

Paul Schwartzkopff

## Gibt es einen Gott?

München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1908

<http://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1725843145>

Druck Freier  Zugang  OCR-Volltext

# Gibt es einen Gott?

Von

**Dr. Paul Schwarzkopff**

Professor am Gymnasium zu Wernigerode



München 1908

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck

# Inhalt.

---

	Seite
Einleitung: Die Bedeutung des Gottesglaubens und der Gang der Untersuchung . . . . .	1
Erster Teil: Kein Gott.	
Der Materialismus . . . . .	9
Der Kantische Idealismus . . . . .	13
Zweiter Teil: Gott=Natur.	
Die Innerweltlichkeit Gottes . . . . .	18
Die Einseitigkeit der bloßen Innerweltlichkeit Gottes .	25
Der Monismus . . . . .	31
Dritter Teil: Der persönliche Gott.	
Die Unmöglichkeit eines bloß subjektiven Gottes= beweises . . . . .	41
Gott der Urheber der Welt . . . . .	49
Gott der Zwecksezer der Welt . . . . .	60
Der Pessimismus . . . . .	64
Die Selbständigkeit der Weltursache . . . . .	74
Der persönliche Beweis für das Dasein Gottes . . .	79

---

## Einleitung.

### Die Bedeutung des Gottesglaubens und der Gang der Untersuchung.

Gibt es einen Gott oder gibt es keinen? Meine Frage richtet sich nicht an solche, die mit den Lebensrätseln spielen. Noch weniger an jene, die sich darüber erhaben dünken. Sie gilt vielmehr den sittlich reiferen und tieferen Menschen. Diese können ein menschenwürdiges Dasein nicht führen, wenn sie nicht eine Stellung zu unserer Frage gewonnen haben. Man mag sie nun endgültig bejahen oder verneinen. In beiden Antworten wohnt ein Friede.

Ich sage ausdrücklich: auch in der ehrlichen Leugnung Gottes. Wer nach ernstern Kämpfen um Gott, aus Gründen des Gewissens oder des Wissens sein Dasein nicht annehmen kann, auch der kommt zu einer Ruhe. Ihm ist es ebenso wie dem andern, der sich zum Glauben an Gott hindurch ringt, um die Wahrheit zu tun. Und wenn es einen Gott gibt, so ist er die Wahrheit. Gibt es aber keinen, so bleibt diese die berechtigte Nachfolgerin des gestorbenen Gottes.

Dagegen glauben einige, Gott nahe zu stehen, und dem ist vielleicht auch so. Nur kehren sie ihm den Rücken zu. Aber die Entwicklung des Menschen macht nicht Halt. Wenn sie also fortschreiten, so entfernen sie sich stetig von Gott. Ja sie können ihn ohne Umkehr niemals erreichen.

Die Frage, ob es einen Gott gibt, hat noch stets den letzten Zielpunkt für das Forschen der größten Denker gebildet. Ja das Leben jedes Vollmenschen ist im Grunde ein täglicher Versuch, den Schlüssel zu diesem Rätsel zu finden. Alle Völker haben von Urzeiten an ihre heiligsten Gefühle, ihre heißeste Sehnsucht an die Ahnung einer Gottheit geknüpft. Sie haben in ihr den letzten Quell ihres Friedens für Leben und Sterben gefunden.

Auch heute noch, für die Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts, gibt es keine wichtigere Frage als diese. Freilich auch keine, die schwieriger wäre. Und gerade unsere Zeiten haben es hierin nicht leicht. Naivere Geschlechter ließen sich mancherlei auf Treu und Glauben überliefern. Wir hingegen verlangen eine eigene Überzeugung. Denn wir haben ein gereifteres Verständnis für das Wirkliche, einen feineren Wahrheitsinn als unsere Vorfahren. Das ist die Folge unserer geschichtlichen Erziehung, unseres univervellen Menschentums unserer naturwissenschaftlichen Bildung. Die stets zunehmende Beherrschung der Welt, sowie die Einsicht in ihre Gesetze heißen von uns eine größere Selbständigkeit der Weltanschauung als von früheren Geschlechtern. Unser reueloser Mut läßt uns die volle Frucht vom Baume der Erkenntnis begehren. Er

fordert, daß wir uns auf uns selber stellen, allen bloß äußeren Autoritäten zum Troß.

Machen wir uns die Bedeutung unserer Frage noch deutlicher! Ist ein Gott, dann ist er der letzte Grund der Welt, von dem alles Sein ausgehen, in dem alles Denken enden muß. Mit ihm hängt daher auch der Zweck und Wert der Welt aufs engste zusammen. Nach unserer Wertung der Welt jedoch richtet sich instinktiv oder bewußt unser gesamtes Denken und Dichten, ja zuletzt all unser Wollen und Handeln.

Wenn es nun einen Urheber und Beherrscher der Welt und unseres Lebens gibt, dann sind wir von seinem Willen und seiner Gesinnung, von seinen Gesetzen und Ordnungen abhängig. Dann muß jede Verletzung dieser Normen als Abweichung von dem persönlichen Quell des Lebens, als seelischer Tod, empfunden werden.

Freilich lassen die Gesetze des Universums nicht an sich rütteln, auch wenn es keinen Gott gibt. Aber man hat sein Tun, Lassen und Leiden dann nur mit sich selbst abzumachen. Im entgegengesetzten Falle jedoch zerstört man zugleich ein sittliches Verhältnis. Nämlich zwischen unserer Persönlichkeit und der Urpersönlichkeit.

Hat man mit dieser zu rechnen, dann liegt darin andererseits eine höchste Steigerung unseres Lebensgefühls. Folgen wir dem bewußten und mächtigen Willen einer ewigen Liebe, welche die Welt regiert: dann wissen wir uns in einem starken Schutze geborgen, dann ist uns die Erreichung unserer höchsten

Ziele verbürgt, dann werden wir in unserem Handeln von dankbarer Gegenliebe getrieben, dann dürfen wir auch da noch Lebensmut und Zukunftshoffnung festhalten, wo, äußerlich betrachtet, nichts mehr zu hoffen ist.

Und nun die Rehrseite. Gibt es keinen Gott, dann ist der Mensch die höchste Gestalt im All, dann ist er sein eigener Gott. Dann mag er sich „ausleben“, wie und soweit er es kann. Freilich auf eigene Gefahr. Denn die Gesetze wahrer Menschheit bleiben in Geltung und rächen jede Übertretung. Aber: weder Gott noch Herren zu haben, mag ein kleiner Ersatz sein für den Verlust eines lebendigen Gottes.

Er wird freilich teuer bezahlt. Fehlt doch nun dem äußeren und inneren Leben ein fester Halt, ein gesichertes Ziel. Die Schicksale sind gänzlich dunkel und daher doppelt schwer. Das Rätsel der Welt ist fast an keinem Punkte lösbar. Die Zukunft hat wenig Trost, und am Ende gähnt das Nichts. Wir selbst aber gleichen verwaisten Kindern, die in einer Wüste ausgesetzt sind.

Aus dem Gesagten ist die volle Wucht der Frage, ob es einen Gott gibt, zu erweisen. Jedenfalls wird sie auch für die fernsten Jahrhunderte die Frage aller Fragen bleiben. So erwächst auch uns Pflicht und Recht, sie nach Möglichkeit zu lösen. In der Tat haben sich die Schwierigkeiten, sie zu beantworten, für unsere Generation gehäuft. Aber auch die Mittel für eine annähernde Lösung haben sich gemehrt und verfeinert. Und wie uns nun die Fragestellungen früherer Zeiten nicht mehr genügen, so können wir vielfach ihre Ant-

worten auch nicht mehr brauchen. Jedes neue Geschlecht muß auch hier für sich selbst eintreten. Jedes dringt zunehmend mehr in den Sinn und Zweck der Welt und des Lebens ein. So vermag es in ausdauerndem Ringen auch auf die höchsten Fragen wenigstens so weit eine Antwort zu finden, wie es gerade seinem Bedürfnis entspricht.

Freilich: eine unbedingte Lösung irgend einer tiefen Frage kann es für den beschränkten Menschen nicht geben. Werde ich aber das Brot verachten, wenn ich kein Fleisch dazu empfangen kann? Ich werde mich vielmehr nähren, wie es eben geht. Sonst muß ich verhungern. So ist es auch mit der geistigen Nahrung. Und gerade in unserer Frage steckt ein Hunger nach dem Brote des Lebens.

So wage ich es, hier meinen Mitmenschen auf diese brennende Frage eine Antwort darzubieten, wie sie mir während einer längeren Lebenserfahrung erwachsen ist. Möchte sie auch anderen in ihren Zweifeln helfen, die nicht Zeit noch Antrieb besitzen, sie von sich aus eingehender zu würdigen!

Es wird sich leicht der Gang feststellen lassen, den unsre Untersuchung zu nehmen hat. Es handelt sich zunächst darum, das Recht derer zu prüfen, die Gottes Dasein überhaupt leugnen. Andere wiederum erkennen wohl eine Gottheit in dem Sinn eines einheitlichen Wesens an, das die Welt umfaßt, sprechen ihr jedoch die Persönlichkeit und damit meist auch ein Selbstbewußtsein ab. Jene sind die Atheisten, diese die Pantheisten. Ihnen gegenüber stehen die Theisten. Sie nehmen die Existenz einer selbstbewußten, persönlichen Gottheit an. Es

wird mithin unsere Aufgabe sein, das Recht dieser drei Richtungen gegen einander abzuwägen.

Hiermit wäre bereits der natürliche Weg unserer Erörterung bezeichnet. Der erste Teil würde die Begründung und Folgerichtigkeit des Atheismus zu erwägen haben. Der zweite hat es mit dem Pantheismus zu tun. Der dritte endlich erprobt die Stichhaltigkeit der theistischen Position.

Den Polytheismus hingegen, d. h. die Annahme mehrerer nebeneinander bestehenden Götter, dürfen wir hier ganz aus dem Spiele lassen. Für frühere Geschlechter mochte die Einheit des göttlichen Wesens zweifelhaft sein. Wir aber erkennen sie längst als wesentliche Voraussetzung des Bestandes einer Gottheit überhaupt an. Es gibt einen einzigen Gott oder gar keinen. Mit andern Worten: Der Theismus hat nur als Monotheismus einen Sinn. Der Deismus andererseits ist eine Abschwächung des Theismus. Denn er kennt den persönlichen Gott nur als Schöpfer, nicht als Erhalter der Welt. Er war die vorherrschende Form des Gottesglaubens in der rationalistischen Zeit. Seine Auffassung verjährt die Naturgesetze Gott gegenüber, macht daher die Erhaltung der Welt einseitig von diesen abhängig. Hier würde es sich somit zuletzt darum handeln, ob wir in Gott bloß einen letzten Grund der Welt besitzen oder eine stetig wirkende Kraft, die auch deren beständiger Erhaltung und Regierung einwohnt; hiermit also in den Naturgesetzen selber wirkt. So verbindet dann der volle Theismus mit dem Deismus die Wahrheit des Pantheismus, oder aber mit der Überweltlichkeit die Innerweltlich-

keit Gottes. Während er demnach diese scheinbaren Gegensätze vereinigt, büßt der einseitige Pantheismus die Überweltlichkeit Gottes ein, setzt ihn daher mit der Natur gleich. Der Deismus wiederum hebt die Verbindung zwischen Gott und Welt, abgesehen von ihrer letzten Verursachung, auf.

Im ersten Teile werden wir den Atheismus unter den beiden Hauptgesichtspunkten des Materialismus und des Kantischen Idealismus behandeln. Daß der Materialismus ein Hauptgegner jedes Gottesglaubens sein muß, ist leicht einzusehen. Denn für wen nur einzelne, äußere Dinge vorhanden sind, für den kann folgerichtig nicht einmal eine innere Einheit der einzelnen, geschweige denn einer Gesamtheit aus ihnen existieren. Ohne diese aber kann es überhaupt keine Welt geben; noch weniger eine Gottheit.

Anderseits kann es zunächst anstößig erscheinen, wenn der Kantische Idealismus als eine Form des Atheismus angeführt wird. Ob ihm damit unrecht geschieht, muß die Abhandlung selbst ergeben. Hier bemerke ich nur soviel. Ich bin weit entfernt, dem frommen Kant den Glauben an Gott abzusprechen. Dennoch wird sich zeigen, daß die ungebrochene Konsequenz seines Standpunktes notwendig zum Atheismus führt.

Der Idealismus an sich ist soweit entfernt, ein Hindernis des Gottesglaubens zu bilden, daß er vielmehr dessen notwendige Voraussetzung ist. Aber der Subjektivismus Kants und seiner Gesinnungsgenossen vereinzelt die (menschlichen) Seelen so gut, wie der Materialismus die Außendinge. Und

eben hierdurch versperret er, wie sich zeigen wird, den Weg zur Einheit, zum Weltganzen, und damit zu Gott.

Der zweite Teil hat es mit dem Pantheismus zu thun. Insofern jedoch der Monismus eine besondere Abart desselben darstellt, verdient er eine besondere Behandlung. Ich lege Gewicht darauf, daß endlich rückhaltslos der Wahrheitskern des Pantheismus übernommen werde, nämlich die Innerweltlichkeit Gottes. Denn ohne sie entbehrt der Theismus seinen vollen Gehalt. Anderseits aber muß damit die Überweltlichkeit Gottes vereinigt werden. Sonst fällt Gott mit der Natur in eins. Es läßt sich vielmehr aus dem Wesen der Ursächlichkeit zeigen, daß beide Seiten sich gegenseitig fordern.

Im dritten Teil endlich ist zunächst das noch verbreitete Vorurteil zu beseitigen, als könne man zu irgend einer Gewißheit in betreff des Daseins Gottes auf rein subjektivem Wege gelangen. Sodann folgt ein wissenschaftlicher, wenn auch induktiv begründeter, Beweis des Schöpfers aus seiner Schöpfung, des universellen Zwecksetzers aus der Weltordnung, sowie die Widerlegung der wichtigsten Einwürfe des Pessimismus gegen die Zweckmäßigkeit dieser Ordnung, endlich der Nachweis der Selbständigkeit der Weltursache, und damit der Persönlichkeit Gottes, im richtig verstandenen Sinne. Nachdem so das Dasein der Gottheit objektiv dargetan ist, berühre ich zum Schlusse das persönliche, innere Gotteserlebnis des Menschen.

Erster Teil.  
Kein Gott.

Der Materialismus.

Er folgert kurz so. Es gibt in der Welt nur Materie. Seelisches und geistiges Leben sind daher nur Erzeugnisse oder Funktionen derselben. Seele und Geist wiederum sind Personifikationen, die man hieraus abgezogen hat. Wenn es nun nicht einmal Einzelgeister gibt, wie sollte es einen Weltgeist geben!

Schon die Voraussetzung, daß es nur Materie gibt, zeigt die Oberflächlichkeit dieses Standpunktes. Dann freilich ist an geistige Mächte und gar an einen Weltgeist nicht zu denken. Dies bedürfte kaum noch einer ausdrücklichen Folgerung. Stürzt anderseits jenes kühne Vorurteil zusammen, so ist wenigstens ein Grund für die Unmöglichkeit des Daseins Gottes, ein Grund, der manchem imponiert, als haltlos dargetan.

Es handelt sich demnach um die Zugkraft der Behauptung, daß die Welt bloß aus Materie bestehe. Deren Augenfälligkeit und Handgreiflichkeit verführen offenbar dazu, hierin die einzigen Kennzeichen wahrer Wirklichkeit zu sehen. Prüfen wir indessen einmal diesen Geburtschein der anspruchsvollen Macht.

Von ihrer Augensälligkeit überzeugt uns der Gesichtssinn, von ihrer Handgreiflichkeit der Tastsinn. Und es ist nicht zu leugnen, daß diese auf den sinnlichen Menschen besonders eindringlich und eindrücklich wirken. Dennoch sind auch Gesicht und Getast zuletzt nichts anderes als Sinnesempfindungen. Durch solche allein erfahren wir, daß es so etwas wie Materie gibt. Was sind aber die Sinnesempfindungen? Zustände unseres Bewußtseins. Das dürfte jedem Naturkundigen seit Helmholtz bekannt sein. Auf diese subjektiven Zustände geht mithin das vermeintlich einzige objektiv Wirkliche zurück. Nun mögen ja die subjektiven Empfindungen auch auf eine objektive Wirklichkeit hinweisen. Die ist aber nicht so leicht zu ermitteln. Zunächst bleibt mithin die Materie auf alle Fälle das Erzeugnis einer seelischen Tätigkeit. Selbst wenn sich neben der subjektiven Wirklichkeit noch eine objektive finden lassen sollte.

