

## Der immanente Gott.

Von D. Dr. Georg Sigmund.

---

Die blasse ideologische Überbauung des Lebens durch den transzendentalen Idealismus, der den Menschen in seinem konkreten Einzel-Ich nicht traf, sondern nur das in der Erfahrung nicht gegebene allgemeine transzendente Ich kannte, konnte den Erschütterungen durch die Geschehnisse des Weltkrieges und der Nachkriegsjahre nicht standhalten. Zurückgeworfen auf sein persönliches unmittelbares Einzel-Ich war der Mensch zu einer Besinnung gezwungen, die aus dem neutralen Bereich persönlichen Unberührtseins in den Ernst des Mich-Angehens eingeholt war. Feinfühlende Geister, die von der Philosophia perennis herkamen, aber die Fühlung mit den drängenden Fragen der Zeit nicht verloren hatten, begrüßten freudig den „Umbruch im Denken“ und erhofften durch die Begegnung der suchenden Zeit mit dem Wahrheitsschatz der Tradition eine neue befruchtende Verbindung. Nach langer Zeit entfremdeter Verständnislosigkeit schien „die Rückkehr aus dem Exil“, der Anschluß an die geistigen Hauptströmungen der Zeit in erreichbare Nähe getreten. In der voreiligen Freude solcher Begrüßung übersah man freilich das Vereinzelte und Halbe jener „Rückkehr zum Objekt“, von der man so viel erhoffte, übersah man, daß die Hauptströmungen wohl zeitweise neben den eigenen parallel nebenherliefen, ohne jedoch ineinander zu münden, dann aber wieder — zunächst unvermerkt — voneinander abwichen, um schließlich in diametraler Entgegensetzung auseinanderzugehen. Erneut aufgerufen durch die Erschütterung eines neuen Völker ringens, hat eine wiederaufgenommene Besinnung sich darum zu mühen, ob nicht jene Synthese, die in den letzten Jahrzehnten vergeblich erhofft wurde, sich doch durch ehrliches Bemühen erreichen lasse, um nach weltanschaulichem Zwiespalt eine neue geistige Einheit zu bauen.

Da die Grundmotive geistigen Werdens nicht in ungestörtem Wachstum heranreifen, sondern im Wandel dialektischen

Widerspiels einander ablösen, so heißt eine Zeit verstehen, ihre Stellung als Gegenschlag einer früheren entgegengesetzten Haltung aufweisen; denn bei der naturhaften Begrenztheit menschlicher Blicknahmen wird die eine beachtete Seite so vereinseitigt, daß die anderen Seiten darüber verkürzt gesehen oder gar übersehen werden, jedenfalls dann, wenn die einzelnen Blicknahmen nicht geschehen in der geistigen Verbundenheit einer umfassenden Tradition.

Seit langem ist die Krise des transzendentalen Idealismus akut, der seine wirksamste und vollendete Form in Hegels Absolutsetzung des unpersönlichen Geistes gefunden hatte. In ihm — samt den vielen Abschattungen, die diese Philosophie erfuhr — war das geistige Selbst des Menschen seiner konkreten Geschöpflichkeit entkleidet samt seiner Gebundenheit an seinen einmaligen Raum, seine einmalige Zeit und seiner einmaligen Lage unaufhebbarer Selbstentscheidung und in der verdünnten Luft der transzendentalen Philosophie vergöttlicht, so daß aus ihm die Gesamtheit der Welt hergeleitet wurde. Bekannt ist und auch oft ausgeführt worden, daß vor allem Kierkegaard und Nietzsche es waren, die — freilich in ganz verschiedener Weise — gegen diese Entselbstung des Menschen Sturm liefen und den Menschen in seine Existenzlage zurückriefen.

Mit ungeheurer Denkenergie hat die idealistische Philosophie mehr als hundert Jahre hindurch versucht, die Welt aus Begriffen herzuleiten und durch ihre Bestimmungen die Begriffe zu Dingen zu konkretisieren, damit den weltimmanenten Gott als seiner selbst bewußtwerdenden Geist darzustellen, bis sie an den Paradoxien zerbrach, in die sie kraft der Verabsolutierung des eigenen Geistes gedrängt wurde. Ihr Grundgedanke war also, daß die Welt und ihre Geschichte nichts als die Selbstdarstellung des absoluten Geistes sei, der der Welt immanent sich in ihr entfaltet durch die unvollkommenen Stufen hindurch, zu denen auch die bisherigen Religionen mit ihrem Glauben an den persönlichen transzendenten Gott gehören. Das absolut Wirkliche wird nicht nur im „Begriff“ gefaßt, sondern ist selbst „Begriff“. So ist der denkende Geist Gott selbst, der nicht nur die Wahrheit sucht und findet, sondern sie selbst ist. Er denkt sich in der Totalität des Seins; er allein existiert, alles andere ist nur Teilmoment im Prozeß seiner Entfaltung.

Wenn aber jedes Hinausragen Gottes über die Denkwelt aufgehoben ist, er in ihr aufgeht, dann war eine daraus folgende

unaufhebbare Paradoxie nicht zu umgehen: Der Werdefluß in der Menschheitsgeschichte, der zunächst in der Form des dialektischen Denkprozesses gefaßt, dann aber zum mechanischen Evolutionismus vergrößert wurde, mußte das Absolute selbst sein; Gott nicht mehr der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, sondern eben die Flucht dieser Erscheinungen selbst. Absolute Haltepunkte über der Geschichte durfte es nicht mehr geben, aus ihren eigenen Werdekräften war sie lediglich zu begreifen. So gefaßt, führte das Absolutsetzen des menschlichen Denkens zu seinem genauen Gegenteil, zur völligen Relativierung im Historismus.

