auch das Sein selbst, d. h. es geschieht in jedem Seienden ebenso wie es darin auch nicht geschieht, nicht zum Geschehen kommt. Das Sein selbst, das in der Beziehung des Menschen auf ein gegenständliches Seiendes, die Dinge und Mitmenschen also, *sich lichtet*, d. h. in dem Selbermachen des Menschen und dem es entfaltenden Sein des gegenständlichen Seienden hervortritt oder sich ans Licht bringt, kann also nicht anders ans Licht treten oder sich *entbergen*, als daß es in eben diesem Seienden zugleich *sich verbirgt*, und so ist es immer in einem Wahrheit und Unwahrheit zugleich. Ein Gott, d. h. ein in sich selbst ganz *seliges* Wesen, das je schon heller lichter seliger Tag, d. h. jeder bannenden Unerschlossenheit und daher Unseligkeit enthoben ist (Deus in et ex se beatissimus: Denzinger, Enchir. symb. 26 n. 1782) kann für den E. gar nicht in Betracht kommen. Aber das bedeutet zugleich, daß auch der Mensch auf natürlichem Wege wesensmäßig nicht in sein Sein, d. h. in sein Daheim gelangen oder selig werden kann.

4. Der vermeintliche Ausweg des christlich-theologischen Existentialismus

An dieser Stelle, wo die Existentialphilosophie dem Menschen auf das brennende Heimweh seiner Seele eine so trostlose und im Grunde verzweifelte Antwort gibt, tritt nun der christlich-theologische E. auf: Dem Menschen, der sich kraft des in der Existentialphilosophie formulierten „Glaubens“ oder vielmehr Unglaubens in seiner Natur wesensmäßig und endgültig scheitern sieht, sucht die Neue Theologie die ihm dennoch geschenkte *übernatürliche* Möglichkeit des Heiles zu verkündigen. Dem Menschen eröffne sich bei seinem Zurückgang in sich selbst nicht etwa nur ein „Sein selbst“, das ihn in seine „Hut“, aber auch in seine eigene wesensmäßige Unerfülltheit, Unbehütetheit und Ungeborgenheit nähme; sondern in seinem Innern und gerade in der „Nacht“ seiner natürlichen Armut zeige sich dem Menschen das hochheilige Licht der sich übernatürlicherweise offenbarenden Gottheit. Zweifellos ist diese Verkündigung des christlichen Gottes gerade auf Grund ihrer existentialistischen *Verzweiflung an der Natur*, in der Lage, heute viele Menschen zu verführen. Sie muß aber mit ihrem Hinweis auf den Gott der Offenbarung im Grunde *unwirksam* bleiben, denn sie übergeht die natürliche Kraft des Menschen, irgendwie bereits von sich aus in sein Sein, an sein Ziel, in sein Daheim zu kommen, und erst an der Grenze dieser natürlichen Möglichkeit Ausschau zu halten nach Dem, der ihm in seiner Ohnmacht helfe. Diese Theologie ist allzuwenig philosophisch, d. h. der natürlichen Wesensmacht des Menschen zugetan, und so verpaßt sie ihren eigentlichen Einbruch- und Ansatzpunkt in der menschlichen Natur, *die natürliche Offenheit und Vorgestimmtheit* des Menschen für die Gnadenhilfe Gottes (potentia oboedientialis), seine im natürlichen Heimwärtsstreben und beginnenden

Heimverlangen begründete Angelegtheit auf die ihm entgegenkommende Selbstoffenbarung Gottes als seiner endgültigen Heimat.

III.

Die neosozialistischen Folgerungen des existentialistischen Glaubens

1. Existenz als Entpersonalisierung des Menschen

Die „Existenz“ wird vom E. in dem Sinne als ein neuer „Glaube“ verkündigt und gefordert, als hier der Mensch in einem ungeheuren „*Formalismus*“ sich aus der materiellen Wirklichkeit des Lebens und der Welt heraushalten und nur noch je der „Sache selbst“, d. h. an jedem Seienden jenem Kostbaren „offenstehen“ und „inständig zugehören“ soll, was auf den Menschen als dessen Eigenstes ursprünglich „*zukommt*“ und ihn in seinen seligen Bann schlägt. Die Wirklichkeit erscheint dabei als das Uneigentliche, als die Unwahrheit oder der „Grimm“ des Seins selbst, kurz: als das Böse, während als das Gute ausschließlich das gilt, was vom Menschen in ihm selbst und notwendig geliebt wird. Man kann somit den E. definieren als die zur philosophischen Theorie erhobene *radikale Innerlichkeit* der „Liebe“ und des „Glaubens“. In ihr hält sich diese Liebe und dieser Glaube in einer *ästhetisch verkärten trotzigigen Schwermut*: Der Mensch stellt hier an das Leben und die Wirklichkeit einen Ueberanspruch, mit dem er die Grenzen des eigenen Wesens beklagt und intentional ausweitet, indem er nämlich nur je er selber zu sein und sein Leben ganz nur von ihm selbst aus machen zu wollen fordert, und angesichts der Tatsache, daß die Wirklichkeit, in der er sich findet, ihm diesen Anspruch versagt, zieht er sich aus dieser „*schnöden*“ Welt beleidigt auf sich selbst zurück und genießt wenigstens in seinem Innern ein möglichst absolutes Selbersein, bei dem er nur noch das angeblich Eigentliche und Gute seiner selbst, das Selbermachen, in positiver Hingabe lebt und als Gegenstand eines das ganze Leben tragenden „Glaubens“ festhält. Diese Haltung erscheint zweifellos zunächst als schärfster Individualismus und somit Gegenteil eines jeden Sozialismus; wir müssen daher zeigen, wie sich aus dieser Wurzel dennoch zwangsläufig ein radikaler Sozialismus bildet. Der Weg dieser Entwicklung führt über den Wesensverhalt, daß der existentialistische „Glaube“, diese schwermütig-trotzige Selbstheit des Menschen, zugleich dem Menschen eine ungeheure *Selbstlosigkeit* oder Entäußerung auferlegt, wie sie ja auch das gegenständliche Seiende seiner selbst, d. h. seiner eigenständigen Wirklichkeit „entäußert“ — natürlich nur um dieses gegenständliche Seiende zu seinem wahren „Selbst“ oder Eigentlichen zu führen.