Schon hiernach kann also die Seele und ihr Innenleben nicht ein bloßes Produkt der Materie sein. Diese ist vielmehr zuerst eine „Vorstellung“ der Seele. Ob noch mehr, bedarf weiterer Untersuchung.

Dennoch wollen wir jetzt von diesem Ergebnis absehen. Wir setzen einmal voraus, daß die Seelenbewegungen wirklich Erzeugnisse der Materie sind. Ziehen wir nun die Konsequenzen hieraus! Wir nehmen ein anerkannt Materielles als Beispiel, um dann damit das entsprechende seelische Gebilde zu vergleichen. So werden wir am sichersten erfahren, ob das Subjektive sich nun als bloßes Erzeugnis des Objektiven oder gar Materiellen ansehen läßt.

Da ist ein Pferd, eine Rose. Beide sind sicherlich „Materie“. Stellen wir dem nun die anerkannt seelischen Gebilde gegenüber, die diesen materiellen Dingen entspringen sollen. Also die Vorstellungen eines Pferdes und einer Rose. Sind diese ganz von derselben Art, wie die sie angeblich erzeugenden Gegenstände? Wer dies behauptet, dem könnte man, nach Kants Vorgang, an Stelle von hundert Talern die Vorstellung derselben in die Hand drücken.

Also: Dann sind die Vorstellungen doch wohl nicht materiell. Man gibt dies zu. Dennoch besteht man darauf, sie seien irgendwie Erzeugnisse des Materiellen. Zuerst freilich sollte die ganze Wirklichkeit nur materiell sein. Nun gibt es doch schon etwas nicht Materielles! Freilich als ein Erzeugnis eines Materiellen. Dennoch ein wertvolles Zugeständnis.

Oder ist die Materie immer noch die einzig wahre Wirklichkeit? Dann wären nicht materielle Gebilde also als ein „Nichts“ anzusehen. Die Materie würde demnach ein ihr in gewissem Sinne ähnliches Nichts hervorbringen.

Umgekehrt erzeugt dann auch das „Nichts“ der Vorstellung oder des Gedankens die materielle Bewegung des Körpers, und mittelbar der Außenwelt. Eine interessante Entdeckung: Etwas bringt nichts und nichts bringt etwas hervor. Offenbar die Art des sogen. „Köhlerglaubens“ von einem rein überweltlichen Schöpfer, der ebenfalls die Welt „aus Nichts“ schaffen soll! Nur meint jener ein Nichts im Gebiete der Erscheinung. Der Materialismus aber meint ein wirkliches Nichts, das sich dennoch unter Umständen in ein Etwas verwandelt.

Man hat den geschmackvollen Vergleich angezogen, das Gehirn sondere Gedanken ab, „wie die Nieren den Harn“. Ist aber dieser nicht ebenso materiell, wie die Nieren? Wie stimmt das zu den Vorstellungen und Gedanken, als unmateriellen Erzeugnissen? Oder dazu, daß sie, gegenüber materiellen Gebilden, ein Nichts sind?

Die Lage des Materialismus wird nicht wesentlich günstiger, wenn er das seelische Leben, statt zu einem Erzeugnis, vielmehr zu einer „Funktion“ desselben macht. Man muß noch eine Begriffsverwechslung mehr in den Kauf nehmen. Denn die „Vorstellung“ eines Pferdes läßt sich nicht als bloße „Funktion“ auffassen. Höchstens das „Vorstellen“ desselben. Dieses ist aber ebenso disparat von seinen materiellen Vermittlungen, den Hirnbewegungen, wie die Vorstellung gegenüber dem vorgestellten Gegenstande. Einem völlig ungleichen Erzeugnis kann nur eine völlig ungleiche Funktion entsprechen.

So ist man denn gezwungen, ein Gebiet anzuerkennen, das von dem materiellen durchaus verschieden ist. Man müßte denn zu dem Auswege flüchten, die Materie sei nicht so schlimm, wie sie aussehe. Äußerlich materiell, sei sie innerlich lebendig, ja beseelt. Dann begibt man sich jedoch in den provisorischen Nothafen des Monismus. Auf alle Fälle verläßt man damit die Grundanschauung, daß die Welt nur materiell sei. So dürfen auch wir jenen Standpunkt verlassen. Die Kritik des Monismus aber, des Mischlings aus der Verbindung des Materialismus mit dem Idealismus, sparen wir uns für später auf.

Der Idealismus selbst ist uns von Hause aus sympathisch und unserem tiefsten Streben verwandt. Dennoch können die Konsequenzen auch aus ihm, wenn man sie streng durchführt, für den Gottesglauben gefährlich werden. Freilich nicht, wenn man sein eigentliches Ziel erwägt. Wohl aber wenn man ihn nimmt, wie er einmal ist. Ich meine in der wuchtigen Einseitigkeit, in der ihn Kants gewaltige Hand ausgestaltet hat. Da die anderen Formen des einseitigen Idealismus veraltet sind, so wird es genügen, seine Grundgedanken in Kantischer Ausbildung zu berücksichtigen.

### Der Kantische Idealismus.

Kant hat dem Gedanken, auf den ich soeben hindeutete, erst zur vollen Klarheit verholfen. Daß nämlich alle Vorstellungen, die wir von den Dingen der Außenwelt haben, nur geistige Gegenbilder oder Symbole sind. Wir können die Dinge nicht unmittelbar erfassen, wie sie an sich sind, abgesehen von unserem Vorstellen. Vielmehr nur, wie sie uns, eben mittelst unserer Vorstellungen, erscheinen.

Dies ist heute auch von allen denkenden Naturforschern anerkannt. Ich erinnere hier nur an Johannes Müller, Dubois Reymond und Helmholtz, als führende Geister der neueren Zeit.

Etwas anderes ist die Frage, ob wir die Dinge nicht dennoch, wenigstens mittelbar, zu erfassen vermögen. Zwar nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie für uns sind. Aber doch die Dinge selbst. Hier verläßt Kant den geraden Weg. Denn er macht zuletzt auch die Dinge zu Schöpfungen allein

des Denkens. Dann bleibt jedoch nichts von der Erkenntnis einer objektiven Welt übrig. Sonst müßte sie ja irgendwie auf den Erkennenden einwirken. Kant setzt zwar anfänglich derartige Einwirkungen voraus, stellt sie aber später ausdrücklich in Abrede.

Ich kann den Punkt hier nicht näher ausführen. Man sieht indes schon, daß so dem einseitigsten Subjektivismus Tor und Tür geöffnet wird. Der Auflösung der ganzen Welt in bloße Zustände des Subjektes ist nicht mehr zu wehren.

Dieser Strom verschlingt denn für Kant auch alle Formen des Seins. Sie werden, unter dem Namen „Kategorien“, in bloße Formen des Denkens verwandelt. Weder Sachen noch Eigenschaften gehören mehr der wirklichen Welt an. Eben-  
sowenig gibt es reale Ursachen. Das alles sind für Kant nur Vorstellungsweisen des Denkenden.

Selbst Raum und Zeit sind bloße menschliche Auffassung. Das ganze Empfindungsmaterial jedoch ist so wie so rein subjektiv. Es besitzt nicht einmal so viel angebliche „Objektivität“, wie Kant doch dem Raume, wenigstens dem Namen nach, zugestehet.

Diese Eigenart seines Idealismus ist allerdings dem Materialismus entgegengesetzt. Hierin liegt sein Verdienst. Der scharfsinnige Denker überspannt indessen den Gegensatz. Denn er vernichtet in der Konsequenz die ganze objektive Welt und behält nur das Subjekt über.

Und zwar das individuelle. Subjekte sind ja nur in individueller Form vorhanden. So gibt es unmittelbar auch

nur „Gesetze“ einzelner Seelen oder Geister. Mögen jene den gleichartigen Individuen gemeinsam sein. Lebendige Träger dieser Tätigkeitsarten sind nur die einzelnen. Abgesehen von dieser individuellen Verleiblichung sind es bloße Abstraktionen.

So erkenne ich denn auf direktem Wege nur ein einziges Subjekt, — mein eigenes. Von hier aus vermag dann Kant andere Dinge außer mir, wenigstens folgerichtig, nicht zu erreichen. So ist z. B. selbst das Dasein von anderen Menschen nicht zu begründen. Diese können einzig als Vorstellungen des Subjekts existieren.

Die gänzliche Subjektivierung der Welt wird sich nun ein Vernünftiger nicht leicht aneignen. Und so zeigt die Schärfe der Konsequenz die Ungereimtheit der Voraussetzung. Selbst Kant sucht einen Rückzug. Dies kann uns aber nicht hindern, zu bemerken, daß die Spuren seines Weges dem Abgrunde zuführen.

Es muß eben dennoch etwas geben, auf dessen (relative) Erkenntnis ich Anspruch machen darf, obwohl es ein wirkliches Ding außer mir bedeutet. Keine Mutter wird z. B. leugnen, daß neben ihr auch ihr Kind vorhanden ist. Kein Vernünftiger wird in Abrede stellen, daß er von einer Mutter geboren sei, und daß diese außer ihm, ja vor ihm existiert hat. Nun: Mutter und Kind sind eben mehrere Dinge an sich. Und zwar eigenartige. Daher wird z. B. ein Gatte auch nicht behaupten wollen, daß er von dem Wesen seiner Gattin gar nichts wisse.\*)

\*) Nun wird jedoch alle Erkenntnis der Außenwelt zuletzt

Wir haben das Ergebnis jetzt noch auf unseren besondern Gegenstand anzuwenden: auf das Dasein Gottes. Gibt es nichts Wirkliches außer mir; ist alles derartige nur meine Vorstellung: dann ist auch Gott bloß meine Vorstellung. Sein objektives Dasein fällt mithin für meine Erkenntnis fort. Denn wenn die Welt dieser unzugänglich ist, so noch mehr deren Urheber. Und wenn mein Verhältnis zur Welt kein ursächliches ist, so noch weniger das Verhältnis dieser illusorischen Welt zu Gott. Und doch würde man einzig auf ursächlichem Weg auf ein Dasein Gottes, von mir oder von der Welt aus, zurückschließen können.

Zugleich fällt aber auch jeder derartige Schluß hin, der eine Zweckbeziehung einschließt. Denn Zweckursächlichkeit ist nur eine besondere Art der Ursächlichkeit. Und diese wurde als Wegweiser zu Gott verpönt.

Trotzdem ist Kant von dem Dasein Gottes überzeugt. Er meint nämlich, sittliche Bürgschaften dafür erbringen zu können. Hierauf werden wir indessen erst an späterer Stelle zurückkommen müssen.

Man kann demnach weder den Materialismus noch einen zu straff gespannten Idealismus gegen die Möglichkeit eines Daseins Gottes ins Feld führen. Dießen sich doch beide Weltanschauungen in ihren Konsequenzen überhaupt nicht halten.

Gottes Dasein selbst ist indessen hiermit noch keineswegs durch die Empfindung vermittelt. Daher muß sich schon in ihr das Wirkliche außer mir nachweisen lassen. Es kann indessen nicht meine Aufgabe sein, dies hier weiter auszuführen.

festgestellt. Zur Lösung dieser Frage müßten wir, wie ich andeutete, von der wirklichen Erfahrung der Außenwelt ausgehen. Dies wollen wir nunmehr tun. Und zwar werden wir zuerst die unbestimmtere, pantheistische Vorstellung von Gott in Betracht ziehen, um dann von hier aus das Problem des Theismus, also das Dasein eines persönlichen Gottes, zu untersuchen.

## Zweiter Teil. Gott-Natur.

### Die Innerweltlichkeit Gottes.

Indem Kant dem Ich jede Erkenntnis der Dinge an sich versagte, hob er zugleich die Möglichkeit auf, Gott, insofern er mich überragt, also außer mir ist, irgendwie zu erkennen. Der Philosoph wollte den Schaden von der praktischen Seite aus wieder gut machen. Ob das möglich ist, muß vorläufig fraglich bleiben, geht uns jedenfalls hier noch nichts an.

Demgegenüber steht jedoch fest, daß Gott, wenn er vielmehr der Welt einwohnte und soweit dies der Fall wäre, der menschlichen Erkenntnis bis auf ein gewisses Maß zugänglich sein müßte. Diesen Gedanken hat der Pantheismus für seine Gotteserkenntnis fruchtbar gemacht. Und wirklich: Die volle Vorstellung von Gott muß dessen Innerweltlichkeit enthalten. So ist es begreiflich, daß gerade der Pantheismus die geschichtliche Reaktion gegen Kants übersteigerte Transzendenz bilden mußte. Denn in der Immanenz liegt die besondere Stärke dieser Weltanschauung. Man kann, genau genommen, einen Gott nicht einmal denken, der, als Träger der Gesamtkraft, von den Einzelkräften durchaus getrennt wäre. Woher

sollen denn die Teile des Ganzen ihr Sein und Leben nehmen, wenn nicht von diesem? Woher die Einzelhervorbringungen, wenn nicht von der Allursache?

Eine verliehene Kraft läßt sich nie gänzlich von dem Quell lösen, aus dem sie stammt. Dieser lebt und betätigt sich doch auch in den Sonderexistenzen, die er hervorgebracht hat. So das Radium in den abgeschleuderten Ionen oder Elektronen. So ein Fixstern in dem losgelösten Planeten. So die Mutter in dem geborenen Kinde. Wie diese Teile ihr Leben vom Radium, vom Fixstern, von der Mutter haben, so kann jedes Ding nur einer Teilfunktion des Weltganzen, zuletzt der Weltursache entstammen.

Alle Einzelleben haben ihr Dasein und Wesen vom Universum empfangen. So kann auch ihre Erhaltung nie gänzlich aus jenem heraus gesetzt werden. Einfach weil die Kräfte ihres Bestehens, so gut wie die ihres Werdens, keine Abstraktionen sind. Sie können daher auch nicht vom All her eigentlich „übertragen“ werden. Denn dann müßten sie sich gänzlich von ihrem ursprünglichen Träger trennen. Das hieße jedoch eine Kraft von dem Ganzen auf das einzelne so hinüberbringen, daß sie, von ersterem gelöst, jedoch auf das Ding noch nicht übertragen, inzwischen das Nichts zum Träger hätte. Vielmehr erschafft die Allursache aus sich selbst individuelle Teilnehmer ihres Lebens. Diese bleiben in gewissem Maße in ihr, wenn sie auch aus ihr herausgehoben sind. Zöge jene ihren Lebenshauch von ihren Hervorbringungen ab, dann müßten sie vergehen.

Dies läßt sich noch besser veranschaulichen. Ziehen wir noch einmal das angedeutete Beispiel vom Planeten in seinem Verhältnis zum Fixstern heran! Die Erde dreht sich um die Sonne, von der sie Dasein und Wesen, Stoff und Gesetze empfangen hat. Die umfassenderen Gesetze des Urkörpers individualisieren sich mithin in den Gesetzen des Planeten. Zugleich wird dieser aber auch noch von jenem selbst unmittelbar beherrscht.

Dies gilt von dem Verhältnisse des einzelnen zur Welt überhaupt. Jeder Bestandteil bleibt, auch innerlich, an das Gesamtleben gebunden. Es durchdringt ihn bis in die Gründe seines Wesens. Diese innere Abhängigkeit ist die tiefste Beziehung des Theiles zu seinem Ganzen, des Gewirkten zu seiner Ursache. Gibt es nun ein Leben, so ist es ursprünglich etwas Innerliches. Daher kann auch alle äußere Bedingtheit nur die innere zum Ausdruck bringen.

Das Verhältnis wird noch klarer werden, wenn wir hier den Begriff der Ursächlichkeit ausdrücklich in der Kürze erwägen. Der Mensch kann diese unmittelbar, und doch zugleich denkend, erleben. Auf solches Beobachten inneren Lebens aber geht zuletzt alle bewußte Erfahrung zurück. So läßt sich auch die Beschaffenheit des ursächlichen Verhältnisses nur an diesem Maßstabe ermessen.