In der Unwegsamkeit dieser Paradoxie mußte von der Entscheidunglosigkeit des relativistischen Historismus weg der dialektische Umschlag erfolgen, ohne aber daß die Richtung des Nach-hin eindeutig festgelegt sein konnte. Es hätte geschehen können, daß mit K i e r k e g a a r d und N e w m a n der Umbruch erfolgte von der In-Einssetzung der Welt mit Gott hin zu der neuentdeckten Wirklichkeit des Menschen, der sich als Geschöpf in die Grenzsituation des Endlich-Unendlich hineingestellt erfährt. Bezeichnend für die geistigen Strömungen der Nachkriegsjahre, die er feinnervig spürte und in seinem Denken verkörperte, ist M a x S c h e l e r s Annäherung an die Geisteswelt der christlich-scholastischen Tradition, die Sichtung der Seinsanalogie als des letzten Prinzips der Welterklärung, dann aber wieder sein zunächst unmerkliches, doch schließlich ganz unverkennbares Abgehen vom christlichen Gottesbegriff. Dem geistigen Wandel seiner Zeit war er siegesfroh vorausgeeilt, gewahrte aber dann in der Rückschau, daß die Hauptströmung des dialektischen Umschlages in anderer Richtung verlief. So sehr H u s s e r l s Kritik des Psychologismus die Bewegung zum Objekt hin veranlaßt hatte, er blieb doch letztlich in der idealistischen Subjektbefangtheit stecken. Der Durchbruch zum Seinsrealismus gelang nicht. Die Ineinssetzung von Ich und Gegenstand, die den immanentistischen Gottesbegriff bedingte, blieb; dafür schleuderte man den Bannfluch gegen die rationalistische Einstellung der Vergangenheit, die den „Begriff“ zur Quelle der Welt und zur absoluten Wirklichkeit erhoben hatte; ihr wurde die Schuld an der ausweglosen Lage zugeschoben. Deshalb wurde zum Schlagwort der neuen Zeit: Weg von der ausgedörrten Trockenheit der absoluten Idee, hin zu den rauschenden Quellen des unmittelbaren Lebens, ja des Vitalen, selbst der Triebe. Nicht weiter konnte der Versuch unternommen werden, in Denkkonstruktio-

nen die Welt aus dem Begriff darzustellen und den absoluten Geist in ihn zu bannen: dieser Weg war als steril und unlebendig verworfen; vielmehr war das Göttliche in dem Strome des fließenden Lebens, wo der feststellende tötende Verstand, von seinem Throne gestoßen, nur noch als Diener tätig sein durfte, oder gar als Feind verjagt war, zu fassen.

Weitgehend sind die Hauptströmungen in der gegenwärtigen Dichtkunst und Philosophie von ihren populären Formen bis zu den Hochformen wissenschaftlicher Bewältigung der Zeitfragen von dem einen Motiv getragen, den immanenten Gott — nicht mehr zu denken, sondern ihn zu leben, ihn in den Tiefen des vitalen Lebens, im Blute, als Quellgrund, zu fassen. Da es ja nicht zuerst um die denkerische, sondern lebensmäßige Bewältigung eines im Grunde metaphysischen Versuches geht, nimmt besonders die Dichtung daran wesentlichen Anteil. Erinert sei hier nur an Namen wie Kolbenheyer, Stehr, Morgan und auch — in einem eingeschränkten Sinne — Claudel.

Im Grunde hatte bereits der heute vergessene A. Strindberg sowohl in seinem Leben als in seiner Dichtung das Gleiche versucht. Weit weg vom bloß Erotischen war ihm der innere Zwang geworden, im Eros das Absolute zu suchen. Im Erlebnis der Liebe sprang ihm ein Quell auf, der der Urquell selbst zu sein schien; über alle Verschiedenheiten des Eigenseins hinweg schien hier eine Entschränkung des Einzel-Ich und eine Berührung mit dem Leben in seinem Tiefengrund möglich. Mehr als ein einzelner partikularer Mensch deuchte ihm die geliebte Frau; er sah in ihr immer die „Mutter“ — die Trägerin und Gebärerin des „Lebens“; „Ein und Alles“ wurde sie ihm, Symbol des Letzten, „der“ Wirklichkeit. Freilich der Versuch mißlang; die Sinne hatten einen Brand verursacht, den sie nicht löschen konnten. In seinem Haß als umgeschlagener Liebe erfuhr auch er, daß die Frau ein Versprechen ist, das die Natur nicht hält (Claudel). Alles Erwachen aus der Ekstase war ein Erwachen im Gefängnis der Unwirklichkeit. Der entfesselte Sturm in der Unerfüllbarkeit des Begehrens riß ihn buchstäblich auseinander bis zum „Spalt-Irresein“, an dem er in seinem fünften Lebensjahrzehnt viele Jahre hindurch litt.

Es ist nicht nur K l a g e s' Ressentiment gegen den Geist als „Widersacher des Lebens und der Seele“, sondern ein Grundzug der Zeit überhaupt, vor der Bindung an die eine Wahr-

heit wie an die eine Ordnung zurückzubeben; wir finden ein Sichaufbäumen des vitalen Willens dagegen, dem solche Beschränkung wie der Tod erscheint. Wie hatte schon Rivière an Claudel geschrieben, der ihn auf die eine absolute Wahrheit hinwies: „Wahrhaftig, man müßte zu so vielen Lockungen Nein sagen. O, daß Gott so unbarmherzig sein soll, so boshaft. Denken Sie daran, daß mich jede Schönheit erstickt, daß für mich die Vorstellung eines jeden Dinges eine köstliche Überwältigung, eine erdrückende Fülle bedeutet. Sie verurteilen mich zu einer Beschränkung, die mir weit mehr als ein Tod erscheint, denn als die Einführung in das wahre Leben“.