Die Beziehung des Menschen zum Mitmenschen, die ja stets innerlich von einer starken Selbstheit, d. h. einem Bei-sich-selbst-sein dieser menschlichen Beziehung zur Welt — der *intentio secunda* der Scholastiker — getragen und geführt ist, erfährt im E. eine eigentümliche *Ueberdrehung* in sich selbst zurück, und diese bedeutet eine durchgehende Verkrampfung der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt. Dem Dasein, d. h. dem zur „Existenz“ erhobenen menschlichen Leben, „geht es in seinem Sein *ausschließlich um es selbst*“ (Heidegger). Diese sehr abstrakte, aber grundlegende Formulierung will darauf hinaus, daß es für den Menschen weniger um das Haben als um das Sein gehe, aber dieses Sein oder das „Selbst“ des Menschen wird auf der anderen Seite von Heidegger in schärfster Weise als „*das Seiende selbst und sonst nichts*“ erläutert. Wir können diese grundlegende Verlagerung des Interesses,

das die menschliche Lebensführung bei der Erhebung in die Existenz oder durch den existentialistischen „Glauben“ erfährt, gar nicht streng genug vollziehen, und doch wird gerade diese „existenziale Schärfe“ der Existenz von den christlichen Anhängern des E. durchweg nicht begriffen und darum auf die leichte Schulter genommen. Was in diesem das Wesen der existentialistischen „Phänomene“ begründenden *Zurückgang auf „die Sache selbst“* vor sich geht, das kann nur *ästhetisch* begriffen werden: Die „Sache selbst“ und das „es selbst“, um das es dem Dasein ausschließlich geht, fallen in der Tat zusammen in jenem Bereich, in welchem nicht mehr die Wirklichkeit der Sache und nicht mehr die Wirklichkeit des der Sache gegenübergestellten Menschen bezieht wird, sondern *nur noch der menschliche Aufschein dieser Wirklichkeit*, und dieser Bereich ist der der „Existenz“ oder des „Seins selbst“, dem der existierende oder in sein Dasein verwandelte Mensch „innesteht“. Was der E. mit dieser Beschränkung der menschlichen Lebensführung meint, das entspricht nicht nur philosophisch, sondern auch gesellschaftsgeschichtlich etwa der Forderung *Nietzsches*: „Die Arbeiter sollen als Soldaten empfinden lernen: ein Honorar, ein Gehalt, aber keine Bezahlung. Sie sollen einmal leben wie jetzt die Bürger, aber über ihnen, sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die höhere Kaste, also ärmer und einfacher, aber im Besitz der Macht.“ Hält man das zusammen mit dem, was wir oben über die ebenso durch die *Technik* (K. Jaspers) wie durch den *Klassenkampf* (G. Sorel) vermittelte Möglichkeit einer „reinen Erfahrung des Sublimen“ gesagt haben, so verkündigt hier der E. mit Nietzsche als inneren Halt und als ausschließliches Maß wie des menschlichen Lebens überhaupt, so vor allem auch der zwischenmenschlichen Beziehungen die ästhetische und pseudoreligiöse frohe *Ergriffenheit der menschlichen Wesensmacht von ihr selbst*.

Eben dieses radikale Selbersein ist zunächst das Wesen der Existenz: in triebhaft-ästhetischer Selbstbewahrung und Selbstbefreiung holt hier das menschliche Innere aus der Welt nur sich selbst heraus — sich selbst freilich zunächst nicht in dem individualistisch-selbstsüchtigen Sinn, mit welchem der Mensch zugunsten seiner eigenen zweckhaft besorgten Lebenswirklichkeit dem anderen das ihm Gebührende vorenthält; wohl aber so, daß der einzelne, indem er das Wesen der Dinge radikal nur aus seinem eigenen Wesen ausspinnt, sich selbst mit dem All oder, besser gesagt, das All mit ihm selbst, mit seinem innersten Selbersein, identifizieren und so sich zum ausschließlichen Grund des menschlichen Lebens und der Welt machen soll. Bei diesem Bemühen des Menschen, in aller Weltlichkeit und Weltgebundenheit sich mit seinem Innersten aus der Welt bzw. der zweckhaften Beschäftigung mit ihr herauszuhalten und dadurch seine Handlung in ihr selbst gründen zu lassen, muß sich freilich die menschliche Selbsthabe in ihrer tatsächlich gegebenen, vom Schöpfer des Alls gestifteten *Urgründigkeit gegenüber Leben und Welt* haltlos übersteigern. Die Folge davon ist, daß sie die von ihr getragene und geführte menschliche Beziehung zur Welt völlig aus der sie in der Welt umfangenden und tragenden *Ordnung* reißt und nach innen, in ihr nicht mehr von der Welt und damit zuletzt von der Schöpfungsordnung gehaltenes *Eigenwesen* abstürzen läßt. Wir wissen bereits, daß diese übersteigerte Zurückwendung auf das eigene innerste Selbst, in einer zwar paradoxen, aber im Grunde ganz folgerichtigen Umwendung der natürlichen Verhältnisse, auch eine *Entäußerung des Menschen* zugunsten der „Sache selbst“ fordert und mit sich bringt: in der Existenz entschließt sich der Mensch ganz nur noch zu dem innersten Selbst oder Eigenmenschlichen der Dinge.

Eben das ist der Grund, warum diese in ihrer Schärfe unüberbietbare Zurückdrehung der menschlichen Selbstheit in sich selbst zurück, also das, was bei Heidegger „die *Je-meinigkeit*‘ des Daseins“ bedeutet, dennoch den Sozialismus aus sich hervorgehen läßt. Denn dieses „Je-meinige“, dieses innerliche Eins und All des menschlichen Lebens, das ja, nicht nur nach der existentialistischen Lehre, sondern auch tatsächlich, in gewisser Weise auch ein eigenmenschliches Eins und All alles Seienden überhaupt ist, *besteht keineswegs an sich*, als eine dem menschlichen Akt vorgegebene *Substanz*, die den Menschen in ihren überirdischen Bestand *hineinzöge*; sondern dieses innerliche Eins und All des menschlichen Lebens und der Wirklichkeit überhaupt *geschieht nur immer*, und es geschieht, in der Beziehung des Menschen zur Welt, dadurch, daß diese menschliche Beziehung auf das gegenständliche Seiende sich völlig *ungegenständlich* macht, d. h. nur dadurch, daß der Mensch in seiner Beziehung auf das gegenständliche Seiende, auf die Dinge und Mitmenschen also, alle Gegenständigkeit dieses gegenständlichen Seienden „*verdampfen*“ läßt (Jaspers). Das gegenständliche Seiende wird so zu einem bloßen *Symbol* oder einer *Chiffre* des Eigentlichen, nämlich des dem Menschen als Fülle seines Selberseins innerlich aufgehenden Seins selbst. Die „Sache selbst“, auf welche der phänomenologische E. zurückzugehen beansprucht, ist nicht mehr das in sich stehende Ganze der Sache, sondern nur noch deren „Selbstheit“, die mit dem eigenmenschlichen Wesen des menschlichen Aktes zusammenfällt. Diesen die Existenz kennzeichnenden Prozeß, in dem ebenso die menschliche Person *depersonalisiert*, d. h. ihrer das Wesen der Person begründenden Eigenständigkeit beraubt und menschlich völlig entäußert, wie das gegenständliche Seiende *entsubstantialisiert* oder verungegenständlicht wird, kennzeichnet Heidegger als „*Formalisierung*“ der menschlichen Beziehung zur Welt. Sie fällt mit der Existentialisierung des menschlichen Lebens zusammen und bedeutet, wie wir zunächst zu zeigen haben, die *Sozialisierung* der Gemeinschaftsordnung.