Das Subjekt erlebt sich nämlich innerlich unmittelbar als fühlend, vorstellend und denkend. Hiermit jedoch als den Träger und Ursprung dieser Tätigkeiten. Und diese Tätigkeiten als Äußerungen seines Seins und We-

sens. Einzig der erfährt also das Verhältnis der Ursächlichkeit in seiner wesenhaften Art, der in sich selbst die Sache als Ursache findet; der in sich den Ursprung eines Tuns oder Geschehens beobachtet. Die Ursächlichkeit stellt demnach in ihrer Grundform nichts anderes dar als das Hervorgehen eines Geschehens aus einer Sache.

Sofern man jedoch das Verhältnis derselben zu ihren Zuständen und Äußerungen bloß als ruhendes, dauerndes in Betracht zieht, ist jene die ständige Seins- und Wesenseinheit ihrer Äußerungen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sie als „Substanz“ bezeichnen. Übrigens kommt auf den Namen hier wenig an.

Jedenfalls ist eine solche „immanente“ Ursächlichkeit die unentbehrliche Voraussetzung, um auch nur die Möglichkeit der „transeunten“ Ursächlichkeit, also des Gegenwirkens eines Dinges auf das andere, zu begreifen. Von außen nimmt man hierbei nur wahr, daß sich die Bewegungen, Änderungen, Entwicklungen, Qualitäten von Dingen nacheinander richten. Aber um dies zu können, müssen sie innerlich darauf angelegt sein. D. h. sie müssen in inneren Wesensbeziehungen zueinander stehen. Denn wie sollte das eine das andere beeinflussen, wenn beide innerlich nichts miteinander zu tun haben, wenn das Leben des einen das andere nichts angeht? Diese inneren Beziehungen müssen sich dann, unter bestimmten Bedingungen, in der Erscheinung äußern.

Nach alledem wohnt die Sache, als Ursache und Wirkensträgerin, ihrem Wirken und ihren Wirkungen

ein. Diese letzteren könnten nun vielleicht selbst wieder substantielle, ursächliche Einheitspunkte bilden. Dann würden sie sich durch das Beispiel jener Ur-Teilchen, der sogen. Elektronen, veranschaulichen lassen. Sind diese von der Kathode abgeschleudert, so durchdringen sie die Glaswand. Sie wirken also ihrerseits weiter.

So übt wiederum die Erde, von der Sonne losgerissen, einen Einfluß auf den Mond, indem sie ihn mit in ihre Kreise zieht.

Endlich noch eine Analogie aus höherer, geistiger Sphäre. Nachdem nämlich die Menschenseele aus der Allursache in ein individuelles Dasein herausgetreten ist, durchdringt und durchwaltet sie nun ein bestimmtes kleineres Gebiet mit einer gewissen Selbständigkeit.

Hiernach bedeutet mithin solch eine Einwohnung oder „Immanenz“ nichts anderes, als daß eine Ursache in ihren Wirkungen vorhanden ist und sich in ihnen betätigt. So ist die Gesamtursache der Gesamtheit aller Wirkungen einwohnend zu denken.

Diese Einsicht besaß im wesentlichen schon der uralte Pantheismus des Orients. Insonderheit die Vedanta-Philosophie der Indier. Dann wieder wurde sie von der mittelalterlichen Mystik betont. Endlich von der Richtung, die besonders von Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer ausging. Und neuerdings wird sie, mit teilweisem Rückgang auf Goethe, von manchen modernen Dichtern und Denkern vertreten.

Gerade den Dichtern muß eine solche Anschauung will-

kommen sein; denn sie streben zum Ganzen. Jene Denkart aber läßt das Ganze bis in seine kleinsten Teile wirken. Es durchdringen die Dichter das einzelne mit der Gegenwart des Ganzen und rufen es so zur „allgemeinen Weihe“. Sie fühlen den Geschöpfen das Leben ab, das aus dem Urquell in seine Verzweigungen überfließt. Dies erleben sie aufs lebendigste in der kraftvollen Unmittelbarkeit ihres eigenen Lebensgefühles. Daher spüren sie es fast persönlich, wie sich die Einheit und Ganzheit des Lebens seinen einzelnen Teilen und Funktionen mitteilt.

Die Anschauung wird jedoch, wie bereits angedeutet, besonders fruchtbar auch für das religiöse Gebiet. Sie erfüllt den Wunsch, welcher Schiller „die Götter Griechenlands“ eingab. Aber eben nicht nur nach der Seite des ästhetischen, sondern auch des religiösen Bedürfnisses. Denn sie läßt auch in dieser Hinsicht die Gegenwart des Lebensgrundes im Einzelleben tiefer, inniger, leiblicher empfinden. So spürt der Mystiker die Nähe desselben besonders intensiv. Schon in der großen Welt fühlen wir den Pulsschlag göttlichen Lebens. Noch enger jedoch schließt sich Gott mit dem Menschen, der Mensch mit Gott zusammen.

Nun erst kann eine Gotteskindschaft des Menschen Wahrheit werden. Ja Gott selbst wird in gewissem Sinne Mensch. Eine Erfahrung, deren Kern im Christentum seinen heilbringenden Sinn entfaltet. Wird Gott dagegen zu sehr von Welt und Menschen getrennt, dann entsteht eine Gottesferne, die auch das echte religiöse Fühlen stört. Dann verschwindet das

organische Verhältnis zwischen Gottes Wesen und dem unsrigen, und ein mechanisches, äußerliches tritt an seine Stelle.

Daher darf es nie verdunkelt werden, daß Gott die Welt nicht aus nichts, sondern aus seinem eigenen Wesen hervorrief, und daß er in besonderer Gleichartigkeit den Menschen schuf. Sonst bleibt uns seine Gegenwart im Sein und Denken, Fühlen und Glauben zu äußerlich.

Ja, dies muß sogar das sittliche Gebiet gefährden. Denn es ist dann nicht zu begreifen, wie göttliche Gesetze für ein Verhalten von Wesen gelten sollen, die nicht, wenigstens ihrer Anlage nach, göttlicher Art sind.

In dieser Hinsicht können wir also auch heute noch aus der indischen Lehre vom Atman lernen. Hier liegt eine Lücke selbst in der höchst entwickelten, religiösen Anschauung des Christentums. Sie kann teilweise durch fremde Gottesoffenbarung ergänzt werden. Nicht, als wenn der christlichen Anschauung dieses Moment ganz fehlte. Aber es tritt zu sehr in den Hintergrund. Nur das mystische Evangelium des Johannes legt auf die Einwohnung des Gottesgeistes im Menschen besonderen Nachdruck. Allerdings tritt dieser Gesichtspunkt auch in den Schriften des spekulativsten Apostels, des Paulus, hervor. Insbesondere auch in seiner Rede auf dem Areopag, deren Grundgedanken die Apostelgeschichte wiedergibt (Kap. 17).

## Die Einseitigkeit der bloßen Innerweltlichkeit Gottes.

Dennoch darf man jene Wahrheit nicht in der Einseitigkeit übernehmen, wie sie uns der vulgäre Pantheismus entgegenbringt. Er weiß mit der Innerweltlichkeit Gottes seine Überweltlichkeit nicht zu vereinigen. In diesem Falle müßte jedoch die Welt mit Gott zusammenfallen. Dieser wäre demnach Natur und nichts weiter. Die Natur aber wäre Gott. Dann könnte auch kein Unterschied mehr zwischen Gott und Mensch bestehen, und das persönliche Verhältnis würde zu einem naturalistischen verflacht.

Goethe selbst hat einige Aussprüche in Prosa und Versen getan, die nach dieser Richtung zu weisen scheinen. Er hat seine Gesamtansicht zugleich in dem Stichwort: „Gott-Natur“ ausgeprägt. Es ist nach obigem verständlich, daß er, schon als Dichter, gegenüber einer deistlich bestimmten Zeit, die Innerweltlichkeit Gottes kräftig hervorhob. Auch mag ihn das Studium Spinozas darin bestärkt haben. Hierher gehört jener Spruch:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stehe,  
 „Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
 „Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,  
 „Natur in sich, sich in Natur zu hegen.“

Durch derlei Worte möchte man indes hier und da den großen Mann zum unbedingten Parteigenossen eines abstrakten Pantheismus stempeln. Und doch läßt sich ihnen ohne Zwang

nicht mehr abnötigen, als eben die Innerweltlichkeit Gottes. Und nun lese man nur weiter:

„So daß, was in ihm lebt und webt und ist,  
„Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermiszt.“

Nicht Goethe, sondern jene Parteigänger lassen hier den Geist „vermissen“. Wer jedoch, wie der Dichterpfürst, Gottes „Geist“ anerkennt, kann ihn nicht als unbewußte Kraft fassen. Gerade der geniale Dichter spürte den Allgeist zu unmittelbar in sich, um ihn verkennen zu können. Es würden sich noch andere Stellen in seinen Werken nachweisen lassen, in denen er ebenfalls die „Persönlichkeit“ Gottes voraussetzt. Im übrigen war er, wie jeder bedeutende Mensch, seine eigene Partei.

Aber die bloße Autorität gilt zuletzt nichts in wissenschaftlichen Dingen. Mag das Genie ein berechtigtes Vorurteil für seine Anschauung erwecken! Zumal wenn es sie aus eigenem tiefsten Erfahren schöpft. Schließlich können nur sachliche Gründe entscheiden. Sie sind in der Hauptsache schon berührt. Hier brauchen sie daher nur unter unseren besonderen Gesichtspunkt gestellt zu werden.

Es gibt nämlich ebensowenig eine Immanenz ohne Transzendenz, wie eine Transzendenz ohne Immanenz. Das folgt wieder aus dem Wesen der Ursächlichkeit. Dies prägt sich ja, wie wir bereits sahen, in jenem Verhältnis aus. Eine Ursache kann eben nicht mit ihrer Wirkung zusammenfallen. Denn jene bringt diese hervor. So sehr sie daher ihren Wirkungen einwohnt, ist sie bei alledem zugleich über ihnen erhaben. Sonst würde sie in ihnen aufgehen, sich

in ihnen erschöpfen, ihnen gegenüber ihre stetige Dauer und substantielle Selbständigkeit einbüßen.

Dagegen liegt es in ihrem Wesen, daß sie, gegen jene, ihr schöpferisches Übergewicht bewahrt. So kann sie immer wieder neue Wirkungen aus sich entlassen; so lange die Weltlage dergleichen gestattet. Ja selbst diese Schranke der Bedingtheit durch die Welt kommt nur den einzelnen Dingen zu. Für das All muß sie hinwegfallen. Was sollte dies einschränken! Existiert doch nichts als es selbst und seine Hervorbringungen! So wird seine Schöpfungskraft auch durch nichts außer ihm selbst begrenzt. Sie geht insofern nach Inhalt und Umfang, Dauer und Maß ins Unermeßliche.

Ein innerweltliches göttliches Wirken kann daher nur auf einem zugleich überweltlich Wirkenden ruhen. Dies gilt von allen Funktionen und Erzeugnissen des Allurhebers.

Andererseits ist jedoch selbst dem geschöpflichen Einzeldasein eine gewisse Jenseitigkeit gegenüber dem Schöpfer zuzusprechen. Dies besagt nichts anderes, als daß es in Wahrheit individuelles Leben gibt. Zwar lassen sich die letzten Entstehungsbedingungen der Individualität nicht nachweisen. Die Tatsache selbst jedoch ist nicht zu leugnen. Sie zeigt auf den Gehalt des richtig gefaßten Schöpfungsgedankens zurück.

Was wir unmittelbar erfahren, ist doch nicht ein Gesamtleben, sondern vielmehr ausschließlich das individuelle Leben. Ein solches allein finden wir in uns. Wir müssen sogar ein weiteres Einzelleben neben uns erst erschließen. Ein Gesamtleben gar ist nur vom Individualleben aus, und zwar durch

verwickeltere Gedankengänge, erreichbar. Es würde daher, mit dem Aufgeben des Individuallebens, für uns zugleich hinfallen.

Auch dies trägt demgemäß eine relative Selbständigkeit seines Daseins, seines Bestandes und seiner Entwicklung in sich. Es hat sie von dem Alleben mit bekommen. So dreht sich die Erde nicht bloß um die Sonne, sondern zugleich auch um sich selbst. Und zwar nach relativ selbständigen Gesetzen; als ein Teilganzes. Es wirkt daher auch auf andere Teilganze ein, und diese wirken auf jenes zurück. So zieht die Erde den Mond an, und der Mond wiederum die Erde. Demzufolge erlebt sich auch das zu Verstande gekommene menschliche Individuum, mit Bewußtsein, als einen in sich geschlossenen Ausgangspunkt zunächst innerer, mittelbar auch äußerer Wirkungen.

Aus diesen Gründen lassen sich die Einzelleben nicht gänzlich in das Alleben auflösen. Sie stellen, genau genommen, nicht bloße Teile oder Funktionen desselben dar. Ihr Teildasein ist vielmehr vom Gesamtleben selbst in eine Sphäre relativen Eigenseins und Eigenwesens hinausgehoben. Ob auch immer ruhend auf dessen Kraft und von ihr umfaßt.

Es ist endlich noch ein sittliches Bedenken gegen die un- eingeschränkte Immanenz Gottes in Betracht zu ziehen. Und dieses wird eben auch nur durch die Anerkennung einer relativen Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber beseitigt. Wäre jener in jeder Hinsicht unselbständig, dann müßte auch alle willentliche Bosheit desselben einzig auf den Urheber des Alls zurückfallen. Denn Gott allein trüge die gesamte Verantwortung dafür, der Mensch überhaupt keine. Dadurch ver-

lören Begriffe wie Schuld, Reue, Befehrung ihren eigentlichen Sinn. Auf dem Grunde eines relativen Sonderdaseins überhaupt baut sich jedoch nun für den Menschen die Möglichkeit auch einer, wenngleich eingeschränkten, sittlichen Selbstständigkeit auf.

Sie kann nichts anderes bedeuten als dies. Der Wille, der schon auf der niedrigsten Individualitätsstufe angelegt ist, ergreift sich jetzt selbst mit vollem Bewußtsein, auf der Stufe des Vollmenschen, in seiner relativen Sonderung vom Allwillen. Das Leben geht ja überhaupt bloß aus sich. Ergreift sich aber das menschliche Selbst in seinen eigenen Wesens-tiefen, dann wird es damit den Triebkräften und Beweggründen seiner höchsten, göttlichen Bestimmung zugänglich. Die können sich ihm nun, unter günstigen Bedingungen, zu vollbewußter Entscheidung darbieten. Und zwar beanspruchen sie auf die Gefahr der innersten Existenz, des Wertes und der Würde der Persönlichkeit, als die zuletzt entscheidenden Antriebe gewürdigt und befolgt zu werden.

Wo es sich jedoch um Sein und Nichtsein handelt, werden alle Kräfte aufgerufen. Sind diese hinreichend geübt, so können sie im einzelnen Falle fast Übermenschliches leisten. Ja, ein Gewicht in die Waagschale legen, das gelegentlich gegen die stärksten Triebe und Begierden der animalischen Seite des Menschen den Ausschlag gibt.

Bei alledem bleibt die Fähigkeit der Selbstbestimmung begrenzt. So ist auch für ihren Erfolg nicht unbedingte Gewähr zu leisten.

Immerhin wird man auch die Lebenserfahrung dafür aufrufen dürfen, daß sich die Individualität mancher Menschen zu hohem Selbstbesitz und zu einer fast durchgreifenden Selbstregelung steigert. Vielfach allerdings erst im Verfolg langer Kämpfe. Dann entscheidet sich der Mensch eben in Kraft dessen, der auch sein tieffstes Inneres durchlebt, für seine eigene höchste Bestimmung. Damit aber nach der Norm des Willens, dem in der ganzen Welt innen und außen zuletzt die Macht gehört. Freilich kann auch dieser nicht einen unbedingten inneren Zwang auf den Menschen ausüben, sondern vielmehr nur einen Antrieb hervorrufen, der ihn zur Aufraffung seiner inneren Kräfte erweckt.

Gott ist in gewissem Sinne der Urheber auch der Sünde. Zwar nicht als solcher, doch als eines zu überwindenden animalischen Momentes. Demgegenüber ist der Mensch indes für das bestimmungswidrige Festhalten am animalischen Standpunkte, trotz besserer Einsicht, verantwortlich zu machen. Hier liegt also seine „Schuld“.