Mit Recht wird die vergangene Zeit des transzendentalen Idealismus als eine vergreiste empfunden, war ihr doch das typische Grunderlebnis des Erwachsenen zum prinzipiellen Problem geworden, an dem sie sich ergebnislos aufrieb. Kind und Erwachsener unterscheiden sich voneinander durch die Art, die Welt zu erfahren und in ihr zu stehen. Dem Kinde eignet eine unmittelbare Daseinsteilnahme; es kann in den Dingen und Ereignissen seiner Umwelt ganz aufgehen, bei ihrem Erleben voll „dabeisein“, so daß das kindliche Ich davon restlos aufgesogen ist. Anders dagegen ist es beim erwachsenen Menschen, der diese Daseinsunmittelbarkeit verloren hat, dem die Dinge in eine seltsame Distanz vom Ich hinausgerückt sind. Er vermag nicht mehr in seiner Umwelt voll aufzugehen. Diesen Verlust empfindet er als schmerzlichen Mangel. Von dem geheimen unverstandenen und unausgesprochenen Gefühl des Nichtausgefülltseins getrieben, irrt er suchend nach dem verlorenen Paradies der Kindheit. Dem Erwachsenen ist der Augenblick des Jetzt dadurch vergiftet, daß er für ihn bloßen Stellenwert in der zeitlichen Lebensstrecke besitzt und durch das besorgte Ausgestrecktsein auf die Zukunft schon entwertet ist, wenn er da ist. Die Zerspalteneheit von Ich und Welt, von Subjekt und Objekt, das Sichnichterreichenkönnen der beiden auseinanderstrebenden Pole, ihr gewaltsames Ineinanderzwingen, ja Miteinandergleichsetzen, das ohne Krampfhaftigkeit nicht abgeht, war die Frage der idealistischen Philosophie: die Erkenntnistheorie. Nachdem dieses Problem sich festgefahren und totgelaufen hatte, der Intellekt die natürliche Gewißheit des Lebens durch einen krankhaften Zweifel getötet hatte, dort, wo für das Leben Selbstverständlichkeiten oder Zwirnsfäden liegen, Barrikaden errichtet hatte, mußte der Traum erlösender Jugendlichkeit zu einem Un-

tertauchen in den fließenden Strom des Lebens gehen, zu unmittelbarem Dabeisein, Ergriffenwerden, Gepackt- und Erschüttertsein und dahin der Umschlag erfolgen. Da aber nach der vergreisenden Erfahrung der Subjekt-Objekt-Zerspaltetheit die naive Kindheit noch nicht erwachten reflexen Bewußtseins, auch soweit sie im Kindheitszustand der Völker sonst vorkommt, unwiederbringlich dahin war, konnte nur ein forciertes Verleugnen dieser Erfahrung und ein ebenso forciertes Sichhineinstürzen in den Strudel naturhaft ausgelöster Impulse Erlösung versprechen. Dabei erwuchs wieder ein Verständnis für das, was das Überlegenheitsgefühl eines „erwachsenen“ Zeitalters als primitive Wildheit einer kindlichen Stufe abgetan hatte: die Versuche der Menschheit in ekstatischer Hingerissenheit, im heiligen Rausch eines Gottes inne zu werden. Suchte man doch selbst wieder eine Ent-Rückung in einen Zustand, in dem die Schwere und drückende Enge der Alltagsdinge nicht mehr herrscht, vielmehr ein Gefühl leichten Schwebens trägt. So hat die Lebensphilosophie in ihrem letzten Stadium zu einer neuen Beachtung des Rauschlebens Primitiver und zu einem freilich unter der Decke verborgenen riesenhaften Anwachsen des Verbrauches von Narkotika geführt. So verschieden die Formen sind, die wir heute unter Rauschsucht zusammenfassen können, angefangen vom stürmischen Aktivismus der Leistungs- und Rekordsucht bis zum Passivismus des Narkotikers, so ist ihnen doch als Zeiterscheinungen eins gemein: Religion sein zu wollen, in dem Sturm entfesselten Lebens den immanenten Gott zu verspüren, ja zu sein.

Aufschließbar ist uns das innere Geschehen im Rausch durch Selbstberichte Primitiver, die wir mit der literarisch bedeutsamen Rauschpsychologie eines Baudelaire und den Berichten von künstlichen narkotischen Rauschen im psychologischen Laboratorium vergleichen<sup>1)</sup>.

„Der gemeine Verstand sagt uns, daß die Dinge der Erde nur wenig Dasein haben und daß es Wirklichkeit nur in Träumen gibt“ — leitet Baudelaire seine Rauschstudie ein. „Lust an der Unendlichkeit“ nennt er das Grundmotiv des Rausches. Zumeist erlebt der Mensch sein Alltagsleben nicht als vollwirklich. Es gibt nur seltene Augenblicke in seinem Leben, die voll paradiesischer Lust und Befriedigung die Welt in reinen Konturen und im Reichtum herrlicher satter Farben zeigen, Augen-

<sup>1)</sup> Vgl. meine Studie: *Rausch und Religion* 1939.