2. Das eigentümliche Wesen der existentialistischen „Liebe“

Die „Selbstlosigkeit“ der zur Existenz erhobenen Beziehung des Menschen zur Welt ist ein sehr eigenartiges Phänomen, das unsere höchste Aufmerksamkeit fordert, zumal sie von bedeutenden Auslegern des E. entscheidend mißverstanden worden ist. Freilich legt sich dem Versuch, die Existenz nach ihrer sozialen Bewandnis zu interpretieren, dieser Irrtum sehr nahe, da ja der E. selber die „Existenz“ als „Liebe“ verkündigt.

a) *In der Existenz hört das Herz von den andern nur sich selbst*

In der Tat könnte man die Ungegenständigkeit, welche die „existentielle Wahrheit“ der menschlichen Beziehungen kennzeichnet, zunächst so zu verstehen geneigt sein, als ob der Mensch den Mitmenschen nicht als Sache zu nehmen, sondern *als Person* zu behandeln habe. Aber diese Deutung würde übersehen, daß man auch zur Person, bei aller Wahrnehmung der zu ihrem Wesen gehörenden innersten Ungegenständigkeit, doch nur über die Anerkennung und Einhaltung der *Gegenständigkeit* des personalen Gegenüber kommen kann, und daß die Haltung, welche das personale Gegenüber nur noch ungegenständig nimmt, eo ipso von dem anderen sich ganz und gar *nur noch sich selbst sagen läßt* — und damit jene ungeheure Entmächtigung des Eigenstandes und des Eigenrechtes des anderen einleitet, bei welcher der Mensch sich und sein eigenes Wollen mit dem Ganzen ineins setzt und eben damit zur echten Gemeinschaft unfähig wird. *A. de Waelhens* (La

philosophie de M. Heidegger, Löwen 1942, S. 149) legt zwar die Existenz, in welcher der in sein Dasein verwandelte Mensch „den anderen sein läßt“, als eine in der Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Leere alles Seins begründete *Toleranz* aus; aber damit erliegt er, was die soziologische Bedeutung des E. betrifft, einem entscheidenden Irrtum. Einmal ist ja das Sein für den Existentialisten durchaus *nicht bloß nichtig*, es muß nur mit Gewalt aus seiner in der Wirklichkeit beschlossenen Nichtigkeit, aus diesem seinem Verfall herausgeholt werden. Sodann aber würde die Haltung, welche den anderen auf die Weise „sein läßt“, daß sie ihm seinen Eigenstand beläßt, damit völlig ihr Wesen aufgeben. Diese Auslegung nimmt das Wesen der Existenz unexistential, d. h. sie läßt den existierenden Menschen das gegenständliche Gegenüber gegenständlich nehmen und als in sich ruhendes, als eine Substanz anerkennen. „Sein“ heißt aber für den Existentialisten in seiner Eigentlichkeit durchaus Selbersein des Menschen (non-transitio); das bedeutet den Zurückstand des Menschen in sich selbst zurück und also ein Vorbeisehen an der Eigenständigkeit des anderen. Dementsprechend meint „sein lassen“: die völlig „intransitive“ Liebe, die *dem anderen nur sich selbst ablauscht* bzw. aus sich selbst heraus den anderen je schon und von vornherein bereits kennt, als Entfaltung nämlich des eigenen Seinkönnens. Das „Mitsein“, das Heidegger als eine Grundhaltung des Daseins geltend macht, ist durchaus nicht ein eigentätiges Miteinander getrennter und selbständiger Einzelwesen; es ist auch nicht einmal mehr jenes gemeinsame Ergriffenwerden der einzelnen Menschen von dem in sich ruhenden einen „Sein selbst“ und ihr Zusammenschwingen in diesem „Sein“, welches das Eigentliche des Menschen wäre und worin der Mensch seine Heimat hätte — so etwa würde ein Romantiker die platonische symphonia (*συμφωνία*) des Menschen mit den anderen und „vor allem mit sich selbst“ (7. Brief, 332d) aufgefaßt haben. Aber im E. steht das „Sein selbst“ nicht in sich, sondern geschieht nur immer, und darum heißt hier „Mitsein“ nur: im menschlichen Aufklang der Dinge Gefährten haben, Gefährten jedoch, die voneinander nur je sich selbst hören. Wenn Heidegger dieses „Mitsein“ als „Fürsorge“ kennzeichnet, dann bedeutet das nur, daß dem Menschen auch in den anderen er selbst, sein eigentliches Innere erscheint und besorgt werden muß; auch die Fürsorge ist „Sorge“, dieser Begriff aber besagt für Heidegger stets Selbstsorge in jenem transzendental-existentialen Sinn, der zwar dieses Eigentliche, das innerste Selbst, immer erst auf den Menschen zukommen sieht, der aber in der Vorwegnahme dieses Zu-sich-selbst-kommens das Wort „Selbstsorge“ als eine Tautologie erscheinen läßt (Vorrang der „Zukunft“ in der existentialen „Zeitlichkeit“). Die Sorge und damit auch das „Mitsein“ ist Selbersein, Selbersein des Menschen in einer letzten innersten Einsamkeit, kraft welcher sich der in sein Dasein verwandelte oder am Herzen der Welt teilhabende Mensch in allem, was ist, nur sich selbst, sein tieferes und eigentliches Wesen, vernimmt, *von allem sich nur das eigene Seinkönnen sagen läßt* und also am anderen als solchem „vorbeigeht, ohne ihn zu verachten“. Die positive Hingabe des Menschen an den Eigenstand des anderen, diese Voraussetzung der objektivistisch ausgelegten Gerechtigkeit und Liebe, ist im E. völlig ausgeschlossen; sie würde eine Aufhebung gerade des eigentümlichen Wesens der Existenz bedeuten.

b) *Das existentialisierte Leben als „ein einziges Individuum“*

In positivem Sinne sieht und nimmt im E. der Mensch den einzelnen Menschen als solchen überhaupt nicht. Denn nicht auf die Wirklichkeit des Le-

bens und der Mitmenschen läßt sich hier die innere Hand des Menschen, mit welcher er sein Leben und seine Welt gegriffen hält, ein, eine solche wechselseitige Liebe, mit welcher die Menschen einander hinnähmen und anerkannten und unterstützten, ist dem E. wesensfremd. Sondern alle Wirklichkeit des Lebens und der Welt, der Dinge und der Mitmenschen, besagt als solche für den existentialistischen Menschen das *Scheitern* des eigenen Selberseins oder des „Selbermachens“. Die Einigung der Menschen, die in der Existenz geschieht, ist von ganz anderer Art: In dem „*gemeinsamen Schiffbruch*“, den ihnen die Wirklichkeit als solche auferlegt, finden sich die einzelnen Menschen mit je ihrer in der Wirklichkeit scheiternden inneren Hand auf die Weise zusammen, daß sie voneinander nur je sich selbst nehmen. Die je innere Hand der einzelnen Menschen schließt sich hier sozusagen zu einer einzigen *Großhand* zusammen, „zur Gesamtgeschichte als zu einem einzigen Individuum. Alle Geschichtlichkeit wurzelt im Grunde dieser einen umfassenden Geschichtlichkeit“ (Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, S. 301).