Diese Andeutungen wollen keineswegs die Frage entscheiden, ob der Mensch überhaupt eine, wenn auch nur relative, Willensfreiheit besitzt. Sie sollen nur eine mögliche Richtung angeben, in der man vielleicht der sittlichen Gefahr einer uneingeschränkten Immanenz Gottes im Menschen entgegen kann. Der zureichende Erweis einer Willensfreiheit ließe sich höchstens in einem ethischen System geben.

## Der Monismus.

Eine Warte des Pantheismus stellt endlich der Monismus dar, dessen Grundgedanken wir daher hier noch prüfen wollen.

Es hat sich die Notwendigkeit ergeben, neben der Innerweltlichkeit auch die Überweltlichkeit Gottes anzuerkennen. Und zwar daraus, daß beide Begriffe zusammengehörige Beziehungen seines Wirkens darstellen. Es ist darin das Verhältnis Gottes, als des Wirkenden, gegenüber dem von ihm Gewirkten, enthalten. Nämlich einmal unter dem Gesichtspunkte, daß die Wirkungen von dem Wirkenden ausgehen. Sodann unter dem anderen, daß der Wirkende in seine Wirkungen übergeht und eingeht.

Dieser Sachverhalt wurde in unserm eigenen persönlichen Erleben als die Art und Weise des Geschehens überhaupt erkannt. Von einem anderen Geschehen wissen wir nichts und können wir nichts wissen. Von hier aus folgt die Berechtigung, meine Wirkungen auch auf die Außenwelt und die Rückwirkungen derselben auf mich unter denselben Gesichtspunkt zu stellen. Bin ich doch selbst nur ein Ding neben anderen Dingen der Welt, und damit in den großen Gesamtzusammenhang ihrer Wirkungen eingeschlossen.

Sodann ergibt sich weiter die Übertragbarkeit dieses Verhältnisses auf das Weltwirken überhaupt. So stellt sich alle Gegen- und Wechselwirkung als Gemeinschaft von Wirkungen dar, die von verschiedenen Sachen, als Ursachen, ausgehen und deren innere Beziehungen zum Ausdruck bringen.

Kant erkennt nun, wie wir sahen, ein solches Wirken und Wechselwirken nicht an. Diesen Fehler nimmt der Monismus, wenigstens teilweise, auf. Auch er verwirft jedes eigentlich ursächliche Wirken zwischen Innen- und Außenwelt. Er stellt es vielmehr, mit Kant, unter den Gesichtspunkt des Wesens und der Erscheinung. In dieser sieht er indes durchaus nicht eine Wirkung des ersteren. Oder aber: er läßt beides in einem tieferen Grunde wurzeln. Inneres und Äußeres sollen dann zwei „Modi“ oder Darstellungsformen sein, in denen sich ein Gemeinsames zum Ausdruck bringt. Dies ist weder das eine noch das andere, weil es sowohl das eine wie das andere ist. Es ist das allein wahrhaft Seiende und Wesenhafte.

Hiernach nennt sich eben der „Monismus“. Nämlich als die Anschauung von dem einen wahren Sein; in zwei Darstellungsformen. Danach existiert also nicht bloß eine Welt, sondern auch eine Gottheit; nicht bloß ein Leib, sondern auch eine Seele; nicht bloß Materie, sondern auch Geist. Aber Gott und Welt, Leib und Seele, Materie und Geist sind in ihrem Grunde dasselbe. Nur das eine Mal von innen, das andere Mal von außen gesehen.

Hier drängt sich jedoch gleich die Frage auf: wie kommt denn der Monismus zu einem „innen“ und „außen“? Wer ein solches anerkennt, setzt bereits eine Mehrheitlichkeit Seiender, eine Welt außersubjektiver Dinge voraus. Ich selbst, im Verhältnisse zu mir, bleibe ausschließlich innerlich. Zu einem Äußeren, im Gegensatze zu dem unmittelbaren Innenleben,

gelange ich nur, indem ich mein Sein und Wirken auf Dinge beziehe, die eine Welt außer und neben meinem Subjekte bilden (daß diese Welt sich räumlich darstellt, davon kann ich hier absehen).

Daselbe gilt in bezug auf das Wesen im Verhältnisse zur Erscheinung. Nur insofern mein Innenleben auf andere einwirkt, tritt es eben für diese in Erscheinung, und sofern fremdes Innenleben wiederum auf mich einwirkt, erscheint es mir.

Hiernach besteht ein Hauptmangel schon bei Kant, und in der Folge bei dem Monismus, darin, daß sie Erscheinungen kennen, die, ohne Beziehung auf ein anderes Sein, dennoch „erscheinen“. Man darf jedoch bei „Erscheinungen“ nicht bloß fragen: was erscheint? Man muß vielmehr hinzusetzen: wem erscheint es? Denn das Erscheinende erscheint notwendig nicht sich selbst, sondern einem andern.

Daraus ergibt sich, daß auch die „Erscheinung“ eine Wechselwirkung zwischen innen und außen voraussetzt. Wer mithin, wie der Monismus, eine solche leugnet, darf auch nicht mehr von „Erscheinungen“ reden. Hier liegt sein Grundfehler. Er möchte aus dem Verhältnis Gottes zur Welt, des Geistes zur Materie, der Seele zum Leibe, des Wesens zur Erscheinung, des Innern zum Außern die Ursächlichkeit ausscheiden. Dennoch setzt er sie, ohne es zu merken, voraus und muß es tun.

Durch diese verkehrte Grundanschauung sind nun auch seine übrigen wesentlichen Mängel bedingt. Und zwar kommt

er zu diesen gerade, weil er eine Tendenz, die seinen Vorzug gegenüber Kant und dem Materialismus ausmacht, unter falschem Gesichtswinkel festhält.

Er hatte von Kant gelernt, daß der Materialismus die Welt, wie sie wirklich ist, nicht zu erklären vermag. Das geistige Leben erscheint ihm daher als eine echte Wirklichkeit. Andererseits stieß jedoch Kants überstiegener Subjektivismus seinen weltoffneren Sinn ab. Die sinnliche Erscheinung wies zu deutlich auf ein ebenbürtiges Sein auch außerhalb des Subjektes hin. So erkannte er das geistige und materielle Sein als gleichberechtigt an.

Nun hatte er aber, nach Kants Vorgang, das ursächliche Verhältnis zwischen innen und außen beseitigt. So blieb ihm dafür nur die Beziehung einer unmittelbaren oder mittelbaren Identität übrig. Die Seele sollte im Grunde dasselbe sein wie der Leib, der Geist wie die Materie, Gott wie die Welt. Das materielle Geschehen wird als die andere Seite des, im Grunde selbigen, Vorgangs auf ideellem Gebiet angesehen. Im besonderen bilden hiernach die Gehirnvorgänge die Parallelerscheinung der im Grunde damit identischen Seelenbewegungen und umgekehrt.

Die Grundanschauung des Monismus ist demnach nicht haltbar. Es wird daher genügen, die Verkehrtheit dessen, was sich daraus ergibt, noch durch einige Beispiele zu erläutern. Jemand ist beleidigt und schlägt infolgedessen den andern. Nun gibt es jedoch kein wahrhaft ursächliches Geschehen. Zudem gehört, nach Kantischem Vorbild, die Zeit ebenfalls bloß

zur subjektiven Auffassung. Mithin wird hier der Ausdruck „infolgedessen“ ungenau. Man müßte vielmehr das zeitliche und ursächliche „Folgen“ zwischen dem Sichbeleidigtfühlen und dem Schlagen ausschalten. Hiernach wäre also das Zorngefühl des Beleidigten und sein Ausdruck im Schlagen im Grunde dasselbe. Nur das eine Mal von innen, das andere Mal von außen geschehen.

Ich habe dies, der Anschaulichkeit wegen, zunächst bloß summarisch dargestellt. Nun will ich es aber genauer nehmen, damit dem Monismus sein volles Recht widerfahre; obwohl er selbst es keineswegs immer genau nimmt.

Nach monistischer Anschauung fällt der Zorn nicht eigentlich mit dem Schlagen zusammen. Vielmehr mit Vorgängen in den Gehirnnerven, die dann den Schlag auslösen. Und zwar mittels der Erregung der Bewegungsnerven. Die Tätigkeitsformen der Empfindungs- und Bewegungsnerven sind indessen im wesentlichen gleichartig. Denn beide gehen zuletzt auf äußere Umänderungen molekularer Verhältnisse in den Nerven zurück. Dagegen sind wiederum beide von inneren Gemütsbewegungen oder Gefühlen, wie Zorn, völlig verschieden. Dies weiß jeder Sachkundige. Und doch sollen sie „im Grunde“ dasselbe sein. Dies heißt nicht ein Rätsel lösen, sondern eine Unmöglichkeit an seine Stelle setzen!

Ein anderes Beispiel. Eine fränkliche Tochter erfährt unerwartet den Tod ihrer geliebten Mutter. Infolge davon wird sie von einem Herzschlage getroffen. In dem vorhergehenden Beispiel beobachteten wir eine Wirkung von innen nach außen.

Hier dagegen liegt eine Wirkung von außen nach innen vor. Diese wird vom Monismus natürlich ebensowenig zugegeben. Er duldet vielleicht noch, obwohl gegen sein Prinzip, einen Wirkungszusammenhang des inneren Geschehens für sich, und einen solchen des äußeren Geschehens für sich. Aber ein Äußeres soll durchaus nicht auf ein Inneres, und ein Inneres nicht auf ein Äußeres einwirken können. Diese Annahme sucht er dann zum Teil auf das mißverständene Gesetz von der Erhaltung der Energie zurückzuführen.

Gerade hier läßt sich nun mit ein paar Worten zeigen, wie die Meinung, Äußeres wirke nicht auf Inneres, den Tatsachen ins Gesicht schlägt. Der Tod der Mutter ist doch wohl außerhalb des Subjekts erfolgt, das davon hört? Auch die Botschaft davon kommt von außen. Mag diese mündlich oder brieflich oder sonstwie mitgeteilt werden! Immerhin ist die Mitteilung die symbolische Darstellung eines fremden Gedankens. Dieser wird der Tochter durch Gehörs- oder Gesichtsempfindungen nahe gebracht. Hier liegt der Übergang vom Objektiven zum Subjektiven. Das Empfundene ist objektiv, die Empfindung als solche ist schon subjektiv.

Ebenso die Auffassung der Gehörs- oder Gesichtsempfindungen. Ein fremder Gedanke veranlaßt also hier das Empfinden und Verstehen. D. h. ein außersubjektives Geschehen veranlaßt ein Geschehen im Subjekte. Kann man da dem Zustandnis entgehen, daß ein Äußeres auf ein Inneres einwirkt?

Auch müßte ja sonst das innere Geschehen ganz aus sich

ebenso verlaufen, wie es jetzt verläuft. Wer möchte das behaupten! Schlägt nicht die Todesbotschaft wie ein Blitz in das Innere der Tochter ein? Wirft sie nicht alle ihre bisherigen Gefühle und Gedanken durcheinander und bringt eine gänzlich neue Bewegung hervor?

Genauer liegt die Sache so. Erst nachdem das Verständnis des Geschehenen aufgegangen, erfolgt die furchtbare Erregung des Gemütslebens. Und zwar durch das Vorstellen und innere Fühlen der Größe des Verlustes. Also wiederum durch den an sich rein seelischen Vorgang der Wertschätzung. Auf Grund dieser Würdigung des Geschehenen zieht sich dann das Gefäßsystem zusammen; Herz und Atem stocken; der Blutstrom sprengt die nunmehr zu engen Gefäßwände. Wäre jene seelische Abschätzung nicht erfolgt, dann würden sich auch die Gefäße nicht zusammengezogen haben. Dies mag genügen, um die Meinung zu widerlegen, als wirkte das Äußere nicht auf das Innere ein.

Die Annahme des Monismus, als wären das entsprechende innere und äußere Geschehen nur verschiedene Ausdrucksweisen desselben zugrunde liegenden Vorganges, läßt sich jedoch auch auf dem rein leiblich-seelischen Gebiete widerlegen. Ich fasse nur die Hauptsache ins Auge. Das heftige Gefühl des Kummers müßte danach innerlich dasselbe sein, was äußerlich das krampfhafte Zusammenziehen der Gefäße ist. Wir sahen bereits, daß dies den Tatsachen widerspricht. Denn letzteres erfolgte erst auf Grund der Gemütsbewegung; daher nach ihr.

Aber wie ungeheuerlich erscheint solche Gleichsetzung auch rein an sich! Zusammenziehung von Hunderten von Gefäßmuskeln, Stauung des Blutstromes, Sprengen seiner Wände soll äußerlich dasselbe sein, was eine bestimmte Gemütsbewegung innerlich. Und doch können die innerlich verschiedensten Gemütsbewegungen das gleiche Ergebnis herbeiführen!

Oder sollen wir es auch hier ganz genau nehmen und nur die Vorgänge der sensibeln Nerven des Gehirns dem Affekt gleichsetzen? Das käme wieder darauf hinaus, als könnten gänzlich disparate Vorgänge, die Vorstellungen oder Gefühle, im Grunde dasselbe sein, wie die räumlichen Änderungen molekularer Bewegungen irgendwelcher Art!

Doch kommen wir nun zur Hauptsache! Trotz allem brauchte der Monismus den Gottesglauben nicht unbedingt zu gefährden. Das beweist z. B. der fromme Monist Fehner, dessen menschliche und philosophische Bedeutung über jeden Zweifel erhaben ist. Die Gefahr ist indessen dennoch nicht zu verkennen. Sie liegt darin, daß die Überlegenheit des inneren, insbesondere geistigen, Lebens bedroht wird. Ist das materielle Leben nur die andere Seite desselben Wesens, das sich zugleich als geistig erzeigt, dann ist es letzterem ebenbürtig. Diese Gleichwertigkeit bedeutet aber eine Entwertung des Höherberechtigten. Die Sache wird dann naturgemäß in derselben Richtung weiterlaufen. Und daraus folgt unschwer der Vorrang des Materiellen vor dem Geistigen. Zumal dies letztere unsern Sinnen näher liegt und schon dadurch seine Wirklichkeit in den Vordergrund drängt.

Diese Gefahr könnte nur auf den Wegen Fechners beseitigt werden. Er räumt nämlich, trotz des angeblichen Parallelismus von Geist und Materie, ersterem den höheren Platz ein. So wird die Materie zuletzt eine sekundäre Wirklichkeit gegenüber dem Geiste, der Leib wird zu einem Produkt der Seele, die Welt zu dem Leibe Gottes. Auch jene ist dann am Ende durch ihren innerlichen Seinsgrund bedingt. So wird reiches inneres Leben für die höheren Gebiete zurückgewonnen. Doch ist dies nur einem Abweichen vom Prinzip des Monismus zu danken.

Aber gerade, wenn Fechner so zu einer Höherstellung des Geistigen, gegenüber dem Materiellen, zurücklenkt, zeigt er auf die Wahrheit der Sache hin. Die liegt darin, daß es zuletzt überhaupt nur ein inneres Leben im einzelnen und ganzen gibt; daß der Kern der Welt Geist ist, und daß in ihm der Grund der gesamten Schöpfung ruht. Die Materie ist nur eine Erscheinungsform des inneren Lebens für empfindende Wesen. Schon die materiellen Atome sind Erscheinungen inneren Lebens. Aber eben auf niedrigster Stufe. So liegt die Verkehrtheit der materialistischen Anschauung darin, daß sie die niedrigsten Lebensstufen den höchsten gleichsetzt oder gar über sie stellt. Hiermit entwertet sie das geistige Leben und damit Grund und Ziel der Schöpfung.

Auch diese letzte Form der „Gottnatur“, die monistische Auffassung, vermag also nicht den tatsächlichen Bestand des Wirklichen zu erklären. Der Hauptgrund des Unvermögens aber lag darin, daß aus dem Verhältnis der Innerweltlichkeit

Gottes das ihr wesentliche Merkmal der Ursächlichkeit ausgeschieden wird.