blicke, in denen sich unermeßliche Perspektiven voll neuer Klarheiten aufzutun scheinen. Diese seltenen Augenblicke aber genügen, ein unauslöschliches Bedürfnis nach ihnen wachzurufen, ein Bedürfnis freilich, das für gewöhnlich seine Forderungen nicht vollbewußt, sondern in einem dumpfen Unterbewußtsein stellt. Wenn das Wissen um das zeitliche Vergehen den Augenblick entwertet und sein Erleben unter die Schwelle des Vollwirklichen hinabdrückt, so entschränkt ihn das Rauscherleben, befreit ihn von seiner Eigenschaft, nur Glied einer Kette zwischen Vergangem und Künftigem zu sein, macht ihn zum stans nunc des Absoluten, in dem Vergangenes und Künftiges absorbiert und vergessen ist, und die Tore zu dem schmerzlich gesuchten Paradies geöffnet scheinen. In den berausenden Erlebnissen verliert sich die Erlebnisse zusammenfassende und überschauende Persönlichkeit, die sie in Raum und Zeit einordnet. Die dämmernde Randzone des Bewußtseins, die sonst das Einzelerlebnis in den Zusammenhang fügt, fehlt, dafür gewinnt das Einzelne so an Gewicht, daß das Ich in seiner Anschauung völlig versinkt. Eine ungeahnte Ausweitung gewinnt dieses Einzelne, zugleich eine ungeahnte Ich-Nähe, ja die Grenzen von Ich und Welt scheinen sich aufzulösen, das Ich mit seinem Gegenstand in eins zu fließen. „Mittunter verschwindet das Persönlichkeitsbewußtsein, und die Objektivität, die pantheistischen Dichtern eigen ist, entwickelt sich in dir so außerordentlich, daß die Betrachtung der äußeren Dinge dich deine Existenz vergessen läßt und du bald in ihnen aufgehst. Deine Augen richteten sich auf einen im Wind harmonisch gewiegten Baum, in wenigen Augenblicken wird, was im Hirn eines Dichters ein sehr gewöhnlicher Vergleich wäre, in dem deinen zur Wirklichkeit. Du verleihst zunächst dem Baume deine Leidenschaften, deinen Wunsch oder deine Melancholie. Sein Seufzen und sein Zittern wird zu deinem, und bald bist du der Baum. Ebenso stellt der Vogel, der in der Tiefe des Himmels schwebt, zunächst die unsterbliche Lust, über den menschlichen Dingen zu gleiten, dar; aber schon bald bist du der Vogel selbst“ (Baudelaire).

Die Dämonie des Rausches täuscht also dem Menschen vor, dem Eingeschlossensein in das eigene Ich zu entrinnen und in den Lebensstrom des All auszufluten. An irgendeinem — sonst vielleicht ganz nebensächlichen — Inhalt geht dem Trunkenen die „Universalität“ der Dinge auf, eine „Offenbarung“ geschieht,

die „Offenbarung“ freilich des pantheistischen Gottes. Aus dem dunklen Schoß der unbewußten Tiefenperson steigen entbundene Antriebe; hier wird eine unerschöpfliche Quelle dionysischen Lebens gewittert. Daß bei der Sucht nach rauschhaftem Leben die am leichtesten ansprechbaren Leidenschaften geweckt werden, daß im Eros ein Weltgeheimnis sich zu entschleiern scheint, daß in ihr der Mensch eine wirkliche Ekstase, d. h. ein Heraus-treten aus den Schranken des eigenen Ich zu erleben vermeint, ist nicht nur natürlich, sondern wird auch ausreichend bestätigt aus Zeugnissen der Religionsgeschichte wie aus literarischen Selbstzeugnissen bis zur Gegenwart, selbst daß schließlich als Symbol der ewig schaffenden und unendlich fruchtbaren Gottheit die Organe menschlicher Fruchtbarkeit verehrt werden.

Es ist bislang nur eine Seite der vitalistischen Zeitströmungen herausgestellt worden. Sie selbst weisen die vielfältigsten Farbabtönungen auf, je nachdem ob der Geist mit seiner Tätigkeit in den Bereich des neuen Lebensglaubens miteinbezogen ist oder als Widersacher der Seele ausgestoßen wird, je nachdem ob der immanente Gott symbolisiert durch das Blut als Urquell der Volkskraft gilt und dabei die Gleichung von Volk und neuem Glauben durchgehalten wird, oder ob in ihm die Quelle individualistischer Geistigkeit oder gar Genußsucht gesehen wird. Aber die Verteilung solcher Wertakzente ist in unserem Zusammenhang nebensächlich gegenüber der metaphysischen Grundposition, die aus aller Verschleierung herauszuheben ist. Aus dem reichen Zeugnismaterial, das E. S c h l u n d zum Thema „Modernes Gottglauben“ (1939) zusammengetragen hat, sei hier nur ein charakteristisches angeführt: „Die Vorfrage für die Glaubenserhaltung ist die Frage: Bekennst du dich dazu, dein Leben als dasselbe anzuerkennen, wie das Leben der Natur? Und bekennst du dich dazu, dieses gesamte Leben als das einzig göttliche anzuerkennen, neben oder nach oder hinter dem kein zweites Leben steht? Diese Frage ist entscheidend für alles“ (61).

Dem alten christlichen Gottesglauben hat die gegenwärtige Lebensphilosophie eine eindeutige Absage gegeben. Nachdem an Stelle des geistigen Erkenntniswillens, der auf den Gegenstand blickt und um ihn ringt, seiner Wirklichkeit und seiner Wesenheit sich vergewissern will, der Lebenswille getreten ist, der die aus dem Unbewußten aufsteigenden Lebensimpulse bejaht und als höchsten Wert das ungehemmte Leben ansieht, ist



die alte Wahrheitsfrage durch die psychologische Echtheitsfrage ersetzt worden. Nicht um die Wahrheit als die *adaequatio intellectus et rei* geht es, sondern um die *adaequatio realis mentis et vitae*, um die echte Verbindung des Lebens mit den unbewußten Lebensquellen. Und da die vitalen Werte die entscheidenden geworden sind, sind Gesundheit und Krankheit die Wertmaßstäbe des Gegenwartsmenschen geworden, die er auch an den Gottesglauben anlegt<sup>2)</sup>. Wenn deshalb gegen den alten christlichen Glauben an den persönlichen überweltlichen Gott der Vorwurf der Lebensfeindlichkeit geschleudert wird, so ist dieser Vorwurf in den Augen des Gegenwartsmenschen entscheidend und vernichtend. Nietzsche vor allem war es, der dem christlichen Gottesglauben den Makel des Krankhaften aufgeprägt hat, und der nach dem Menschen der „großen Gesundheit“ verlangt, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt zur großen Liebe des Diesseits.