Diese innerliche Einheit aller das geschichtliche Menschentum ausmachenden Tat des Menschen bzw. das All der Wirklichkeit, sofern es von der menschlichen Tat nachschaffend gekonnt wird, bildet allein den „Gegenstand“ des existentialistischen „Glaubens“. Derselbe Jaspers redet sehr viel von „*Kommunikation*“, und dieses Wort scheint unserer These von der Aufhebung der wechselseitigen Liebe im E. ins Gesicht zu schlagen. Allein, wie das „Seinlassen“ bei Heidegger, so würde auch das Wesen der Kommunikation bei Jaspers arg mißverstanden, nähme man es im Sinne der Gemeinschaft von zwar „kommunizierenden“, d. h. untereinander in Gemeinschaft stehenden, im übrigen aber selbständigem Einzelwesen. Vielmehr besagt hier „*Kommunikation*“ nichts anderes als die *Selbsttherausarbeitung* des commune, des innerlichen Einen und Ganzen, aus der Wirklichkeit des Lebens und der Welt, so zwar, daß dieses innerliche Eine und Ganze, die „Seele“ der es bannenden Wirklichkeit, durch diese Selbsttherausarbeitung aus der Wirklichkeit überhaupt erst geschieht, und daß auch der einzelne Mensch erst durch die Teilhabe an diesem ihm innerlich geschehenden Eins und All des menschlichen Lebens sein Sein erlangt. Wiederum aber ist dieses „Sein“ in dem Sinne zu verstehen, der auf eigentliche Weise nur im Selbermachen des Menschen erfüllt und im „*Je-schon-sein*“ oder in der dem eigenen Machen vorgegebenen Wirklichkeit *immer schon verspielt* ist, daher von dem einzelnen nur auf diese Weise irgendwie doch erlangt werden kann, daß er sich in sein eigenes Seinkönnen herein, d. h. ebenso von der Wirklichkeit seines Lebens wie von der empirischen, ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit des anderen als solchen abstößt, um in solcher „*Selbstwahl*“ zu „*existieren*“, d. h. der Wahrheit des Seins inne zu stehen und also dem reinen Selbersein *möglichst nahe* sich zu halten.

Hierbei ist aber jede Vorstellung fernzuhalten, als ob es das Sein selbst in seiner Reinheit und Wahrheit irgendwo gäbe; es gibt es immer nur annäherungsweise in der existentiellen „*Nähe zur Wahrheit des Seins*“, dieser — in hoc statu corruptionis humanae — nur als Zurückstand des Menschen in sich selbst möglichen Wahrheit und Reinheit des Seins.

Um das Wesen dieser „*Kommunikation*“ oder der existentialistisch ausgelegten Gemeinschaft zu sehen, müssen wir jeden Gedanken an das universale in re oder an ein in den einzelnen enthaltenes allgemeines oder gemeinsames Wesen aufgeben. Solche Allgemeinheit, kraft welcher das Einzelne *Fall eines*

Allgemeinen ist, gibt es ja grundsätzlich nur im Wirklichen, nicht in der überwirklichen und rein nur noch „wesenden“ Existenz. Sondern hier ist im strengen Sinne jener Gedanke des *universale ante rem* zu denken, der ein monistisches Ineinanderschwimmen aller Einzelwesen bedeutet, insofern in der „Existenz“ die radikale Selbstheit des Menschen mit der überrealen „Selbstheit“ der „Sachen selbst“ zusammenfällt und beide nur noch als der eine und einzige menschheitliche Urgrund und Inbegriff alles Seienden „*wesen*“.

c) *Die existentialistische Aufhebung der wechselseitigen Gemeinschaft*

Der E. sieht das ganze menschliche Leben, wie es von der natürlichen Haltung des Menschen wahrgenommen und gelebt wird, in einer ungeheuren *Veräußerlichung*; er selber verkündet daher die systematische Wiederverinnerlichung oder „*Entäußerung*“ des Lebens, indem er unter dem Titel der „Existenz“ sowohl auf der subjektiven Seite des Lebens die völlige „Selbstlosigkeit“ des menschlichen Subjekts fordert wie er auf der objektiven Seite der das menschliche Leben ausmachenden Beziehung des Menschen zu den Dingen und Mitmenschen eine völlige Entobjektivierung betreibt. Indem er so alle zwischenmenschliche Beziehung zu einer *intransitiven Liebe* werden läßt, mit welcher der einzelne ins innere Einige und Ganze eingeht, wird das ganze menschliche Leben nach seinem innersten oder Urspiel, der „Urgeschichte“, zu einem „*Sich-selbst-denken des Seins*“. Die einzelne menschliche Beziehung zur Welt wird dabei zu einem Vordergrund der „alles erhaltenden Liebe“ der großen Mutter Erde (Hölderlin), wobei aber diese „Erde“ oder „Natur“ — im Gegensatz etwa zum noch biologistisch-metaphysischen Sprachgebrauch Nietzsches und zur romantischen und also immer noch gott- und schöpfungsgläubigen Metaphysik von Hölderlin selbst — im E. völlig unsubstantial genommen werden muß, als das mit der menschlichen Tat völlig „gleichgeschaltete“ Ganze der Wirklichkeit, das seinen Sinn ausschließlich aus dem darin sich entfaltenden Wesen der es gebrauchenden *Tat des Menschen* erhält. An dieser „alles erhaltenden Liebe“, mit der das Sein selbst sich und alles Seiende an sich selbst hält („epochaler Charakter“ des Seins und des zur Existenz erhobenen menschlichen Lebens und des Eigentlichen aller Wirklichkeit) haben alle Beziehungen des Menschen zur Welt, d. h. zu den Dingen und Mitmenschen, Anteil; sie stellen Verkörperungen und Ausprägungen dieser „alles erhaltenden Liebe“, aber auch Veräußerlichungen und Veruneigentlichungen derselben dar, und deshalb kommt diese „alles erhaltende Liebe“ erst dadurch wieder einigermaßen in ihr Selbst, daß die Menschen in ihren Beziehungen untereinander, „existierend“, wie sich selbst selbstlos, so den anderen „du-los“ halten. Die „Liebe“, die das bewirkt, ist der sozialistische, das Einzeldasein als solches übersteigende und hinter sich lassende *Zusammenklang der Herzen im innerlichen Einen und Ganzen*, und also eine Art ästhetisch-pseudoreligiöse Selbstfeier, ja erst *Selbsttätigung* und Selbstgewinnung des Menschen. Wir müssen das merkwürdige Doppelwesen dieser existentialistischen „Liebe“, dieser monolithischen Zusammenballung des Lebens aller Einzelnen, empfinden: einmal die *Glut der Herzen*, die zu der existentialistischen „Heil- und Ganzwerdung“ des menschlichen Lebens treibt; sodann aber auch den *Eispanzer*, der sich um dieses glühende Innere geschlagen hat und der zu einer *Vereisung* aller menschlichen Beziehungen führen muß. Dem lyrischen Sänger dieser existentialistischen „Liebe“, Rilke, erscheint das menschliche Leben versinnbildet in der Geschichte des Verlorenen Sohnes und diese selbst als „*die Legende dessen, der nicht geliebt werden wollte*“.

Hier tritt uns, schaudererregend, das Tiefste des E. entgegen: das ungeliebte und in dieser unerträglichen Einsamkeit räuberisch wild gewordene Herz des modernen Menschen.