Nachdem wir gesehen haben, daß die Fassung Gottes bloß als Gott-Natur nur eine unvollkommene Erkenntnis desselben enthält, sind wir nunmehr ausgerüstet, um ausdrücklich an die letzte abschließende Frage heranzutreten. Nämlich nach dem Dasein eines persönlichen Gottes.

### Dritter Teil.

## Der persönliche Gott.

Die Unmöglichkeit eines bloß subjektiven Gottbeweises.

Wir werden zunächst zu prüfen haben, ob man etwa von innen her, zum Dasein Gottes, der doch überweltlich sein muß, vorzudringen vermag. Erweist sich dies als unmöglich, so werden die Wege aufzusuchen sein, auf denen wir von außen vielleicht zu einer (objektiven) Gottheit gelangen können.

Ein vernünftiger Mensch vermag nicht jemandem zu vertrauen oder ihn zu lieben, dessen Existenz nicht feststeht. Deshalb muß ihm daran liegen, sich dieses Daseins zu vergewissern. Gesezt, jemandes Bruder wäre seit Jahrzehnten verschollen. Da erhält er einen Brief aus weiter Ferne von einem, der dieser Bruder sein will. Der bittet ihn daraufhin um eine bedeutende Summe, da er sonst Hungers sterben müsse. Würde man diesem ohne weiteres vertrauen? Ich meine, bevor man seine Identität festgestellt hätte? Nun: das Vertrauen gegenüber einer Gottheit macht im wesentlichen den sogen. „Glauben“ aus. Sollte man an sie glauben können, ohne vorher ihres Daseins versichert zu sein?

Nun sagt vielleicht jemand, das Dasein einer gewissen Persönlichkeit sei äußerlich nicht nachzuweisen. Aber er fühle in seinem Herzen, daß sie existiere. Was würden wir von solch einer Vertrauensseligkeit denken?

In gleichartiger Lage befindet sich aber derjenige, der einerseits jede Möglichkeit leugnet, Gottes Dasein auf äußerem Wege, selbst mittelbar, in Erfahrung zu bringen. Andererseits aber soll er ihm sein Dasein untrüglich im Herzen offenbaren.

Und zwar benehmen sich nun die einen, als seien sie einer direkten inneren Erleuchtung hierüber gewürdigt. Das streift an religiöse Schwärmerei.\*) Eine andere Richtung könnte man als ethische Schwärmerei auffassen. Diese zählt heute unter den Gottesgläubigen viele Anhänger. Sie meinen, das Dasein Gottes offenbare sich ihnen schon sogleich mittels des sittlichen Urteils über ihre Taten, das sich in ihrem Gewissen vollzieht. Denn sie selbst könnten sich so nicht richten. Daher müsse das Gericht im Kern ihrer Persönlichkeit von einer fremden Macht ausgeübt werden. Diese könne jedoch nur übermenschlich sein. Sie sei daher notwendig der persönliche Gott.

Ich stelle nicht in Abrede, daß, bildlich geredet, eine Stimme Gottes an uns im Gewissen ergehen kann. Sie ist aber als solche nur zu verstehen, wenn Gottes Dasein anderweitig fest-

---

\*) Unter Schwärmerei verstehe ich die Neigung, Phantasiegebilden, ohne hinreichenden Grund, objektive Wirklichkeit zuzuschreiben.

steht. Im andern Falle könnte man sie einzig als den Ausdruck davon fassen, daß dem Menschen seine tiefste Bestimmung, auf Grund seines persönlichen Lebensgeföhles, zum Bewußtsein kommt. Daran werden dann unwillkürlich Gesinnung und Taten gemessen.\*)

Das Dasein einer Gottheit ist jedoch hieraus nicht ohne weiteres zu folgern. Der Urheber des Alls müßte ja, wie wir uns überzeugen, das Innere jedes Einzelsubjektes, ja aller Menschen, überragen. Seine Objektivität müßte sich daher unmißverständlich empfindbar und fühlbar machen.

Wir können dies an einer seelischen Tatsache erläutern. Ein unmittelbares Lebensgeföhle macht sich gerade in bezug auf die unwillkürliche Anerkennung des Daseins äußerer Dinge, als solcher, geltend. Wenn ich den Berg vor mir sehe, so weiß ich bestimmt: Diesen stelle ich mir nicht bloß innerlich vor. Ich nehme ihn vielmehr wirklich als etwas Äußeres wahr. Zwar sind es allein Gesichtsempfindungen, die mir das Bild des Berges verschaffen. Ich messe sie aber an meinem unmittelbaren Selbsterleben. So merke ich, daß ihr Inhalt nicht ein bloßes Erzeugnis meines Subjektes sein kann. Es muß ihm demnach etwas Objektives zugrunde liegen. Das kann höchstens der leugnen, der Halluzinationen nicht von Wirklichkeiten zu unterscheiden vermag.

Ein solches Merkmal glauben nun einige auch für das

---

\*) Daß dieses sittliche Geföhle der Entwicklung bedarf, versteht sich von selbst, bedarf aber hier keiner weiteren Ausführung.

objektive Dasein Gottes zu besitzen. Dennoch soll sich dies auf ausschließlich innerliche Weise kundtun. Das geht indessen nicht an. Wir würden niemals ein objektives Außending erkennen, wenn wir nicht einen bestimmten Stoff hätten, wie er uns durch die Empfindung vermittelt wird. Diesen erleben wir dann, mittels des Lebensgefühls, als aufgezwungen, daher von unserem Eigenleben, Eigenwollen und Tun unabhängig; mithin als außersubjektiv.

Das Gegenständliche liegt also in dem Empfinden als solchem. Wo ist nun in dem inneren Leben etwas, das jenem Empfindungsstoff entspräche? Wo findet sich in ihm ein erscheinender Gegenstand? Da gibt es nur eben Gefühle und Strebungen. In beiden äußert sich jedoch unmittelbar nichts, als das lebende und sich erlebende Selbst. Wollend lebt das Selbst, fühlend erlebt es sich in diesem seinem Leben. Das ist ein rein zuständliches Verhalten. Wenn demnach unser Gefühl nur auf sich selbst angewiesen wäre, so würde es nie einer Objektivität inne werden können.

Es existieren keine inneren „Empfindungen“, wie es äußere Empfindungen gibt. Denn es ist eben kein entsprechender innerer Sinn vorhanden. So kann auch niemals eine innere „Wahrnehmung“ entstehen. Man würde sich sonst zu einer Art „intellektueller Anschauung“ zurückwenden müssen, die längst als Einbildung erkannt ist. Wie die Erkenntnis der äußeren Objektivität durch das Dasein äußerer Empfindungen bedingt ist, müßte die Erkenntnis einer inneren Objektivität von dem Vorhandensein innerer Empfindungen abhängen; d. h. von

dem Auftreten von „Erscheinungen“, die dem Innwerden einer solchen Objektivität dienen könnten. Ein derartiges Gebilde, das den Empfindungen entspräche, gibt es jedoch sonst, im rein inneren Leben, nicht.

Man könnte vielleicht einwerfen, Gott offenbare sich eben nicht als objektive Sache mir, als der subjektiven Sache, sondern als objektiver Wille mir, als subjektivem Willen. Genau genommen, offenbart er sich jedoch dem Willen überhaupt nicht. Man könnte dies höchstens als abgekürzte Darstellung verwickelterer Prozesse gelten lassen. Die Rolle des Erkennens fällt zuletzt immer dem Intellekt, nicht dem Willen zu. „Wollen erkennt“ ist ein schönes Paradox, weiter nichts.

Gewiß merkt auch das wollende Subjekt, sofern es auf Widerstand stößt, daß dieser nicht aus ihm selbst stammt, daher von etwas Außersubjektivem herrühren muß. Aber eben vermöge seines Intellekts. Und zwar auf Grund von Empfindungen, besonders von Tastempfindungen. So geht auch der praktische Weg zur Objektivität allein durch die Empfindung.

Dementsprechend kann man auch die Objektivität eines übermenschlichen sittlichen Willens nicht schon daran erkennen wollen, daß er dem eigenen unsittlichen Willen widersteht. Nicht bloß unsittliche, sondern auch sittliche Neigungen gehören zunächst mir selbst an. Ich erlebe in letzteren sogar die Tiefe meines Selbstes. Daß darin außerdem noch etwas Außersubjektives, Göttliches stecke, folgt nicht ohne weiteres. Damit dergleichen auch nur als möglich erscheinen kann, muß ich irgendwie sonst darauf geführt sein, daß es solch außersubjektives

Göttliche gibt. Und das kann nicht von meinem Subjekte, bloß als solchem, aus geschehen.

Dies alles ist nur gegen diejenigen gesagt, die rein subjektiv, von innen her, eine Objektivität Gottes zu bewähren unternehmen. Sie möchten wohl gern die sittliche Gesinnung als den Stoff einer inneren Wahrnehmung ausgeben. Nun leugne ich nicht, daß Gott auch in diese Bewegungen hineinwirkt. Ich bestreite jedoch, daß man sich der Objektivität dieses Gottes ursprünglich bloß von innen her vergewissern kann. Wie sollte das Lebensgefühl der sittlichen Persönlichkeit, die sich in jenen Gemütsbewegungen und Willensrichtungen erlebt, in ihnen ohne weiteres etwas Objektives entdecken können?

Übrigens kommt ein sittliches Gefühl bloß im Zusammenhange mit dem Erfahren der Außenwelt vor. Diese Durchdringung mit Objektivität ist der Grund der Täuschung, daß der Mensch schon in den Gefühlsbewegungen, als solchen, einer Objektivität inne werde. Er beginnt sittlich, im eigentlichen Sinne, erst zu fühlen, wenn sich schon die Wurzeln der Persönlichkeit entwickeln. Er muß längst, mittelst Empfindung und Wahrnehmung, Welt und Leben bis zu einem gewissen Maße kennen, ehe er Sittliches abschätzen, werten, beurteilen kann.

Wenn nun aber das sittliche Gefühl des Menschen hinreichend entwickelt ist: was sind denn das für Gegenstände, Ziele, Maßstäbe, worauf hin die Gesinnung, sowie ihr Ausdruck, die Handlung, gewertet werden? Nun, das sind eben die Verhältnisse einer längst als objektiv erfahrenen Welt.

Insbepondere einer Menschheit. Vor allem in der unmittelbaren Umgebung.

Der Zwang dieser objektiven äußeren Mächte wird zunächst, rein subjektiv, gefühlt. Keineswegs aber wird hier unmittelbar ein Verhältnis zu einem göttlichen Objekt in uns erlebt. Das Urtheil der Verwandten, des Stammes, des Volkes, wie es hundertmal in vergleichbaren Fällen gehört wurde, prägt sich dem einzelnen ein und fällt ihm gelegentlich bei. Zumal wenn er etwas begangen hat, das dagegen verstößt. Und dann löst es in ihm die entsprechenden Gemütsbewegungen aus. Diese entstammen als solche der entwickelten menschlichen Natur. Sie wurden indes erst in längeren Reibungen des Egoismus der einzelnen mit dem Willen der Gemeinschaft erworben. Sie sind kein Besitz, der ohne das von selbst zu vollem Bewußtsein kommen würde. Nun aber werden sie durch die machtvolle Suggestion überzeugter Mitmenschen in den einzelnen hervor- oder wachgerufen. Auf alle Fälle ist es die Außenwelt allein, in bezug auf die irgend ein unmittelbares Objektivitätsurtheil angängig ist. Jene Welt der Gefühle und Strebungen dagegen ist als solche nur zuständlich, daher, unmittelbar, gegenstandslos.

Man mag in der Sittlichkeit des Menschen ein Gesetz seines inneren Lebens dartun. Es ist indessen nicht ohne weiteres zu erweisen, daß es noch einen andern angeht, als den Menschen; oder meinetwegen die Menschheit. Es mag selbst ein außer-, ja übermenschlicher Gesetzgeber vorhanden sein. Dann muß aber sein Dasein von wo andersher erschlossen werden,

als bloß von dem Subjekte aus. Denn ebensowenig, wie ich über meinen Schatten springen kann, vermag ich, allein von mir aus, die Grenzen meiner Subjektivität zu überschreiten. Also auch nicht eines Daseins gewiß zu werden, das außer mir liegt.

Ich nehme an, man erfahre, als sittliche Persönlichkeit, übermenschliche Wirkungen. Dann würde man dennoch, einzig von sich aus, nicht einen objektiven Ausgangspunkt derselben finden können. Ich muß aus mir selbst herausgehen, wenn ich auf einen objektiven Urheber derselben stoßen soll. Und dies ist mir nur indirekt, auf Anlaß äußeren Zwanges, möglich. Eine echte Gottheit beherrscht ja, neben unserem kleinen Subjekte, notwendig die große objektive Welt.

Nach diesen Ausführungen werde ich auf den kantischen Versuch, die Gottheit mittelbar, von innen her, zu fordern, nur kurz einzugehen brauchen. Danach ist der Mensch unbedingt zu sittlichem Verhalten verpflichtet. Daher müsse etwas da sein, was diesem Verhalten, wenigstens endgültig, die Zustimmung mit dem äußeren Geschehen gewährleiste. Sonst würde die Sittlichkeit allen freudigen Antrieb und sinnvollen Zweck einbüßen. Die Erfahrung könne dafür aber nicht bürgen. Denn tugendhafte Bestrebungen und äußeres Gelingen schienen im wirklichen Leben eher auseinander als zusammenzugehen.

Im übrigen sei der Mensch nicht bloß ein sittliches, sondern zugleich ein sinnliches Wesen. Als solches aber sei er darauf angelegt, nach Glück zu streben. Also auch dafür be-

stimmt und dazu berechtigt. Diese Ansprüche seien aber unerfüllbar, wenn es nicht eine Macht gebe, die dem Guten das endliche Gelingen verbürgt und den Tugendhaften zuletzt beglückt. Indessen vermöge nur ein gesetzgebender Wille, der die innere und äußere Welt zugleich umfasse und lenke, beide Seiten in Einklang zu setzen.

Man mag das hier aufgestellte Ideal in gewissem Sinn anerkennen. Auch will ich davon absehen, daß Kant das Glück etwas zu sinnlich und den Pflichtbegriff ein wenig zu starr faßt. Aber wo soll ohne weiteres die Bürgschaft herkommen, daß jenes Ideal in einer, wenn auch meinerwegen unendlichen, Zeit erfüllt werde? Gerade wenn ihm doch, nach Kant, der Gang der Welt widerspricht! Der Glaube an eine sittliche Weltordnung macht dem gewissenhaften und frommen Philosophen Ehre. Aber eine objektive Macht, die zwischen äußerer und innerer Welt Harmonie stiftet, kann man bloß von frommen Herzensforderungen aus nicht erreichen. Geschweige denn einen persönlichen Gott.

## Gott der Urheber der Welt.

Auch auf diesem Wege kann also, bloß von innen her, das Dasein der Gottheit nicht erschlossen werden. Dann also, wenn überhaupt, nur von außen. Natürlich nicht unmittelbar. Denn Gott ist kein einzelnes Ding oder Ereignis, auch keine Summe derselben, die als solche der Wahrnehmung unmittelbar zugänglich wäre. Vielmehr wenn überhaupt, dann nur

mittelbar. Nun wurde die Objektivität von vornherein am Erleben zwangsartiger Einwirkung erkannt. Mit anderen Worten: auch nach außen hin kennzeichnete das Erleben einer fremden Ursache, mittelst ihrer Wirkung, schon die erste Erfahrung der Objektivität. Ein Ding außer mir wirkt auf mich, das andere Ding, das ebenso zur Gesamtwelt gehört. So ließ sich diese Erfahrung ohne weiteres auf die Wechselwirkung anderer Dinge übertragen. Auch die mittelbare Erkenntnis der objektiven Welt wird dementsprechend am Faden der Ursächlichkeit weiterlaufen. Insofern nun eine Gottheit irgendwie die Welt umfaßt, und wir nach deren Objektivität forschen, werden dafür zuletzt vor allem weiterreichende und tiefergreifende ursächliche Zusammenhänge in Frage kommen.