In dem *Handbuch der Individualpsychologie* spricht Fr. Sch ulz e-M a i z i e r nicht nur seinen eigenen Standpunkt, sondern auch den der ihn tragenden Richtungen aus, wenn er sagt: „Die aller Hinterwelten überdrüssige Weltfrömmigkeit, die allein noch die Religion des modernen Menschen sein kann, die Frömmigkeit des Immanenzglaubens wird nur die Gesetze als religiöse gelten lassen, welche Gesetze des Lebens sind, das seit Goethe und Nietzsche die einzige Stätte unserer Andacht blieb“ (II 49). „Wir brauchen keine Dogmen mehr, um unserem Glauben an eine letzte schöpferische Weltgewalt und Weltmitte das Rückgrat zu stärken, keine Zeremonien, um die tiefste, heilsamste Ergriffenheit unseres Gemüts Ereignis werden zu lassen, — jede intime Lebensbeziehung zwischen Mensch und Mensch in ihrem Ernst wie in ihrem Glück ist uns Sakrament genug. Nicht hinter, sondern in den Erscheinungen das unergründlich Absolute, ewig Wunderbare spüren, . . . diese weltfromme Treue zum Ganzen . . ., dieser mystisch ergriffene Realismus, der ein ewiges Paradoxon erscheint und eine ewig anspornende Aufgabe bleibt, er allein kann uns in der allgemeinen Götterdämmerung dieser Zeit vor der Verkargung retten, uns in den Stand setzen, die Werte der alten Religion von aller

---

<sup>2)</sup> Vgl. meine Studien: *Gottesglaube u. seel. Gesundheit* (1936) und *Psychologie des Gottesglaubens* (1937).

falschen Transzendenz zu reinigen und in die Religion der Zukunft einzuschmelzen“ (II 43).

Mit Recht spricht Schulze-Maizier von dem „ewigen Paradoxon“ des Lebens, das die Attribute des Göttlichen und Absoluten erhalten hat. So hat es letztlich auch W. Dilthey, wohl der tiefste und bedeutendste Führer der Lebensphilosophie, empfinden müssen, als das ‚Rätsel‘, den ‚einigen‘, dunklen, erschreckenden Gegenstand der Philosophie. Soll das Leben das Letzte sein, so werden seine Antinomien zu Paradoxien; die Strahlen der innerweltlichen Antinomien können sich nicht mehr hinter den Erscheinungen in einem welttranszendenten Grunde zu einer coincidentia oppositorum treffen und zu sinnvoller Einheit verbinden, sondern sie werden ineinander zu ewig sinnloser irrationaler Paradoxie gezwungen.

Schon darin zeigt sich die Unfähigkeit der Lebensphilosophie, die Anarchie des Denkens in der Gegenwart zu meistern, daß sie in Konsequenz ihrer Haltung die Sprache als Verständigungsmittel zersetzt. Sie hat die Sprache in den ewigen Lebensprozeß des Bedeutungswandels so hineingetaucht, daß ein Denken nur dann als echt gilt, wenn es sprachschöpferisch ist. Die Folge davon ist, daß wegen der stets neuen originellen Bedeutungsfüllung der alten Worte es dem Durchschnittsmenschen mehr und mehr unmöglich gemacht wird, die Fachsprachen der Lebensphilosophen überhaupt zu verstehen. Wenn es keine festen, über dem Zeitstrom stehenden Begriffsbezeichnungen mehr gibt, ist eine babylonische Sprachverwirrung unvermeidlich. Denn Sprache ist dann nicht mehr die geistig-materielle Brücke, auf der Menschen als geistige Persönlichkeiten sich begegnen können, sondern eine Vielfalt von Inseln, auf der sich einzelne verschanzen, deren symbolische Zeichen nur einem kleinen eingeweihten Kreise verständlich sind.

Wie in der Lebensphilosophie die zur Paradoxie gesteigerten Antinomien zu unheilbarem Bruch des Lebens führen, sei nur an einem Beispiel hier angedeutet, der Zeit. In ihrer radikalen Form, die das Absolute im Vitalrausch sieht, versucht sie den fließenden Augenblick aus seinem Fluß und aus der Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft zu lösen und ihn zum stans nunc der Ewigkeit zu erhöhen und in der Fülle aufgebrochener Lebensimpulse unendliches Leben zu finden. Aber nie kann dieser Versuch etwas anderes sein als ein Gaukelspiel, das an der unaufhebbaren Wirklichkeit immer wieder zerschellt,

wenn die endlichen Lebenskräfte nach dem krampfhaften Rausch in Erschöpfung in sich zusammenfallen und die Seligkeit des Rauschaugenblickes in die verzweifelte Oede und Langweile des Katzenjammers umschlägt, in dem das Leben ebensolcher absoluter Unwert dünken muß, wie es im Rauscherleben absoluter Wert scheinen konnte. Dieser unvermeidliche tote Punkt ist ein Stachel, der immer heftiger und wilder in den Strudel hineindrängt, wobei freilich auch der Rückschlag immer krasser sein muß, bis schließlich die Kräfte verschlissen sind und der Mensch in Ideenflucht auseinanderfällt.