3. Der existentialistische „Glaube“ als radikalierter Sozialismus

Dieses eiskalte, zerstörende und todessüchtige Wesen kommt dem E. aus seinem Kult der Schönheit, d. h. der eigenmenschlichen Macht, zu. Die unter dem Namen der „Existenz“ geforderte Substanzlosigkeit der menschlichen Beziehungen zur Welt, d. h. ebenso die Ungegenständlichkeit des gegenständlichen Poles dieser Beziehungen wie die Entpersonalisierung ihres subjektiven Trägers, ist nur die folgerichtige Kehrseite der *absoluten menschlichen Selbstheitlichkeit*. Mit dem Schwinden des der menschlichen Lebensführung jenseitigen Poles des menschlichen Lebens und der Gründung der menschlichen Lebensführung oder Handlung ganz nur auf sich selbst, ist es ohne weiteres auch um die Einzelheit und personale Eigenständigkeit dieser menschlichen Lebensführung geschehen. Die das Wesen der Existenz ausmachende menschliche Eigenmächtigkeit führt durch sich selbst ebenso zur „Ich- oder Selbstlosigkeit“ des Menschen wie zur „Du-losigkeit“ seines in der Gemeinschaft gehaltenen Du, d. h. zum ebenso formalistischen wie sozialistischen Monismus.

a) Der formalistische Monismus des E. als „Umwertung aller Werte“

Die Erhebung des menschlichen Lebens zur Existenz bringt eine ungeheure Umschichtung der ganzen Lebensführung mit sich: Der Mensch sieht und genießt seine Handlungen jetzt nur noch als die Entfaltung der eigenen Wesensmacht. Damit ist gegenüber den natürlichen Maßstäben des Lebens eine völlig neue Wertetafel über ihnen aufgehängt. Die Handlung ist jetzt nicht mehr dadurch gut, daß sie sich mit der in ihr betätigten Wirklichkeit und mit dem Sein der dabei in Gebrauch genommenen Welt in Uebereinstimmung hält (objektive Wahrheit oder sittliche Gutheit des Lebens); sondern als geordnet und gut gilt die Handlung jetzt dadurch, daß sie sich in Uebereinstimmung hält mit sich selbst, mit ihrem eigentlichen Wesen, das aber nun nicht mehr in seiner vollen, das Ganze der Welt mit einbeziehenden Erstreckung genommen wird, sondern nur noch in seiner subjektiven „Hälfte“. Die Handlung schaut nur noch auf den in ihr als innerer Wesensgrund waltenden Bestand, den allein sie folgerichtig und eigentlich auszufalten sich gehalten wähnt. Eben dies bringt es mit sich, daß die menschliche Handlung, indem sie sich dergestalt nur an sich selbst hält, sowohl für sich selbst als auch für das gegenständliche Gegenüber erst das eigentliche „Sein“ zu erlangen glaubt. Nicht mehr in ihrer Wirklichkeit werden die Dinge und Mitmenschen gesehen, sondern nur noch in ihrer Beziehung zum menschlichen Innern, in ihrem „Gut- und Schönsein“, als ausschließlich vom eigenen Selbst des Menschen durchwaltetes und dadurch eigentlich gewordenes Material, als *materia virtutis humanae qua humanae*, d. h. nicht nur als materia, in qua homo suam propriam virtutem exercet — auch solche Aesthetik des Lebens bliebe ja innerhalb der Schöpfungsordnung; sondern hier gilt die gegenständliche Wirklichkeit nur noch als an sich selbst uneigentliche Wirklichkeit, die erst in der virtù (Macchiavelli), dem innerlichen *strahlenden Aufgang der eigenen Wesensmacht*, ihr eigentliches Sein gewinnt.

Mit diesem ungeheuren *Formalismus*, der das menschliche Wesen innerlich aus dem Zusammenspiel mit den Ordnungskräften der Welt herauslöst

und es auf sich selbst stellt, es eben damit aber auch, wie wir im folgenden Abschnitt genauer sehen werden, aus allen Fugen reißt, bildet der E. das letzte Glied jener folgerichtigen neuzeitlichen Entwicklung, die besonders seit dem Deutschen Idealismus immer radikalere Formen angenommen hat, jener *Selbstbefreiung der menschlichen Gattung von allem jenseitigen Grund und objektiven Maß und Gesetz des Lebens*, wie sie von Feuerbach, Engels, K. Marx und, bisher am radikalsten, von Nietzsche betrieben worden ist. In radikaler Entschlossenheit ergreift der E. die von diesen Denkern verfolgte „Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“ (K. Marx).

b) *Der neusozialistische Charakter des existentialistischen Monismus*

Solcher Formalismus, d. h. die Selbstbefreiung des Menschen vom jenseitigen Pol des Lebens, führt notwendig zum Sozialismus: Die Menschen müssen, wenn sie sich auf sich selbst stellen, einander nun das sein, wessen sie sich durch ihren Zurückzug von der in der Schöpfungsordnung waltenden Güte Gottes beraubt haben; denn der Mensch kann gar nicht ohne diesen ihm durch die Güte gegebenen Halt auskommen, und wenn er die Quelle des lebendigen Wassers verläßt, dann nur so, daß er sich neue Brunnen gräbt. Als dieser neue Brunnen aber bietet sich dem Menschen, der sich auf sich selbst stellt, nur noch die innere Einheit und Ganzheit des Menschengeschlechts an. Aber bei dem Versuch, diesen Brunnen zu erschließen, stößt der Mensch auf das harte Gestein der persönlichen Eigenständigkeit des Menschen und auf das zähe Flechtwerk ihres Haltes an der Gegenständlichkeit der ihm eignenden, weil als Grundlage verliehenen Dinge. Wie Nietzsche so eifert der E. gegen die „bürgerlichen“ Stützen, Maßstäbe und Sicherungen des Lebens, hinter denen beide nichts anderes mehr sehen wollen als die Trägheit und Feigheit, die sich gegen alle Zumutung von Einsatz, Verzicht, Opfer und Größe abschirme. Dieser *Aufstand gegen die bürgerliche Moral* ist aber nur der Vordergrund der Bewegung, er richtet sich ebenso gegen alle objektiven Maßstäbe des Lebens und gegen alle den Frieden sichernde gegenständliche Ordnung. Auf dieses Verlangen des Menschen nach Geborgenheit und Friede blickt der zur inneren „Freiheit“ gekommene Existentialist in einem zur Schau getragenen Heroismus als auf das „grüne Weideglück der Herdentiere“ verächtlich herab.

Sozialistisch also ist diese *radikal humanistische Selbstbefreiung des Menschen* von allem Jenseits seines Lebens nicht bloß durch den ihr tatsächlich eigenen antibürgerlichen Affekt, der ein Ausdruck der sozialen Revolution ist; sondern dieser neue Sozialismus sitzt viel tiefer, er ist eine folgerichtige Entwicklung der neuzeitlichen Ablösung des menschlichen Lebens von seiner transzendenten Grundlage, der Wirklichkeit, wie sie der menschlichen Handlung vorgegeben ist. Eben damit schießt diese Umwälzung auch über ihr sozialpolitisches Wesen weit hinaus und bildet sich zu einer antirational-subjektivistischen, ja *antichristlichen* Weltanschauung aus. Hierin liegt eine gewisse Wesensgesetzlichkeit des Formalismus, d. h. der Herauslösung der menschlichen Welt aus dem Ordnungsspiel des Kosmos und der Gründung der menschlichen Handlung ausschließlich in ihr selbst. Dieser von *Hegel* systematisch begründete Formalismus hat sich zunächst zu einer materialistischen Welt- und Lebensauffassung entwickelt, dem *Marxismus*, der zunächst auf die irdische und äußere Wohlfahrt des Menschen eingestellt war. Ihm gegenüber stellt die *ästhetizistische* Weltanschauung, die heute vor unseren