Auf der Stufe der mythologischen Religionsbildung freilich brauchten diese Schlüsse noch nicht so weit zu gehen. Das Gewitter erhält leicht seinen Gott. Man empfindet ein übermächtiges Geschehen, das man, kindlich und tiefgründig zugleich, einem erhabenen Urheber zuschreibt. Ebenso ist es gegenüber den Wirkungen, die von Sonne, Wasser, Feuer, Sternen, Winden u. s. w. ausgehen. Mehr und mehr kommt jedoch, vermitteltst unwillkürlicher Analogieschlüsse, die Einheitlichkeit der Naturvorgänge zum Bewußtsein. Um so weiter greift auch die Einheitlichkeit der Götterherrschaft. Beim Fortschreiten werden dann vielleicht die Hauptstätten irdischen Geschehens auf Hauptgottheiten zurückgeführt. So auf den weltüberdeckenden Himmel, auf den die Erde umspannenden Ozean und auf die Erde selbst, als die Mutter alles Lebendigen. Endlich ahnt

man die Einheit des Naturgeschehens im vollen Sinne.\*) Dem entsprechend erschließt man einen gemeinsamen Beherrscher des Himmels und der Erde, und insonderheit der Menschenwelt.

Manche meinen nun, diese Schlüsse beruhten eben auf Illusionen, ohne innere sachliche Wahrheit. Es seien irrige Belebungen unbelebter Dinge und Vorgänge durch den kindlichen Naturmenschen, der sein eigenes Leben in jene hineinschaue. Und da er das Leben unmittelbar nur an sich selbst, daher in persönlicher Form, kennen lerne, so personifiziere er gar jene, als lebendig empfundenen, Naturmächte.

Solche Urteile, so verbreitet sie sind, beruhen indessen auf recht oberflächlicher Anschauung. Sie steht nicht viel höher als die der ersten Christen, die anfänglich in allen Göttern der Heiden nur nichtige Götzen finden konnten. Freilich sehen wir die Quelle, den Baum, den Wind, das Wasser, selbst den Ozean nicht mehr als göttliche Einzelpersönlichkeiten an, geschweige daß wir diese dann mit ihren Bildern gleichsetzten. Das taten schon die Gebildeteren unter den Heiden nicht. Man ahnte vielmehr von Anfang an und mit zunehmender Klarheit, daß das Göttliche in den einzelnen Gegenständen und Vorgängen nur einen Sitz und Ausgangspunkt seines übernatürlichen und übermenschlichen Wirkens besaß, daß sein wahres Wesen eben über das bloß Natürliche und Einzelne hinausragte.

Wohl muß es vom Standpunkte des Theismus als ein

---

\*) Diese ergibt sich für das heutige Geschlecht auch als notwendige Konsequenz aus dem Energiegesetz.

unreifes Gebaren erscheinen, wenn man ursprünglich die innere Einheit des Alls in Einzel Dinge und Vorgänge zersplitterte, und damit die einheitliche Persönlichkeit der Gottheit in eine Vielheit von Göttern auflöste. Aber wenn Gott wirklich, wie auch der recht verstandene Theismus annimmt, das ganze All durchlebt und durchwaltet, dann spürten auch schon die primitiven Götterverehrer in den Naturerscheinungen mit Recht ein Walten geheimnisvoller, übermenschlicher Kräfte. Man wähne daher ja nicht, daß dem ursprünglichen Geistes- und Götterglauben bloß nichtige Einbildungen zugrunde liegen. Er bedeutete vielmehr die naturgemäße, wenn auch noch unreife, Vorstufe aller höheren Entwicklung der Religion. Gerade das, was allen jenen ursprünglichsten Gestaltungen des Gottesglaubens gemeinsam ist, enthält ein echt menschliches und sachentsprechendes Lebensgefühl. Es ist die unmittelbare Erfahrung der Abhängigkeit des Menschen von überlegenen Mächten. Mag man diese nun Naturgegenständen oder Menschenjelen einwohnend denken. Mögen sie sich von Hause aus in einem entsprechenden Naturgebiete betätigen oder in Menschenleben und Völkergeschicken walten.

Der Philosoph Schleiermacher hat das Gefühl unbedingter Abhängigkeit des Menschen vom All zuerst bestimmt formuliert. Dies bringt die tatsächliche, objektive Stellung des Menschen gegenüber dem Universum zum Ausdruck. Daher hat ihre Anerkennung nichts mit Illusionen gemein.

Empfinden wir diese Abhängigkeit nicht auch heute noch, so sehr wir in der Beherrschung der Natur fortgeschritten?

Können derartige Mächte der wirklichen Welt nicht auch jetzt verheerend in unser Glück und Leben eingreifen, in einer Weise, der gegenüber wir machtlos sind? Die gesamte Erhaltung und Gestaltung unseres Lebens, des Lebens der einzelnen, der Völker, der Menschheit hängt von dem Einfluß, von der Gunst des geheimnisvoll-offenbaren Wesens ab, das uns umfaßt, hervorbringt, erhält. Oder wie Goethe dies mit ähnlichen Worten im „Faust“ ausdrückt: von dem „Allumfasser“, dem „Allerhalter“. Muß man dergleichen dem naturkundigen Geschlechte unsrer Tage noch ausdrücklich versichern?

Die Urreligionen spürten diese umfassende einheitliche Macht freilich zunächst nur in ihren Einzelwirkungen und bedeutsamsten Äußerungen. Wir aber wissen, daß alles einzelne vom Ganzen getragen wird, daß daher auch jedes einzelne Einwirken der Naturkräfte zuletzt vom Weltganzen ausgeht. Auch die Einwirkung auf unser einzelnes menschliches Leben.

Und doch spricht man noch vielfach der Welt und ihrem Lauf, wodurch auch wir Menschen durchweg bedingt werden, die Göttlichkeit ab. Man wirft ein, daß sich hierin nur bewußtlose Kräfte auswirkten. So habe deren religiöse Verehrung ebensowenig im ganzen, wie im einzelnen, einen vernünftigen Sinn. Gewiß förderten sie uns gelegentlich. Das verdiene aber keinen Dank. Denn es geschehe aus stumpfer Notwendigkeit. Und wenn sie uns andererseits schädigten, so breche auch hier ihre Macht zwar unentrinnbar, doch eben so dumpf, mit brutaler Erbarmungslosigkeit über uns herein.

Dieses ganze Reden steht unter dem Vorurteil, als könnte

die Lenkung der Welt unmöglich auf einen erhabenen Leiter zurückgehen. Wie sich das in Wirklichkeit verhält, darauf werden wir alsbald näher zurückkommen. Hier wollte ich zunächst nur darauf hinweisen, daß schon die Anfänge der religiösen Entwicklung die rechte Richtung auf die Einheit des Universums einhalten, wenn sie dessen Einwirkungen auch noch vereinzeln. Und sodann, daß das Göttliche als solches ihnen anfangs keineswegs von innen, vielmehr von außen entgegentritt.

Die Geschichte bestätigt es durchweg, wie äußere Kausal-schlüsse die Völker, gleich den einzelnen, immer wieder, auf objektivem Wege, zur Erkenntnis der Gottheit führen. Wenn nicht derartige Schlüsse darauf hinleiten, dann ist das, nach allem bisherigen, überhaupt nicht möglich. Auch nicht von innen her. Die inneren Erfahrungen können im günstigen Falle die von außen erworbenen Gottesvorstellungen vertiefen, verinnerlichen, beleben, vergeistigen. Aber sie können an und für sich nicht ihre Objektivität beweisen.

So ist denn auch niemals ein Mensch oder ein Volk anfänglich durch sein sittliches Empfinden auf die Vorstellung einer Gottheit gebracht worden. Solch eine Meinung geht aus einer so abstrakten und innerlich gerichteten Reflexion hervor, wie sie erst einer verhältnismäßig späten Kulturstufe eignet. Es vergingen vielleicht Jahrtausende der Menschheitsgeschichte, ehe sich überhaupt die Sittlichkeit grundsätzlich mit der Religion zusammenschloß. Hätte man Gott nicht zuvor draußen gefunden, so würde man ihn auch im Innern nicht gesucht, geschweige denn entdeckt haben. Die Menschheit ist,

gleich den Kindern, zuerst auf die Außenwelt gerichtet. Die Gottheit offenbart sich daher auch zunächst im äußern, erst später im inneren Leben.

Dieser „kosmologische“ Schluß auf einen Urheber dessen, was uns umgibt, schließlich der ganzen Welt, liegt auch heute noch jedem unbefangenen Gemüte, jedem nicht verschobenen Verstande, nahe. Schon dem heranwachsenden Kinde leuchtet es ein, daß Menschen, Tiere und Pflanzen, Flüsse und Berge, das grenzenlose Meer und der sternbesäte Himmel nicht von selbst gekommen sein können. Sie müssen vielmehr von einer gewaltigen Macht hervorgebracht sein.

Wir haben die Ursächlichkeit in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung, sowohl nach der transzendenten als immanenten Seite hinreichend kennen gelernt. Aus dieser positiven Entwicklung ergibt sich zugleich von selbst die Irrigkeit der Anschauung, als wenn die Kausalität nur eine Denkungsweise sei, die man an die Dinge heranbringe, denen sie als solchen jedoch nicht zukomme. Indessen würde dieser Einwurf, wenn er berechtigt wäre, für den gesamten „kosmologischen“ Beweis geradezu vernichtend sein. Der Punkt ist demnach von so entscheidender Bedeutung, daß ich ihn hier noch besonders ins Auge fassen muß.

Gegen Kants Meinung, daß die Ursächlichkeit eine bloße Denkform sei und daher mit der Wirklichkeit nichts zu schaffen habe, gebe ich hier zweierlei zu erwägen.

1. Wenn die Ursächlichkeit nur ein subjektives Erzeugnis oder eine innere Form wäre, die ich denkend den Dingen

antue, dann könnte auch schon ich selbst, als Denker, mein Denken nicht ursächlich hervorbringen.

Oder ist der Ausgangspunkt meines Denkens nicht mein Selbst? Dann müßte man etwa ein bloßes Denkgesetz an die Stelle des Selbstes setzen. Und dennoch ließe sich nicht einmal so die Ursache des Geschehens fortschaffen. Denn ein Gesetz ist zuletzt nur die bestimmte Tätigkeitsform von etwas. Es wird doch immerhin in mir gedacht! Von wem dann also? Von gar keinem?

2. Es ist schwerlich zu bestreiten, daß in dir, wie in mir, eine wirkliche Sache steckt.\*) Dann ist aber nicht zu leugnen, daß ein Gespräch zwischen mir und dir ein objektives ursächliches Geschehen darstellt, mittels dessen wir auf einander einwirken. Und daselbe gilt von allen sonstigen Wechselwirkungen der Dinge. Oder ist es etwa eine bloße „Erscheinung“ gewesen, wenn die Japaner die Russen geschlagen haben? Bedeutet es nicht eine gewaltige Änderung in der Welt der Dinge? War es nicht eine höchst verwickelte ursächliche Ereignisreihe, als der Korse Preußen zu Boden warf und dieses nun, mit Aufbietung aller Kräfte, wieder aufstand, den letzten Napoleon züchtigte und Frankreich zu einer Macht zweiten Ranges herabdrückte? Bedeutete es keine Neugestaltung der Verhältnisse der Außenwelt, wenn, nach jahrelangen vergeblichen Bemühungen, Zeppelin und andere Männer das lenkbare Luftschiff erfunden haben? War es keine wirk-

---

\*) Auch Kant leugnet das im Grunde nicht.

liche Veränderung in der Lage der Dinge, als deine Mutter dich gebar? Denkst du die ursächliche Beziehung, die in deiner Geburt liegt, nur zu einigen deiner Empfindungen und Anschauungen hinzu?

Ich appelliere an das gesunde Lebensgefühl jedes Unbefangenen. Erscheint es angesichts solcher Thatfachen nicht als ein verstiegener Gedanke von Stubengelehrten, eine wirkliche ursächliche Einwirkung von Dingen auf einander abzustreiten?

Erwägen wir nun von hier aus die immer noch nicht veraltete Wahrheit: von nichts kommt nichts. Wo ein einzelnes neu entsteht, geht dies, erfahrungsgemäß, unmittelbar stets aus einem anderen einzelnen hervor. Daher kann auch die Summe aller einzelnen nicht aus sich selbst entstehen. Denn sie wird aus lauter einzelnen Summanden gebildet. Diese jedoch haben ihren Bestand allein im Universum. So müssen sie von ihm als solchem hervorgebracht sein. Dies ist indes nach obigem nur insofern denkbar, als in dem Ganzen mehr als eine bloße Summe einzelner steckt. Es muß in ihm eine einheitliche, zeugende Kraft vorhanden sein, die der äußerlich zusammengefaßten Summe der Dinge überlegen ist. Sie kann nicht in ihr aufgehen, sondern muß die Gesamtheit der Dinge irgendwie, als ursächlicher Grund, durchdringen und bei jeder Entstehung eines einzelnen sich selbst auswirken.

Damit kommen wir also wiederum auf den schon berührten Sachverhalt, daß alles einzelne in dem Ganzen der Welt „lebt und webt und ist“. So muß eben das Weltall selbst die überragende, zeugungskräftige Ursache alles einzelnen sein

um diesem sein Dasein und Leben geben zu können. Es fragt sich nur noch, wie solch ein einheitlicher schöpferischer Grund der Dinge näher zu denken ist.

Schon die Stoiker faßten ihn als „Weltseele“ auf. Man hat diesen Ausdruck bemängelt. Man meint, er binde die Ursache ebenso an die Welt, wie die geschöpflichen „Seelen“ durch ihre Leiblichkeit bedingt seien. Dabei will man mit Recht die Weltseele von jener Schranke befreien. Doch denkt man fälschlich, diese sei der Seele als solcher wesentlich. Dies kann jedoch nur von geschöpflichen Seelen gelten. Allerdings bietet uns die unmittelbare Erfahrung keine anderen dar. Indessen ist jene Bedingtheit doch nicht das, was die Seele zur Seele macht. Seele ihres Leibes ist sie vielmehr als Ursprung und Prinzip seines Lebens. Wenn sie hingegen durch ihren Leib bedingt und eingeschränkt ist, so kommt dies daher, daß sie mittels des Leibes mit dem objektiven Weltganzen zusammenhängt. Im Leibe selbst ist ihr ein Stück der Welt unmittelbar angegliedert. Mittels desselben wird sie auch äußerlich von diesem Weltganzen abhängig.

Eine solche Bedingtheit ist jedoch für die Weltseele nicht zu besorgen. Diese, als Urheberin der Welt und alles Lebens überhaupt, muß ihm gegenüber völlig selbständig sein.\*)

---

\*) Einige möchten den kosmologischen Beweis durch folgende Rezierfrage entwerfen: „Wenn eine Ursache die Welt hervorgebracht hat, wer hat denn diese Weltursache hervorgebracht?“ Hierin liegt eine mehrfache Verkehrtheit. Was aus einem Tatbestande richtig erschlossen ist, bleibt richtig, auch wenn sich weitergehende

Aber nicht bloß auf das Sein einer Weltseele, als Urheberin der Schöpfung, sondern auch auf ihr Wesen werden wir aus dieser, nach dem Gesetze der Ursächlichkeit, zurückschließen dürfen. Nur ist der Gesichtskreis, unter dem dies möglich ist, nicht bloß eingeschränkt, sondern, auch innerhalb dieser Schranke, unvollkommen. Denken wir uns ein Sonnenstäubchen, das vom Glanze der Sonne durchdrungen wird. Leihen wir ihm nun Verstand! Würde es das Wesen der Sonne und deren Äußerungen völlig verstehen? Ebenjowenig können wir Menschen das Wesen und die Äußerungen des Ursprungs alles Lebens und Lichtes gänzlich durchdringen und würdigen.

Bleiben wir uns also dieser Schranke bewußt! Wenn wir es nicht tun, liegt darin eine Verblendung. Man sollte deshalb von vornherein auf solche Urteile über Gott und sein Wesen verzichten, welche die Grenzen der Möglichkeit unseres Erkennens überschreiten. Was wissen wir z. B. von Allwissenheit und Allmacht Gottes im absoluten Sinn? Es ist unfruchtbar, um dergleichen Fiktionen zu streiten. Derartige Eigen-

---

Fragen nicht beantworten lassen. Ferner: wenn die Summe endlicher Wirkungen zwingend auf eine allumfassende Ursache zurückgreift: muß dann notwendig eine Ursache selbst für die Allursache erschlossen werden? Enthält nicht schon dieser Gedanke an sich einen Selbstwiderspruch? Welche Möglichkeit bleibt überhaupt übrig, Fragen zu beantworten, die jede Verknüpfung mit der wirklichen Welt überschreiten? So erscheint die Frage, wer den Schöpfer geschaffen habe, ungefähr so geistvoll, wie jene andere: womit sich der Schöpfer vor der Schöpfung beschäftigt habe. Die gebührende Antwort war: „Er schnitt Ruten für die, die solche Fragen stellen würden.“

schaften haben ihren Sinn nur im Hinblick auf die konkrete Erfahrung. Dann heißt also Gottes Allmacht nicht, daß er alles könne, was er will, oder gar, was wir wollen oder ihm andichten. Wir haben ja, abgesehen von unserer Welt- und Lebenserfahrung, gar kein Mittel, Gottes Verhältnis in bezug auf alles Denkbare oder Undenkbare zu ergründen.