Ist aber die Lebensphilosophie besonnener und faßt sie das Leben wie Dilthey als eine teleologische Struktur auf, die sich in der Zeit entfaltet, wobei der Organismusbegriff wenigstens analog auf das geistige Leben des Menschen angewandt wird, so ist hier mit dem organismischen Ganzheitsbegriff ein Moment eingeführt, das sich im Strom des Lebens selbst nicht findet, sondern darüber hinausragt. Wenn Dilthey selbst immer auf der Suche nach einem festen Halt war und doch dahin den Weg nicht finden konnte, so übersah er, daß in der geistigen Aufgebrochenheit des Menschen die unbewußte Teleologie des Vitalen sich in der bewußten Selbststeuerung des menschlichen Lebens vollenden muß, so daß dem Menschen die Frage nach der Idee der zu vollendenden Ganzheit, — oder in der Sprache des Alltags ausgedrückt, — die Frage nach dem Sinn seines Lebens unausweichlich ist. In dieser Frage wird nach einer ewig gültigen Idee gefragt, die selbst freilich außerhalb des Flusses erlebenden Geschehens steht, aber nicht ohne Beziehung zum Leben darüber steht, vielmehr in der Entelechie der menschlichen Persönlichkeit Maß und Form der Lebensverwirklichung ist, soweit sie in freier Selbstentscheidung zu gestalten ist. Ohne Beantwortung dieser Frage wird dem geistig erwachten Menschen das weitere Leben unmöglich. Er kann nicht mehr ins triebhaft unbewußte Leben zurücktauchen, um diese Frage zu vergessen. Hier spricht die Tatsache einer weitausgedehnten Sinneurose, daß ein hoher Prozentsatz der Nervenleidenden an keiner klinisch faßbaren Neurose, sondern an der Sinn- und Gegenstandslosigkeit ihres Lebens leidet (C. G. Jung), ja daß man dies sogar als die Krankheit der Zeit bezeichnet hat, eine nicht zu überhörende Sprache.

Die individualistische Haltung des autonomen Menschen, der über sich sein eigenes willkürlich gewähltes Gesetz aufhängt,

seinem Leben einen selbst gewählten Sinn aufprägen will, ist in dieser Ungebundenheit heute nicht mehr vertretbar, weil dem forschenden Blick der heutigen Tiefenpsychologie die Gebundenheit des Kür-Ich an die naturgesetzte und in ihren Grundtendenzen naturbestimmte Tiefenperson aufgegangen ist. Noch bevor das menschliche Ich wollen kann, will schon die vorgegebene menschliche Natur, deren zielhafte Richtungsbestimmtheit sich zunächst nur im dumpfen Drange anmeldet, von dem der Dichter sagt, daß sich der Mensch in seinem dunklen Drange des rechten Weges bewußt sei. An der Zielrichtung der Natur vermag kein Individualismus etwas zu ändern, der Mensch vermag sie nur aus der dunklen Unerlöstheit des Unbewußtseins an die Tageshelle des Erkennens zu fördern, um ihr dann nachzugehen. Er hat die Aufgabe erhalten, als sich erinnerndes und sich steuerndes Wesen, die charakterlose Diskontinuität der bloß gelebten Zeitmomente in sittlicher Verantwortung zur Kontinuität eines Ganzheitssinnes umzuschaffen. Dadurch überwindet er den bloßen Zeitfluß, er verwirklicht eine zeitlose Idee. Mithin transzendiert das bloße Leben sich selbst notwendig, um lebenswert und lebensmöglich zu sein. Eine Leugnung solcher Transzendenz kommt letzten Endes der Leugnung des Lebenssinnes und damit eines menschenmöglichen und menschenwürdigen Lebens gleich. Selbst K o l b e n h e y e r s naturalistische Mystik legt von dieser Selbstübersteigerung des Lebens Zeugnis ab, ist ihm doch Gott ein hintergründliches Geheimnis, das nicht im Spiegelwerk der Erscheinungen, sondern auf deren Grunde west.

Weshalb aber bei einem verabsolutierten Leben stehenbleiben als letztem undurchdringlichen Geheimnis und Rätsel, das ja schließlich durch die notwendig mithineingenommenen Paradoxien sich selber sprengt, wenn die Antinomien über sich hinausweisen und eine sinnvolle Lösung — wenn auch für uns nicht voll durchleuchtbar — in einem darüberhinausliegenden sinnsetzenden Grunde ermöglichen, in dem sich die Umrißlinien einer absoluten Persönlichkeit abzeichnen? Bedeutet solches Sichsperren gegen das Transzendieren nicht viel mehr das Leben aufheben als es vollenden?

Wie die Strömungen der Lebensphilosophie auf die exakten Wissenschaften übergreifen und der dialektische Umschlag in der Lebenshaltung auch hier seine Wirkungen ausübt, sei noch kurz an der wissenschaftlichen Erforschung des Lebens, der Biologie, aufgezeigt. Noch lebt der Altmeister der modernen experi-

mentellen Biologie H a n s D r i e s c h, der nach der mechanistischen Verkennung der Eigenart des Lebendigen durch seine genialen Experimente den Vitalismus begründet hat, noch greift er in den Streit der Zeit ein. Aber es ist bezeichnend, daß er es eigentlich nur noch verteidigend tut, trotzdem er allgemein als Bahnbrecher und Anreger anerkannt ist.