Augen aus dem Marxismus, als folgerichtige Entfaltung seines Wesens, hervorwächst, eine wesentlich neue Spielart des Sozialismus dar. Sie ist einmal eine innerlichere Fassung des Sozialismus: Die Entsubstantialisierung oder „Selbstlosigkeit“ der in der Gemeinschaft zusammengeschlossenen einzelnen Menschen hat ja hier zunächst einen durchaus ästhetischen Sinn: sie bedeutet, daß hier der Mensch, indem er den „Ernst“ seiner Beziehungen zur Welt aufgibt, aus ihnen „heraussteht“ und sie nur noch spielt, in ihnen lediglich die eigene Wesensmacht selbstgenießerisch ins Spiel bringt. Die ‚Verwandlung des Menschen in sein Dasein‘ besagt also — theoretisch — seine innere Abwendung von den realen Zwecken und damit von der ganzen äußeren Wohlfahrt seines Lebens. Das Interesse des Menschen verlagert sich damit entscheidend auf den Stolz der inneren Selbsterfahrung oder auf das Selbstgefühl der menschlichen Wesensmacht. Die Existenz als das geballte Zusammenleben aller Einzelnen, bei dem die einzelnen Menschen aus ihrer personalen Eigenständigkeit herausstehen und dem allein als wesentlich anerkannten gesellschaftlichen Einem und Ganzen „inständig zugehören“, bedeutet nicht mehr den „Sozialismus der unterworfenen Kaste“ (Nietzsche), d. h. nicht den Aufstand der Unterdrückten und rechtlich Benachteiligten gegen die herrschende Klasse der Besitzenden; vielmehr bietet sich der E. umgekehrt als jenen Sozialismus dar, in dem die „Selbstlosigkeit“ nicht mehr nur einer bestimmten Schicht zugemutet, sondern allgemein allen Gliedern der Gesellschaft auferlegt wird, mit der Maßgabe freilich, daß sich die *staatstragende Elite*, diese aus dem Konflikt von Besitzenden und Nichtbesitzenden hervorgehende dritte Gruppe des politischen Managertums, mit dem allein als wesentlich anerkannten gesellschaftlichen Einem und Ganzen ineins setzt und sich mit diesem zunächst von ihnen getragenen „Sein selbst“ von allem Seienden, d. h. von aller gegenständlich genommenen Wirklichkeit des Lebens und der Welt abstößt: Der eigentliche gesellschaftsgeschichtliche Sinn der „ontologischen Differenz“, d. h. der „Abgeschiedenheit“ des Seins und des dem Sein verstehend zugewandten Menschen von allem Seienden, ist die „Differenz“ oder das Sichabscheiden und *Sichabstoßen der Elite von der Masse als dem „Man“*: „Das Wesen des Daseins (d. h. des zur Existenz erhobenen menschlichen Lebens) bin zumeist nicht ich selbst, sondern das Man-selbst. Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existentielle Modifikation des Man“ (Heidegger, Sein und Zeit 267). In solcher Betrachtungsweise ist bereits alle organische Gliederung der Gemeinschaft aus dem Blickfeld gewichen, und die soziale Grundaufgabe, daß sich nämlich die natürlichen Mächte zur gemeinschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens formieren, wird einseitig nur noch von der tatsächlichen *Vermassung* der heutigen Menschheit aus gesehen.

So erweist sich der E. als jene Ausgestaltung der Philosophie *Nietzsches*, bei der diese, durch die in den beiden Weltkriegen erforderte kriegerische Energie der Seelen, erst ganz in ihr antibürgerliches und neosozialistisches Wesen gekommen ist. Das Wesentliche dieses von Nietzsche begründeten Denkens ist sein *ästhetischer Formalismus*. Bei Nietzsche selbst war er, existentialistisch ausgedrückt, noch mit „metaphysischen“ Schlacken behaftet, d. h. in der menschlichen Selbstgestaltung hatte Nietzsche noch ein Stück der dem rein ästhetischen Wesen fremden Lebenswirklichkeit mitgehen lassen, er hatte damit noch eine Vor- und Fremdgründetheit der menschlichen Handlung gewahrt, diesen — existentialistisch gesehen — entscheidenden Mangel, daß sich die menschliche Handlung nicht rein in sich selbst gegründet hält.

Diese Schlacken einer biologistischen „Metaphysik“ hat der E. abgestreift, und damit tritt nun das wahre Wesen dieses ästhetischen Formalismus in Reinheit, d. h. nicht mehr durch die Rücksicht auf die Wohlfahrt der Massen getrübt, hervor. Mit dieser Philosophie Nietzsches stellt der E. die theoretische Formulierung eines gewiß innerlichen und in gewisser Weise höheren, aber auch, wenn nicht alle Zeichen trügen, wesentlich radikaleren Sozialismus dar. Denn dieser im E. formulierte Sozialismus schließt, wie schon der in der platonischen Philosophie begründete, die *Verachtung der Massen* als des bloßen tragenden Grundes der Führerelite in sich. In dieser Aristokratie der Philosophenkönige oder der Wächter des „Sein selbst“, in welcher *die Menschheit gnostisch sich zu sich selbst erlöst*, ist die Gewaltherrschaft nicht nur erlaubt, sondern, gemäß der natürlichen Verlorenheit des Guten im Menschen, ein notwendiges und wesentliches Mittel. So bedeutet, noch entschiedener als der religiös gemilderte Platonismus, der E. die gnostische Begründung und romantische Verklärung der Gewaltherrschaft.

4. Das zerstörerische Wesen des existentialistischen „Glaubens“

Die „große Mutter Erde“ oder die „Natur“ als das mit der menschlichen Tat völlig „gleichgeschaltete“ Ganze der Wirklichkeit! Dieses treffsichere Wort hat uns nicht unsere Erfindung, sondern die politische Wirklichkeit zugespielt. Es beleuchtet wie ein Schlaglicht das gesellschafts- und staatstheoretische Wesen des E. — dieses absoluten *Kultes der Macht*, in deren Besitz allein dem Menschen ein möglichst rein ästhetisches Dasein sich bietet.

Das erregende und gefährliche Element dieses ästhetizistischen Formalismus ist sein ekstatisches Wesen, d. h. der notwendig damit verbundene Auseinandertritt von äußerem und innerem Leben, von gegebener Wirklichkeit und geforderter Steuerung und Disziplinierung derselben. Die selige Herausständigkeit des Innern oder der menschlichen Handlung aus der dieser Handlung vorgegebenen Wirklichkeit der menschlichen Beziehungen zur Welt und das „inständige Zugehören“ der Handlung nur noch zu ihrem inneren, dem Menschen strahlend aufgehenden Selbst, kurz: der innere Aufschwung des Menschen *verschärft* die in ihm fortbestehende Gebanntheit oder „Geworfenheit“ des menschlichen Innern. Das ekstatische „In-der-Welt-sein“ des Menschen gibt der „Seele“ oder dem menschlichen Innern einen Stand allzu stark außerhalb des „Körpers“, auf den sie zwar angewiesen ist, von dem sie sich aber, eben um sie selbst zu sein und die Welt als Möglichkeit ihrer selbst zu erfahren, abstoßen muß. Nur in dieser „ontologischen Differenz“ gelangt das menschliche Innere ins „Offene“, in die in ihm und als es selbst geschehende selige Einheit alles Seienden.