Wenn wir die Allmacht Gottes, eingedenk unserer Schranken, bestimmen, so bedeutet dies, daß er des „Alls“ mächtig ist, indem er ihm willenhaft einwohnt. Dem entsprechend heißt Gottes Allgegenwart, daß er, als der unbedingte Lebensgrund, allem Leben im weitesten Sinn, einschließlich des unorganischen, unmittelbar nahe ist. Es ist eine Abstraktion aus der Allmacht.

Ebenso besagt die recht verstandene Allwissenheit nicht, daß Gott alles Mögliche und Unmögliche weiß. Vielmehr, daß er das von ihm geschaffene All weiß, insofern er es, auch intellektuell, durchdringt. Gottes Allweisheit andererseits bedeutet die völlige Unterwerfung der Schöpfung unter seine Zwecke, unter ihre Ordnung, Regelung und Regierung.

Dies führt uns von Gott dem Welterschöpfer auf ihn als Zwecksetzer.

### Gott der Zwecksetzer der Welt.

Hat Gott die Welt hervorgebracht, dann muß er auch zugleich der Schöpfer ihrer Zweckordnung sein. Dies ergibt sich unmittelbar. Es ist also auch nicht nötig, es hier weiter

auszuführen. Nur sei es mir gestattet, die Tatsache an einigen hervorragenden Beispielen zu beleuchten.

Ich weise hier vor allem auf jenes umfassende Reich der Zwecke hin, in das Gott immer inniger die Menschheit aufnimmt. Eucken hat in seiner warmen und tiefen Art, unter einem verwandten Gesichtspunkte, wiederholt die Blicke darauf gelenkt. Ich meine das Reich der höchsten Geisteskultur, das sich für uns Menschen noch über der Natur aufbaut. Schon Plato kannte es als die Heimstätte des Guten, des Wahren und des Schönen. In ihm treten uns, in unermesslich zunehmender Entwicklung, die höchsten Zwecke entgegen, zu denen die Menschheit emporgeführt wird.

Hier liegt ein handgreifliches Zeichen des hohen Zieles der Schöpfung vor Augen. Hier gewahren wir den Weg der Vergeistigung und Vergöttlichung. Er mündet in einem Reich, in welchem die Menschen an den wertvollsten Gütern Teil erhalten. Einer der bedeutsamsten Beweise wahrhafter Weisheit und Liebe Gottes, die uns schon jetzt in die Gemeinschaft seiner spezifischen Geistesart hineinzieht.

In bezug auf die Weisheit und Ordnung der Schöpfung selbst, bis ins Feinste und Einzelste, erinnere ich hingegen nur an die eine Tatsache. Entdeckung über Entdeckung, Erfindung über Erfindung werden besonders in neuerer Zeit gemacht. Die Kräfte der Natur werden zunehmend in ihrem Wesen erkannt und beherrscht. Gehen nun diese Entdeckungen jemals zu Ende? Im Gegenteil! Je Größeres gefunden ist, desto bedeutenderen Entdeckungen sieht man entgegen. Augenschein-

lich nimmt also die Natur in ihrer Tiefe stetig zu, je mehr wir, von der Oberfläche aus, in sie eindringen. Auf welcher unergründlichen Weisheit zeigt allein schon diese durchgängige, zweckdurchdrungene Einheit hin! Die Wunder der Schöpfung führen zu stets neuen Wundern. Und jedes einzelne ist an das andere, an das Ganze, an die gesamte Welt angepaßt. Infolgedessen stecken die entdeckten Zusammenhänge, in ihrer ebenmäßigen Ordnung, den Wissenschaften zunehmend größere, erhabenerer Ziele.

Am wichtigsten freilich ist die Zwecksetzung in bezug auf die Geschichte der Menschenwelt. Betrifft sie doch hier unmittelbar unser Wohl und Wehe. Diese Berücksichtigung und Auswirkung unserer menschlichen Zwecke weist nun ebenfalls auf ein Wohlwollen Gottes hin. Ich werde dies bald noch tiefer begründen. Hier mag es genügen zu betonen, daß wir ihm diese Gesinnung, die unsere Zwecke als die eigenen fördert, von vornherein zutrauen dürfen. Denn wenn schon die ganze Natur aus Gottes Leben lebt, so sind naturgemäß die ihm am ähnlichsten gearteten, geistigen Geschöpfe die Gegenstände seines besonderen Wohlwollens. Wird doch für ihn erst mit uns ein kongenialer Verkehr möglich. So sind wir, im spezifischen Sinne, Momente seines eigenen Selbstes.

Wenn wir uns nun dieser Größe und Umfassung der Zweckordnung bewußt bleiben, gerade dann dürfen wir anscheinende Verstöße gegen dieselbe ohne Scheu anerkennen. Gott ist groß genug, um unsere Kritik zu vertragen. Wer verpflichtet ihn denn auch dazu, nach unseren Begriffen in

jeder Hinsicht „vollkommen“ zu sein? Oder durchaus den Idealen zu genügen, die seine Geschöpfe sich im Laufe der Jahrtausende von ihm bilden?

Was er kann und gekonnt hat, ist überwältigend. So wird er sich auch gewisser anscheinenden Mängel seiner Schöpfung nicht zu schämen haben. Ja, gerade das Bewußtsein unserer Schranken in bezug auf ein völliges Durchschauen der göttlichen Zwecke wird uns verbieten zu behaupten, daß er manches, was er nicht in jeder Hinsicht vollkommen machte, habe zurzeit besser machen können. Jedenfalls bleibt Gott Gott, auch wenn wir glauben sollten, einiges an ihm ausstellen zu müssen; denn sein Dasein und Sosein hängt nicht von unserem Belieben ab.

Zudem wird man sich doch kaum eines Lächelns erwehren können, wenn man bedenkt, wer das ist, der es besser weiß als der, der ihn schuf. Und wenn man erwägt, daß Gottes Kritiker Gott nur in Gottes Kraft zu kritisieren vermögen. Schafft er nicht zuletzt alles selbst, auch das, was er durch uns hervorbringt? Und sollte eine Weisheit, die uns im Großen so hell entgegenleuchtet, im einzelnen stumpf und töricht verfahren können? Ist doch das Kleine und das Einzelne nur eine Teilerscheinung des Großen und Ganzen.

Indes wollen wir nun den hauptsächlichen Vorwürfen, die man der Schöpfung und Lenkung der Welt, und insbesondere der Menschheit, macht, tiefer ins Auge schauen. Besonders zu Ende des letzten Jahrhunderts hat eine Richtung von neuem Anflang gefunden, die jede letzte Zweckmäßigkeit

der Welt in Abrede stellt. Sie erklärt dieselbe vielmehr, nach Schopenhauers Vorgang, für die allerschlechteste, die überhaupt möglich sei.

Wöchten Welt und Leben dann noch so viele Zweckmäßigkeiten enthalten: wenn sie im ganzen versagten, so wären beide zulezt dennoch nichts wert. Diese Ansicht wird von dem sogen. Pessimismus vertreten.

### Der Pessimismus.

Er hat längere Zeit Europa, vor allem Deutschland, beherrscht. Nunmehr darf er jedoch in der Hauptsache wohl als überwunden gelten. Zumal soweit er mehr eine Lebensstimmung oder besser Verstimmung darstellt. Auch Nietzsche hat ein Verdienst um die, wenigstens grundsätzliche, Besiegung importierter buddhistischer Weltfurcht und Lebensverzagttheit. Sprach er doch dem Individuum in vollem Maße, ja im Übermaße, das Recht und die Pflicht zu, sich gänzlich auszuleben und alle Hindernisse in sich und der Welt mit trotzigem Siegesmut niederzuwerfen.

Nach dem, was über die Zweckmäßigkeit der Weltordnung gesagt wurde, will ich nur mit einigen Strichen zwei Punkte würdigen, aus denen der Pessimismus vor allem sein Recht zur Verachtung von Leben und Welt und zur Leugnung eines erhabenen Zwecksetzers herholt. Nach ihm sollen Übel und Tod den Zweck des Lebens selbst aufheben.

Um diese Fragen lösen zu können, muß man sich zunächst

klar darüber sein, was für einem Zwecke denn das Leben entsprechen soll. Denn hieran wäre es doch zu messen. Nur wenn es diesem nicht entspräche, dürfte man es als wertlos verwerfen.

Manche stellen nun die Lust als den letzten Zweck hin, den das Leben überhaupt, und das menschliche Leben insbesondere, erfüllen müsse. Und dabei macht man sich die Sache noch leichter. Man überschlägt die Summe von angeblichem Leid und Lust der Menschen und findet dann, daß der Schmerz die Lust überwiegt. Ein recht einfaches Verfahren! Nur ist es bei so komplizierten Dingen wohl kaum am Platze. Noch bequemer wird scheinbar die Rechnung, wenn man behauptet, alle Lust entstehe nur durch Aufhebung des Schmerzes und im Gegensatz zu ihm.

Dies ist nun grundfalsch. Es führt uns jedoch deutlicher auf den natürlichen Zweck des Lebens, und auch des Menschenlebens. Das echte Leben ist für den gesund Fühlenden das Wirken. Die entsprechende Betätigung der Grundanlagen ruft schon an sich in dem Lebensgeföhle den nicht wegzudisputierenden Eindruck der Befriedigung wach. Diese wird, wenn sie sich steigert, zur Freude. Man sehe nur ein gesundes Tierchen oder Menschenkind an! Man achte darauf, wie ungestört für das Kind, trotz hier und da eintretender Schmerzen, im ganzen der Genuß der noch neuen Welt und seines noch frischen Lebens ist! Es bildet für dasselbe in der Hauptsache eine Kette von Freuden.

Aber auch dem Erwachsenen schafft es instinktive Befrie-

digung, seine Eigenkraft zu betätigen. Dem reiferen Menschen kann freilich sein Leben nur dann genügen, wenn es die Annäherung an ein nicht bloß animalisch, sondern auch menschlich wertvolles Ziel ist. Und zwar sowohl nach der individuellen, als nach der sozialen Seite hin. Wenn damit also irgendwelche bedeutsame Mitarbeit an den Aufgaben der Menschheit und ihrem Fortschritt geleistet wird. Diese Arbeit erweckt in dem Menschen das Gefühl, daß er nicht vergeblich für sich und andere lebt. So rechtfertigt sich dann das Leben selbst, allem künstlichen Pessimismus zum Trotz.

In der Hauptsache steht es daher bei jedem gesund organisierten Menschen, sich selbst und seinem Leben einen Wert zu geben. Somit kann pflichttreue Arbeit nach beiden Seiten Befriedigung und inneres Glück verleihen. Erfolg und Anerkennung machen solches Glück nicht aus. Aber sie können es steigern. In diesem Sinn ist jeder seines Glückes Schmied.

So wird die Hingebung an die Interessen der Welt und der Menschen, eine Selbstopferung für ihr Wohl in diesem oder jenem Berufe, den inneren Lohn mit sich bringen. Mensch sein heißt Kämpfer sein. Solche Kämpfer werden das Leben nicht nur ertragen lernen, sondern auch in innerem Frieden zu leben und zu sterben vermögen. Dagegen läßt das Bewußtsein eigener Nichtsnutzigkeit, oder gar der Zerstörung menschlicher Güter aus Eigenliebe, verdientermaßen an der Nichtigkeit des Lebens und Strebens verzagen.

Das Leben verlangt allerdings einen Heldensinn, wenn es befriedigen soll. Es fordert die Entwicklung eisenfester

Charaktere heraus. Die allein sind imstande, Welt und Leben in das höchste Gut des Menschen zu verwandeln. Die Genüßlinge müssen zuletzt verzweifeln. Die Tapferen aber tragen in einem pflichttreuen Leben den Dank ab, den sie diesem selbst, ihren Vorfahren, der Menschheit und zuletzt ihrem Schöpfer schulden. Sie machen sich zu wertvollen Organen des Gesamtlebens, zu Führern und Helfern der Mitmenschen und zu Vörsern ihrer Aufgaben. Infolgedessen erleben sie in ihrem Inneren die, wenn auch nur annähernde, Erfüllung der ihnen zugewiesenen Bestimmung.

Dabei wird freilich oft der Wille für die Tat gelten müssen. Und gerade die Aufrichtigsten werden sich nach der stärkeren Hand sehnen, die ihnen ihre Aufgaben erteilte. Von dieser werden sie die Vollendung ihres Strebens und die Ausglei chung ihrer Mängel erhoffen. Dennoch muß schon das ehrliche Wollen des Guten in dem tiefsten Lebensgeföhle die Resonanz einer Befriedigung erwecken. Und die wird ein endgültiges Verzagen am Leben verhindern.

Diese Andeutungen über den Wert des Lebens im allgemeinen müssen hier genügen. Gerade von hier läßt sich nun aber ersehen, daß auch Schmerz und Übel, die oft als Beweis der Wertlosigkeit des Lebens angeführt werden, für die Erreichung der höchsten Lebensziele mitwirken. Leiten doch eben sie, und in gewissem Maße selbst Gram und Kummer, die Menschen an, ihre gesamte innere Kraft aufzuraffen, sie zu üben, zu stählen, zu festigen. Sie erziehen zur Arbeit und zur Sittlichkeit, zu der Gesinnung der Mithilfe und des Mitleids,

zur Erreichung aller höchsten menschlichen und menschheitlichen Zwecke.

Mühe und Not machen den Menschen erst wahrhaft zum Menschen, lösen ihn von seiner animalischen Eigensucht und bahnen jede Tüchtigkeit und Tugend in ihm an. Einzig auf diesem Wege wird er endlich Gottes Mitarbeiter, ein williger Förderer seines höchsten Weltzwecks: eine Gemeinschaft von Wesen zu schaffen, die, in der Erfüllung seines Willens, die daran gebundenen höchsten Freuden empfinden.

Auf diese Weise wird mithin überhaupt erst die Erlangung der edelsten objektiven Güter und alles reinsten Glücks ermöglicht. Kurz: man ist erfahrungsmäßig mehr dazu berechtigt, das Übel als unentbehrlich für die relative Bervollkommnung der Welt und des Lebens anzusehen, wie sie nun einmal sind, als für etwas, was die eigentlichen Zwecke, zumal des menschheitlichen Lebens, hemmt.

Angeichts solcher Tatsachen haben wir nun erst recht nicht nötig zu leugnen, daß es Ereignisse und Zustände gibt, die hiermit nicht übereinzustimmen scheinen. Wir können bei ihnen nicht begreifen, wie sie für den Zweck der Lebenserziehung dienlich sein können. Ihnen gegenüber müssen wir vielmehr sagen: „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an.“

Dennoch dürfen wir über derartige Einzelschicksale nicht die überwältigende Zweckmäßigkeit der Grundeinrichtungen unseres Lebens vergessen. Ohne sie wäre es nicht einmal möglich gewesen, daß der Mensch aus einem animalischen Wesen zu einer geistigen Persönlichkeit heranwuchs. Auch gibt es Hunderte

von Menschenleben, deren Selbstwert gerade aus den furchtbarsten Leiden desto herrlicher hervorstrahlt. So müssen wir nach allem Bisherigen das berechtigte Vorurteil festhalten, daß selbst rätselhafte Lebensführungen für einen weniger beschränkten Gesichtskreis als der unsrige ist, sich in einem anderen Lichte darstellen könnten.