Die experimentelle Erforschung des vitalen Entwicklungsgeschehens ergab eindeutig die Unzurückführbarkeit des Lebens auf bloß mechanische Vorgänge; vor allem die regulative und regenerative Kraft des Organismus wurde nur als eine im eigentlichen Sinne lebendige verständlich. Die Ausrichtung auf das Entwicklungsziel, die trotz schwerster Störungen eingehalten wurde, war unverkennbar. War so die organische Form als übermechanisch wirkende Ganzheit eindeutig festgelegt, dann mußte sie auch irgendwie als reale wirksame Kraft vorhanden sein, freilich anderer Art als die materiell-räumlicher Anordnung. Es mußte ein intensiv-nichtmaterieller Faktor eingeführt werden, für den D r i e s c h die aristotelische Bezeichnung Entelechie wiederaufnahm. Als sinnkräftige Realität, als objektivierte aktive Vernunft war sie der quantitativen Materie übergeordnet und wies letztlich auf eine primäre absolute Entelechie. Damit war der Monismus als Absurdität abgelehnt. Mit dem Siegeszuge der experimentellen Biologie in den letzten Jahrzehnten schien auch der Monismus Haeckelscher und anderer Spielart endgültig besiegt. Aber auch hier ging die Hauptströmung an Driesch vorüber und bog wieder in das alte Strombett ein. Noch war das Schwergewicht des transzendentalen Idealismus zu schwer, der Durchbruch in die realistische Auffassung zu ungewohnt. Der Begriff der organischen „Ganzheit“ wurde zwar beibehalten, aber lediglich als „Kategorie“ biologischen Verstehens gedeutet, aus der auf keinen Bestand objektivierter Vernunft mehr geschlossen werden dürfe. Dafür wurde wieder die „Natur“ wie in der Antike und der Romantik vergöttlicht. Ein seltsam mystifizierender Zug in der heutigen Biologie sieht in der „Natur“ die große Vernunft selbst, kommt freilich auch hier in das unvermeidliche Paradoxon, diese absolute Vernunft einer ebensolchen Sinnlosigkeit in der Vernichtung zeihen zu müssen. Auch hier wird die Aussöhnung der Antinomien nur möglich, wenn Vernunft wie Unvernunft in der Natur nur relativ genommen und ihr Schnittpunkt im Absoluten hinter der Natur durchsichtig gemacht wird.

Ein bezeichnender Vertreter — man kann schon sagen — immanentistischer Frömmigkeit, die auf dem Boden moderner Biologie wächst, ist Edg a r D a c q u é. Die Frage nach dem Ursprung des Lebens sucht Dacqué durch Annahme einer Allbeseelung zu lösen. Damit wird jedoch die durch die neuzeitliche Forschung aufgewiesene Eigenart des Lebendigen im Gegensatz zur unlebendigen Materie wieder aufgegeben, wenn Dacqué den toten Stoff zwar nicht gerade organisiert nennt, ihm aber ein inneres verhaltenes Leben in einem ganz ursprünglichen Sinne zuschreibt, weil die Welt, die Substanz, der Kosmos überall lebendige Substanz ist. Anorganisches einerseits, Organisches andererseits sind Manifestierung verschiedener innerer Daseinszustände, im Grunde aber bilden sie eine lebendige Einheit. Wenn Dacqué den Kosmos Schöpfung und sinnvoll lebendige Einheit nennt, so meint er doch Selbstschöpfung. Er glaubt den Mechanismus endgültig überwunden. Aber hat nicht der Mechanismus ganz die gleiche Meinung gehabt, und ist nicht gerade dadurch der Unterschied zwischen anorganischer und organischer Natur aufgehoben, daß Dacqué kausal-mechanisches und teleologisches Geschehen sich lediglich durch den Betrachtungsstandpunkt unterscheiden läßt, je nachdem eine Geschehensreihe von vorn oder von hinten betrachtet wird? So sehr der begeisterte Idealismus, der „fromm gegen die Natur“ ist, einnimmt, so darf doch nicht übersehen werden, daß Dacqué infolge mangelnder Klärung letzter Grundbegriffe bei der vergöttlichten Natur „als der undurchdringlichen Wirkerin“ und damit beim metaphysischen Rätsel stehen bleibt. Andererseits ist es ergreifend, wie Dacqué sich bemüht, dennoch die wesentlichen Grundgedanken des Christentums zu retten.

Eine scharfe Front gegen den christlichen Gottesbegriff gewinnt der immanentistische Glaube auf biologischer Grundlage bei dem bedeutsamen Kieler Paläontologen K a r l B e u r l e n<sup>8)</sup>. In seinen wissenschaftlichen Publikationen betont er diesen Glauben als Grundlage der Forschung. In seinem Weltbild, das s. E. auch das nordisch-germanische Weltbild ist, „ist kein Gegensatz von Schöpfer und Schöpfung vorhanden. In den Gegebenheiten selbst sind die wirkenden Kräfte in ihrer jeweiligen Besonderheit enthalten. Die uns umgebende Wirklichkeit ist Ausdruck

---

<sup>8)</sup> Karl Beurlen, *Erd- und Lebensgeschichte. Eine Einführung in die hist. Geologie* 1939.