Als entscheidend in der sittlichen Auswirkung des E. erweist sich die Fassung der Wahrheit als solcher, dieser auf den Menschen im Gebrauch der Welt ständig zukommenden lustvollen Darstellung des menschlichen Innern. Dieses innerste Leben des Menschen geschieht hier nur noch als der ekstatische Reflex der Naturgesetzlichkeit, die diesen seinen Körper durchwaltet — diesen Körper, der jetzt sich selbst und den „notwendigen“ Abläufen seines Lebens *überlassen* ist und nicht mehr von der objektiven, auf die sittliche Wahrheit oder Gutheit des Lebens zielenden inneren Zucht des Menschen gehalten und gezügelt, sondern nur noch als zwar unentbehrliches, aber im übrigen nicht positiv zu nehmendes bloßes Material für das Innere in Betracht kommt. Die ganze eigenständige Wertigkeit des Wirklichen, der Dinge und Mitmenschen also, dieser dem Menschen gegenüberstehenden und *in sich selbst berechtigten*

Genossen des Seins, entschwindet dem Blick des existierenden Menschen und wird jedenfalls nicht mehr als die dem Menschen übertragene Aufgabe angesehen. In „Sein und Zeit“ erklärt Heidegger, von so etwas wie Sünde und damit auch — so dürfen wir hinzufügen — von so etwas wie dem Guten, der Sittlichkeit, dem Recht, der Autorität usf. könne die existentielle Haltung des Denkens grundsätzlich und wesensmäßig nichts wissen. Sie „abstrahiert“ ja von dem, worauf die „Metaphysik“ geht. Die Folge dieser rein ästhetischen „Durchseelung“ und Erhöhung des sich in die Wirklichkeit hineingebannt fühlenden Lebens ist ein ungeheurer *Positivismus*, der dem Spiel der Animalität, d. h. der Triebe und Instinkte, das Feld überläßt, um sich selbst ihm nur innerlich, als dessen selige „Urgeschichte“, einzusiedeln, — in einer Art Interessengemeinschaft, bei der die beiden Partner einander nicht weh zu tun genötigt sind. Auf eine *Lähmung der geistigen und sittlichen Ordnungskräfte* also kommt der E. hinaus, somit auf eine dem Hang des Opiumrauchers vergleichbare ruinöse Selbstberauschung des Menschen inmitten eines doch nicht be-masterbaren und daher rettungslos sich selbst zu überlassenden äußeren Weltgetriebes.

Als Maßstab für die Gutheißung und Hinnahme des Geschehens ergibt sich so die „Existenz“ als eine immer *doppelgesichtige* „Möglichkeit“ des Lebens: einmal der rein biologisch gewertete Fortschritt des Lebensganzen, das der eigenen Handlung als tragenden Grund sich darbietet — nach dieser Seite ist der E. Biologismus; sodann die auf diesem Untergrunde ermöglichte innere ästhetische Selbstgewinnung. In dieser Ausschließlichkeit, d. h. formalistischen Abstraktion von der objektiven und als sittliche Pflicht zu bestehenden Verbundenheit des Menschen mit der Welt genommen, ist das ästhetische Wesen der Existenz ein Rauschmittel, das den Menschen seinen durch die Welt ihm auferlegten Verpflichtungen „entreißt“, d. h. ihm gestattet, in weichlichem Selbstgenuß sich von der Welt *in eine Art inneren Himmel* zurückzuziehen.

Dieser Formalismus, der das Handeln nicht mehr aus der den handelnden Menschen und das von ihm behandelte Gegenüber miteinander verbindenden objektiven Wirklichkeit begründet, sondern einzig aus der im Selbersein ermöglichten *inneren Herrlichkeit* der Handlung oder des Handelnden selber, muß zu der uns aus der politischen Praxis allzu bekannten Lehre kommen, daß gut und recht alles ist, was dem jeweils vertretenen Ganzen nützt; denn was diesem Lebensganzen nützt, das stärkt der es führenden Elite die Möglichkeit ihres Selberseins, — dieses eigentlichen Sinnes, der dem Lebensganzen innewohnt. Im Dienst des Ganzen und damit des von ihm ermöglichten Selberseins seiner Führer ist alles erlaubt, dieser hohe Zweck heiligt alle Mittel, entsprechend z. B. der Lehre Nietzsches, daß nicht die gute Sache den Krieg heiligt, sondern der gute Krieg jede Sache, während das Urteil, das dem Frieden einen höheren Wert zuerteilt als dem Kriege, „antibiologisch“ selbst „eine Ausgeburt der *Décadence* des Lebens“ sei: „Das Leben ist eine Folge des Krieges, die Gesellschaft selbst ist ein Mittel zum Krieg“. Aehnlich heißt es bei Heidegger, das letzte „Worumwillen“ alles Seienden und der Sinn auch des „Mitseins“ sei das Dasein, d. h. das aus dem dunkel-widerständigen Stoff der Wirklichkeit sich in die innere Freiheit erhebende lichtvoll-heitere Selbersein des Menschen, diese als Erweis der Huld des Seins erlangte Teilhabe des Menschen an dem in ihm geschehenden Sein selbst. In dieser rein ästhetischen Weltanschauung erscheint zwar, durch ihren biologistischen Untergrund, das Eigenrecht der einzelnen zugunsten des Ganzen der Gattung zunächst abgeschafft, aber es kehrt, räuberisch zusammengerafft, als geballtes

Vorrecht der staatstragenden Elite wieder, denn hier wird ja alle Gesellschaft und Politik notwendig ein bloßes Mittel zum Hervortritt des inneren Wesensgrundes, der in der menschlichen Handlung ans Licht drängt, aber eben dafür alle in der Welt und in der Handlung selbst vorgegebene Wirklichkeit des Lebens und alle äußere sichtbare Verkörperung seiner selbst — und dazu gehört auch das ‚Mitsein‘ als solches, das Heidegger einseitig nur als „Man“ sieht, und alle Einzelheit der einzelnen — als *Verstellung und Verdunklung seiner selbst* ansehen und von sich hinwegstoßen, aus ihr sich herausarbeiten muß.

Aesthetische Trunkenheit des Menschen von sich selbst, d. h. *Berauschtigkeit von seiner die Geschichte begründenden Tat oder Eigenmacht* — das ist der E.; sein Kult der menschlichen Wesensmacht preist das „verwegene Leben“ („Gefährlich leben!“), das ästhetische Phänomen der Kraft des Menschen, aber auch, in innerer Folgerichtigkeit, die wilde Schönheit des Barbaren, die prangende Herrlichkeit und die gleißende Unbedenklichkeit und Ruchlosigkeit des Tyrannen. Ihr klatscht die Masse, ihr Opfer, Beifall, solange jener es nur versteht, die eigene Situation und Möglichkeit als die Chance und „die Stunde“, den geschichtlichen Augenblick (den „Kairos“) des von ihm vertretenen Ganzen hinzustellen. In seinem sehr lehrreichen Vortrag über Nietzsche bezeichnet Thomas Mann diese ästhetische Philosophie Nietzsches als die *Ideologie, welche die Diktatoren in ihrem Macht- und Opferrausch ermutigt*. Er spricht in diesem Zusammenhang von der Affinität des Aesthetizismus zum Biologismus und von der unheimlichen Nachbarschaft von Schönheitstrunkenheit und barbarischer Grausamkeit. Man blickt dem E. ins Auge, wenn man in dieser Philosophie Nietzsches statt dem von ihr verabsolutierten „Leben“ das vom E. über alles gesetzte „Selbersein“ einsetzt, — diesen eigentlichen und heimlichen Gegenstand des leidenschaftlichen Uebermenschentums von Nietzsche, das er freilich selber noch „metaphysisch“ mißverstanden hat.

5. Verchristlichung des existentialistischen „Glaubens“?

In dem ungebärdig trotzigem und wilden Uebermenschentum Nietzsches und des E. gräbt die dumpfe *Verzweiflung* des Herzens. Kann man zu ihr als Christ einen Weg finden? Läßt sich diese ihre innerste Einsamkeit und schwermütige Sehnsucht mitmachen, um sie von innen heraus in die Arme des lebendigen Gottes zu führen? Sicher treibt den christlich-theologischen E. diese Sorge des Guten Hirten, welche der modernen Seele nachzugehen sucht: Der vermessen einsamen Selbstverlorenheit der Existentialphilosophie, nach welcher der Regung des menschlichen Herzens im Leben und All nichts anderes mehr antwortet als die aus allem Seienden heraustönende Eigenwesenheit des Menschen, will der christliche Existentialist dadurch begegnen, daß er den Menschen beim Zurückgang in sich selbst auf den dort übernatürlicherweise sich schenkenden *Gott* treffen läßt. Zu diesem Zweck machen die Schriftsteller dieser Richtung den tiefen *Pessimismus*, den die Existentialphilosophie gegenüber der wirklichen Natur des Menschen an den Tag legt, mit. Man findet in dieser Literatur eine fast sadistische Selbstquälerei des Menschen. Mit einer wahren Wollust schmähmt man hier die menschliche Natur, den Menschen als diese gegebene Größe; man müsse, so sagen sie, dem Menschen in seiner Wesenswunde herumstochern, um ihn durch diesen Schmerz in das ihm aufgegebene Wesen aufzuschrecken und in sein Heil, in das allein „Heile und Ganze“, die Gnade Gottes, gleichsam zu jagen. Ein unüberbiet-

barer Pessimismus hinsichtlich der menschlichen Natur erscheint dieser theologischen Richtung geboten zu sein, um den Menschen für das „ganz Andere“, das sich ihm in der Gnade Gottes anbietet, aufzuschließen.

Dem tiefer dringenden historischen Blick stellt sich dieses mit der Jugendbewegung hochgekommene neuromantische Christentum und seine „reformierte“ Theologie als eine *späte Welle der Reformation* Calvinischer Prägung dar — daher auch deren Verwandtschaft mit dem reformierten Protestantismus und seiner „Dialektischen Theologie“. Diese „Neue Theologie“ ist der Versuch, die totale Verweltlichung des reformierten Glaubens, wie wir sie im E. vor uns haben, rückgängig zu machen und die ursprüngliche übernatürlich-evangelische Grundlage dieser „*innerweltlichen Frömmigkeit und Aszese*“ wieder zu gewinnen.

Die Auswirkungen dieses Versuches, dem existentialistischen „Glauben“ eine christliche Wendung zu geben, kann man zusammenfassend als *supranaturalistischen Spiritualismus* kennzeichnen: Nach dieser Neuen Theologie „vernimmt“ der Mensch beim Zurückgang in sich selbst den in seinem Innern sich offenbarenden Gott. Diese *übersteigerte Innerlichkeit* des Gottes-, Erlösungs- und Kirchenbegriffs, die sich gegen das angeblich veräußerlichte mittelalterliche „Christentum“ wendet, muß philosophisch mit der Existentialphilosophie durchaus zusammengehen. Von da aus versteht man die zunächst frappierende *Milde*, die diese neue „Christlichkeit“ gegenüber dem heidnisch-totalitären Anspruch des modernen, auf der Selbstdifferenzierung der Elite von der Masse beruhenden Kollektivs und der Existentialphilosophie, seiner theoretischen Darstellung und Begründung, an den Tag legt. Sie sieht darin eben die „Welt“, die im argen liegt. Ebenso versteht man von daher den Gegensatz dieser Neuen Theologie gegen den öffentlichen Anspruch eines „Christentums“, das keinen Teil der Wirklichkeit als in sich selbst und von Natur schlecht ansieht, sondern den ganzen Menschen und die gesamte Wirklichkeit ernst nimmt, dafür aber auch im gesamten Leben des Menschen und auch in der öffentlichen Ordnung und durch die Politik verwirklicht werden will, ohne deshalb der menschlichen Natur und ihrer höchsten gesellschaftlichen Selbstgestaltung, dem Staat, das geschöpfliche Eigenrecht abzustreiten und jenen „*Kirchenstaat*“ aufrichten zu wollen, wie er gerade das reformierte Christentum, und zwar ganz folgerichtig, kennzeichnet — denn das Eigentliche des menschlichen Lebens ist ja hier der sich offenbarende Gott, daher die Kirche als „der mystische Leib Christi“ das einzige und ausschließliche Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft.

Auf der anderen Seite muß jetzt die ganze Eigenwesentlichkeit der menschlichen Natur als „Geworfenheit“, Uneigentlichkeit, Verfall erscheinen. Das menschliche Leben stellt sich dann notwendigerweise als eine Mischung von objektiv Gutem und objektiv Bösem oder Schlechtem dar, der Mensch wird zum selber ohnmächtigen Schauplatz und mitleidenden Zuschauer des *Kampfes zwischen Christus und Satan*, zwischen Kirche und „Welt“. Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, wie heute dieser *Gnostizismus* bereits vielerorts aufzüngelt.

Als das in sich Schlechte, der „Grimm“ oder das Böse erscheint auch hier wie in der Existentialphilosophie die Wirklichkeit als solche. Damit rückt dann alle Gegenständlichkeit des Lebens, die objektive Ordnung, das Gesetz, die äußere Autorität usw. ins Zwielflicht, es kommt zum *Antinomismus* (= Gesetzlosigkeit: „Liebe nur, dann kannst du tun, was du willst!“), zum kirchlichen *Anarchismus*, d. h. *Antihierarchismus* oder *Laizismus*.

Der Widerstand gegen diese spiritualistische Destruktion des sichtbaren Leibes Christi muß schon in der Philosophie beginnen. Sie kann nachweisen, daß das, worauf der Mensch beim heimlichen Zurückgang in sich selbst trifft, im wissenschaftlichen Aufbau der Erkenntnis zunächst nicht der sich übernatürlicherweise offenbarende Gott ist, sondern die menschliche Initiative, wie sie dem Menschen in dem Sein eines jeden gegenständlichen Seienden, mit dem er sich befaßt, leuchtend aufgeht. Nur unter Wahrung dieser Grundlehre kann eine verbürgte christliche Rede von dem aufgebaut werden, was der an sich *ungläubige* Begriff der „Existenz“ meint: den *seligen Einklang des Menschen mit sich selbst*, — diese Rede, die auch innerhalb der Kirche stärker als bisher *den menschlichen Sinn der Welt* zu zeigen und damit die das Leben innerlich durchhellende *heilige Freude* und die Liebe zum Schöpfer dieser Welt zu beleben unternimmt, als Antwort der Liebe auf die unbegreifliche Liebe des Schöpfers, der diese Welt geschaffen hat, um darin *unseres Herzens Gott* zu sein (vgl. Psalm 72, 26). Ein wesentlich ungläubiger Begriff aber ist der existentialphilosophische Begriff der ‚Existenz‘, also z. B. der von Heidegger und Jaspers, in dem Sinne, daß in ihm der Mensch mit seinem natürlich-philosophischen Denken an der Gutheit des gegebenen Seins als solchen *verzweifelt* und es nicht mehr vom Schöpfer herkommen und von ihm dem Menschen aufgegeben sieht.