dieser in ihr wirkenden Kräfte; schon der deutsche Begriff Wirklichkeit deckt diese innere Einheit auf. Darum sind die Erscheinungen und Gegebenheiten der uns umgebenden Welt, als deren Glied der Mensch sich selber erlebt, jeweils eigener und besonderer Art, geworden aus den innewohnenden Kräften; sie sind selber göttlichen Wesens, in den späteren Formen dieser Kosmogonie ist daher jede natürliche Gegebenheit, der Baum, der Hain, der Berg, der Fluß, die Sonne usf. gleichzeitig eine Gottheit, in der das Wesen der Erscheinung personifiziert und verkörperlicht erscheint. Diese Vielheit von Erscheinungen und Gottheiten aber sind nicht von Anfang an gegeben, sie sind in langer Entwicklung geworden. Am Anfang steht ein umfassendes göttliches Wesen, das den entwickelten Kosmos in sich birgt, das sich aufgliedert, aus sich heraus neue Glieder und neue Teile hervorbringt und damit eine immer größere Vielheit der Welt bewirkt“ (2). Beurlen sieht richtig, daß die vielen Götter der germanischen Zeit noch keinen Dualismus der Welt bewirken, sondern persongedachte innerweltliche Mächte sind. Aber nur nebenbei sei hier erwähnt, daß die religionsgeschichtliche Forschung der arischen Religion keineswegs bei dem Monismus stehen bleiben darf. Hinter dem Monismus des Schicksalsglaubens, wie er uns in der Edda entgegentritt, und vor allem aus der sprachgeschichtlichen Vergleichung der urarischen Gottesnamen zeichnet sich unfraglich das Bild des persönlichen Himmelsvaters ab.

Wesentlicher erscheint ein anderes Argument, das im Namen unbehinderter Forschung ein Veto gegen den christlichen Gottesbegriff einlegt, spricht doch Beurlen von der „Unmöglichkeit eigener Forschung und Erfahrung“, von der „Ausschaltung der Frage nach dem Wesen und Ursprung des Lebens für viele Jahrhunderte“ infolge des Glaubens an Gott den Schöpfer und Offenbarer. In der über der Welt stehenden Schöpfungsmacht, in „dem Schöpfer, der aus eigener Machtvollkommenheit die Welt so, wie sie ist, durch seinen Machtspruch geschaffen hat, sind somit auch alle Ursachen der uns umgebenden Natur umschlossen; denn durch Gott den allmächtigen Schöpfer ist die Welt von Anfang an in ihrem Sein gegeben und wird durch seinen Willen in ihrem Sein bestimmt und erhalten. Erkenntnis der Natur ist also nur möglich als Erkenntnis der über ihr stehenden Schöpfermacht, d. h. als Offenbarung Gottes. Wo solche Offenbarung einmal gegeben ist, da ist auch

die mögliche Erkenntnis in ihrem ganzen Umfang gegeben. Erweiterung der Erkenntnis ist nur möglich als Erweiterung der göttlichen Offenbarung. Über den Rahmen der Offenbarung hinaus kann Naturforschung nicht sein; alle Forschung ist vielmehr nur möglich als Auslegung und Deutung der Offenbarung, d. h. als vernunftgemäße Ableitung, die an den Wortlaut der Offenbarung gebunden ist, nicht aber als unmittelbare Forschung“ (2).

Beurlen kann es nicht wissen, daß er mit diesem Argument nicht die Gotteslehre der katholischen Kirche, in der er vor allem die Verkörperung des abgelehnten Glaubens zu sehen wähnt, sondern ein ontologistisch umgedeutetes Mißverständnis dieser Lehre trifft, das von dem Lehramt der Kirche eindeutig abgelehnt worden ist. Mag auch in der Ordnung des Seins Gott, der Schöpfer, absoluter Quell des Daseins und Soseins der Welt sein, so ist doch diese Seinsordnung für den Menschen keineswegs die Ordnung seines Erkennens. Gott ist nicht — auch nicht nach der Offenbarung — das Erstgegebene, aus dem heraus allein sich die Kenntnis der Welt spinnt. Sondern erstgegeben ist dem Menschen die Welt, in der er steht, der er sich erkennend und besorgend hingibt. Ihre Erscheinungen unvoreingenommen ausdeutend, kommt er zu dem Ergebnis, daß die Welt für sich genommen ein letztes unlösbares Rätsel ist, ein zehrendes Paradoxon, wenn nicht von einem dahinter liegenden absoluten Urquell ein Sinnverständnis sich ergibt.

Fatal ist, daß die von Beurlen herangezogenen historischen Fakta bei näherem Zusehen so wenig zu seinem apriorischen Schema passen wollen. Es ist doch nun einmal eine einfache, nicht abzuleugnende historische Tatsache, daß die Bahnbrecher moderner Naturwissenschaft wie Kepler, Newton, Galilei bis zu Pasteur, Volta, Ampère, Mendel und Planck durch ihren Schöpferglauben in keiner Weise an ihren bahnbrechenden Forschungen gehindert worden sind. Wenn in Albert dem Großen die „deutsche“ Eigenart so durchbrach, daß er eine „umfassende Naturerfahrung in die Scholastik einzubauen versuchte“ (4), dann ist damit sein christlicher Schöpferglauben in wissenschaftlicher Durchleuchtung so vereinbar gewesen, daß die Kirche ihn vor kurzem nicht bloß zum Heiligen, sondern auch zum „Doctor Ecclesiae“ erheben konnte. Wenn Beurlen den Dänen Steno ob seiner bahnbrechenden paläontologischen Beobachtungen und



treffsicheren Vorstellungen über die Bildung der Gesteine feiert, — darüber hinaus hat Steno noch andere naturwissenschaftliche Verdienste —, so schlägt Beurlens These der Tatsache ins Gesicht, daß dieser gleiche Steno nicht nur zur katholischen Kirche zurückkehrte, sondern auch in ihr Bischof wurde. So ergibt sich eindeutig, daß die Argumente gegen den christlichen Gottesbegriff auf einer vorletzten Ebene stehen und eigentlich am Wesen der Sache vorbeizielen. Soll in eine fruchtbare Erörterung eingetreten werden, dann muß die Frage im Mittelpunkt stehen: Können wir beim Alleben des Kosmos als letztem undurchdringlichen Rätsel uns beruhigen, oder zwingt uns das Sinnbedürfnis, die Erscheinungen weiter zu verfolgen und auf eine erste intelligible Ursache zu schließen?