Freilich: „Der Übel größtes ist die Schuld!“ Auch für dieses gewaltigste Rätsel läßt nur der religiöse Glaube eine volle Lösung erhoffen. Ich muß mich hier begnügen, den Weg zu einem tieferen Verständnis der Sünde, in ihrem Verhältnisse zur Weltordnung, nur ganz im allgemeinen anzudeuten. Der Mensch, wie er ist, besitzt, wie gesagt, eine animalische Unterlage. Ist nun seine endgültige höhere Bestimmung die Vergeistigung und Vergöttlichung, so muß sich angesichts dieser sein Grundwille von den animalischen Atavismen, als von bestimmungswidrigen Rudimenten, lossagen. Oder mit anderen Worten: jene werden ihm zur „Sünde“. Als solche muß er sie erkennen und in gesteigerter Kraft überwinden. So ist der Durchgang durch die Sündenerkenntnis und -bekämpfung die notwendige Bedingung für die Vergöttlichung eines von Hause aus animalischen Wesens.

Hier galt es vorläufig nur festzustellen, daß das Leben an sich ein Gut ist, und daß die Theorie des Verzagtseins seinem wahren Gehalte nicht gerecht wird.

Endlich wird als höchster Trumpf gegen eine zweckvolle und daher göttliche Weltordnung der Tod ausgespielt. Man räumt seine Zweckmäßigkeit allenfalls für Pflanzen und Tiere

ein. Das Leben auch der letzteren möge vorwiegend einen Augenblicksgenuß gewähren und einen Augenblickswert haben. Der Mensch aber erscheine zu Zielen berechtigt und befähigt, die über die Lebenszeit hinausreichen. Deswegen sei ein Abbrechen zumal seines geistigen Lebens durchaus unzweckmäßig. Nicht bloß für ihn selbst, sondern auch insofern, als damit ein vortreffliches Organ für die Förderung menschlicher und menschheitlicher Zwecke zerstört werde.

Indessen könnte der Tod des Menschen höchstens unter zwei Bedingungen zweckwidrig sein. Einmal wenn der Leib, wie er ist, für eine weitere und höhere Entwicklung des Innenlebens auf die Dauer brauchbar bliebe. Andererseits wenn mit diesem Leibesleben alles aus wäre.

Der Leib, wie wir ihn besitzen, ist nun aber über eine bestimmte Zeit hinaus nicht tauglich, den Zwecken des Lebens entsprechende Dienste zu leisten. Auch das Werkzeug des Geistes braucht sich ab. Unter solchen Umständen kann demnach der Vernünftige nicht wünschen, sein Leben ins Ungemessene fortzusetzen.

Warum sich der Körper abbraucht? Weil ein Organismus, auf begrenzte Kräfte begründet, schwerlich einen unbegrenzten Bestand haben kann. Ist dem aber so, dann setzt der Übergang in ein höheres Leben das Ablegen des gebrechlichen Körpers sogar notwendig voraus. Nachdem dieser, als Vermittler des Verkehrs der Seele mit der Außenwelt, ausgedient hat, wird ein neues Werkzeug erforderlich, um irgend eine Fortführung des Lebens zu ermöglichen. Genug: nach dieser

Seite würde man den Tod als eine Instanz für den Pessimismus höchstens anführen können, wenn mit dem Tod alles aus wäre.

Ja nicht einmal dann. Und zwar schon unter dem subjektiven Gesichtspunkte. Alle Freuden, alle Befriedigung, alles Tun, Genießen und Leiden des Menschen werden dadurch nicht eitel, daß sie einmal aufhören. Eine große Zweckmäßigkeit des Lebens als ganzen, wie wir sie angedeutet haben, bleibt trotzdem, an sich, bestehen. Ist die Mahlzeit deswegen kein Genuß, weil sie ein Ende hat? Andererseits bedeutet für den gebrechlichen Körper der Tod auch die Erlösung von so manchen Leiden und Beschwerden. Innerlich gesunde Menschen sterben daher lebenssatt, wenn sie an ihr Ziel gekommen sind. Hat der Mensch aber auch seine höchste Bestimmung erreicht, dann zeigt er sogar Todesfreudigkeit. Ein solcher Abschluß gleicht der Vollendung einer wertvollen Bildsäule, die erst jetzt ihre Herrlichkeit völlig enthüllt. Die letzten Hammerschläge geben dem Kunstwerk die volle Weihe. So lehrt oft die Stunde des Todes, was für ein großes Ding es um ein vollendetes Menschenleben ist.

Und nun die objektive Seite! Die Werke der großen und guten Menschen folgen ihnen nach. Was sie der Menschheit gewonnen haben, wirkt weiter. Auch ihre Nachkommen pflanzen wohl ein Abbild ihrer Tüchtigkeit fort.

Aber noch mehr: aller echten Menschen Andenken wird gerade nach ihrem Tode erst recht fruchtbar. Zum Belege dessen brauche ich nicht an den Größten aller Menschen zu erinnern,

dessen Leben und Sterben das Leben der Menschheit, durch Kräfte aus der Ewigkeit, erhöhte und vertiefte. Das Leben aller Menschen, die ihrer Bestimmung treu waren, trägt ewige Frucht für engere oder weitere Kreise. Kein gutes Werk, kein lebensvoller Gedanke, keine kräftige Anregung geht verloren, so lange es bewußte Geister gibt.

Freilich erscheint es als ein noch erhabeneres Ideal, wenn wertvolle Menschen, die Unvergängliches im Großen oder Kleinen geleistet haben, ihr Leben nicht für immer abbrechen müssen. So haben denn auch die Größten und Besten aller Zeiten den Gedanken festgehalten, daß das Leben der guten Menschen unzerstörbar ist. Ja, ganze Völker haben früh den Unsterblichkeitsglauben gehegt. Ich denke an die Ägypter, an die Indier und Perser, an die alten Deutschen, an die griechischen Mysterien, an die Juden der späteren Zeit.

Allerdings waren die Formen, in denen das Fortleben vorgestellt wurde, teilweise noch kindlich oder auch schief. So erwarteten die Juden, die zu einer materialistischen Anschauung neigten, ein sinnliches Auferstehen in irdischen Leibern. So kannten die Bedagläubigen eine Unvergänglichkeit ihres Ichs nur in dem Sinne, daß die Gottheit, als die alleinige Wahrheit desselben, fortbestehe, während die individuelle Form, als bloßer Schein, vergehen müsse. In einem gewissen Gegensatz hierzu lösten die Buddhisten zwar das menschliche Ich in seine Bestandteile auf, erhofften jedoch ein Aufgehen ins Nirwana, dessen Gehalt dem irdischen Sein so überlegen ist, wie die

Wahrheit dem Schein. So kehren auch nach Plato die Seelen, die dessen würdig sind, in das Reich des ewig wertvollen Seins: der Wahrheit, der Schönheit, und vor allem des Guten, zurück. Der gottinnigste Mensch, Jesus, aber war seines zukünftigen Herrlichkeitslebens ebenso gewiß, wie seines Daseins.

Wenn wir solch eine Zukunft als wahr annehmen dürften, dann würden sich auch die qualvollsten Schmerzen, die dunkelsten Schicksale und die tragischsten Katastrophen in einen Triumph verwandeln. Ob wir ein Recht zu dieser Hoffnung haben? Diese Frage kann ich hier nicht voll beantworten. Es muß genügen, die Möglichkeit ihrer Erfüllung festzustellen. Wenn die Naturwissenschaft mit zureichenden Gründen annimmt, daß die „Masse“ sich „erhält“; wenn sich an dem ewigen Bestande der „Atome“ nicht zweifeln läßt: dann auch nicht an dem Fortbestehen derjenigen Atome, die man Menschenseelen nennt. Die sogenannten „materiellen“, wie die „ideellen“ Atome sind gleichmäßig substantielle Einheiten. Nur auf niederer oder höherer Lebensstufe.

Freilich würde solch eine „ewige“ Dauer für Menschen-seelen nur wertvoll sein, wenn sie von neuem zu voll-menschlichem Bewußtsein erwachten und es festhielten. Und hierfür kann die Wissenschaft nicht unbedingte Gewähr leisten. Denn dazu würden besondere Umstände erforderlich sein. Diese müßten den Übergang des Lebens aus dem Zustande nur potentiellen Bewußtseins in aktuelle Bewußtheit von neuem veranlassen. Wir können jedoch nicht mit Bestimmtheit wissen,

ob der Lauf dieser oder einer anderen Welt wieder dergleichen Bedingungen bringen wird.

Immerhin kann hier die Autorität jener prophetisch angelegten Gemüter nicht belanglos sein, die den Gründen des Lebens näher stehen als andere, und deren echteres Lebensgefühl die unerschütterliche Überzeugung von einer ewigen Fortdauer durch den Tod hindurch in ihnen entstehen ließ.

Hier war es nur darum zu tun, die Annahme des Pessimismus zu brechen, als habe er den Unwert der Welt unwiderleglich ausgemacht. Hiergegen genügt es schon, die Möglichkeit nachzuweisen, daß selbst die größten Schäden dieses Lebens eine Ausgleichung gestatten dürften.

Die wichtigste Bürgschaft für den Eintritt des Menschen in ein höheres Leben bleibt zuletzt eine persönliche Gottheit, die auf den Fortbestand der Menschenseelen, als ihrer höchsten Geschöpfe und Werkzeuge, Wert legt. Wir haben diese Persönlichkeit Gottes bereits hier und da vorläufig angenommen. Nunmehr aber müssen wir noch einmal ausdrücklich an diese Frage herantreten, um hiermit zugleich den Gottesbeweis auf seine Höhe zu führen. Die Persönlichkeit schließt vor allem einen selbstbewußten Willen ein. Kommt ein solcher der Gottheit zu?

### Die Selbständigkeit der Weltursache.

Die volle Bewußtheit der Weltursache wird schon dadurch erfordert, daß sie, wie wir sahen, allen ihren Wirkungen einwohnt. Denn so muß sie ihre Eigenart auch in allen in-

tellectuellen Wirkungen betätigen. Eine gewisse Richtung des Pantheismus stellt jedoch die Innerweltlichkeit Gottes unter einen mechanistischen, ja materialistischen Gesichtspunkt. Im Zusammenhang hiermit setzt sie die Weltseele zu sehr dem „Naturwillen“ auf den niedrigsten Lebensstufen gleich. Und doch sollte man hier von vornherein die höchsten Formen der Willensdarstellung beachten. Muß sich doch auch in diesen das Leben und Wesen der Gottheit darstellen.

Doch wird die Unbewußtheit der Weltseele auch aus einer Analogie mit der menschlichen Seele gefolgert. Diese erhebt sich erst aus dem Unbewußtsein ins Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Sowohl in der Gesamtentwicklung, als in dem erneuten Tagesleben der einzelnen. Dies soll nun auch von der Gottheit, als der umfassenden Weltseele, gelten.

Dem steht indes eine Tatsache entgegen, die ich bereits berührte. Die substantielle Welteinheit besteht weiter, ob Millionen von Einzelseelen schlafen oder entschlafen. Sodann betätigt sie sich in dem gesamten bewußten und selbstbewußten Geistesleben der Menschen nicht bloß potentiell, sondern aktuell. Sie denkt in den Gedanken der einzelnen, auch der höchsten Genien. Sie schließt alle geistigen Hervorbringungen der Völker, ja der Menschheit, zur Wechselwirkung zusammen und vermittelt so jeden Fortschritt des geistigen Gesamtlebens.

Deshalb schreibt schon die Vedantaphilosophie keinem Menschen ein „Ich“ in vollem Sinne zu. Es gibt für sie nur ein einziges, absolutes Ich. Das ist das Welt-Ich. Wenn sie diesem dennoch das menschliche Bewußtsein abspricht, so

tut sie es nur in dem Sinne, ihr ein mehr als menschliches zuzuerkennen.

Insbondere aber bedarf alles Einzelleben, selbst das menschliche Seelen- und Geistesleben, der Anregung. Es kann den Antrieb zu seiner Betätigung nur von außen, zuletzt vom All her, empfangen. Denn in diesem liegt der Ursprung wie alles, so auch des geistigen Lebens. So vermag mithin allein ein Gesamtgeist des Alls auch den einzelnen Geistern die unentbehrliche Anregung für ihre Aktualisierung zu liefern.

Demnach kann auch die Auslösung der höchsten Formen geistigen Wirkens, in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, einzig von ihm ausgehen. So erregt er denn seit unermessenen Zeiten alles Leben und allen Geist, in der gesamten, von ihm erschaffenen, Welt. Es ist daher ein Widerspruch in sich, daß der Grund und Erreger alles geistigen Lebens nicht selbst, und zwar im schöpferischen Sinne, ein bewußtes und selbstbewußtes Dasein führen sollte.

Das Geistesleben ist das selbständige Seelenleben. Welche Seele wäre nun selbständig, wenn nicht die Weltseele? Deshalb kann dem Urheber aller Selbständigkeit diese nicht fehlen. Selbst im Menschen erscheint sie nur als eine relative, nämlich von jenem abhängig. Der Gottheit allein muß sie im höchsten Maße bewohnen.

Diese Andeutungen müssen, nach dem Bisherigen, genügen, zur Bestätigung dafür, daß Gott allein die Persönlichkeit, d. h. selbständige Geistigkeit, im vollsten Sinne, zukommt.

Wollte man ihn, im Vergleich mit der unvollkommenen menschlichen Persönlichkeit „überpersönlich“ nennen, so wäre dagegen nicht viel einzuwenden. Höchstens, daß man dann, ohne Not, von den Schranken des Persönlichen, statt von seinem Wesen ausgeht. Diese Schranke ist eben an sich kein wesentliches Merkmal geistiger Selbständigkeit. Alle Geschöpfe sind allerdings nur beschränkte Persönlichkeiten. Gott indes wäre, wie wir sahen, uneingeschränkt zu denken.

Mir liegt hier nur daran, daß man dem allmächtigen Willen, aus dem alles Selbstbewußtsein entspringt, nicht einen Mangel daran zumutet. Denn damit setzt man seinen Geist unter die Stufe der von ihm geschaffenen und durchwalteten Geister herab.

Man schreibt derjenigen Seele Persönlichkeit zu, die sich aus der niederen, unbewußten und halbunbewußten Stufe erhebt. Den Tieren also nicht. Dem Menschen nur soweit, als seine Seele Selbständigkeit erwirbt. Wie sollten wir nun demjenigen die „Persönlichkeit“ versagen, der jene geistige Selbständigkeit im höchsten Maße besitzt?

Wenn die Indier ihrem großen Welt-Ich das „Bewußtsein“ absprechen, so messen auch sie zunächst mit empirischem Maßstab. Da finden sie nun, daß unser menschliches Bewußtsein ein objektives ist. Ein solches kann man Gott freilich unmittelbar nicht beilegen. Denn diese Objektbezüglichkeit entsteht daraus, daß die Menschenseele nicht das All umfaßt sondern Dinge außer sich hat. Also aus einer geschöpflichen

Schranke. Gott aber hat alles in sich. Er kann also nicht in diesem Sinne, gleich dem Menschen, eine Schranke haben. Folgt aber hieraus, daß Gott überhaupt kein Bewußtsein habe? Wir werden sogleich sehen.

Die Indier betonten andererseits, daß der, der in allen Menschen sieht, denkt u. s. w., das einzige wahre Ich sei. Weil er aber nichts außer sich habe, so sei er eben nur Subjekt, ohne jedes Objekt. Daher könne er wiederum kein objektives Bewußtsein besitzen, wie die Menschen. Denn er sei ja selbst alles.

Von dieser Seite haben sie Recht. Nur müssen wir dann davon absehen, daß das Welt-Ich, wenigstens in den unbeschränkten Seelen lebender Wesen selbst, mittelbar auch Objekte hat. Indessen ist eben die Folgerung daraus, daß Gott unmittelbar keine Objekte hat, dahin, daß er überhaupt kein Bewußtsein hat, irrig.

Diesem Irrtum liegt hier eine Verwechslung zugrunde. Denn nicht dies macht das Bewußtsein aus, daß es Objekte hat. Vielmehr, daß es ihrer inne wird. Das Innwerden ist aber, als solches, etwas Subjektives, ein „Fühlen“. Dieses Fühlen muß freilich bei Seelen, die die Dinge nicht in sich, sondern außer sich haben, auf diese, als seine Objekte, gerichtet sein. Dagegen bleibt es notwendig rein subjektiv bei dem, der alle Dinge in sich trägt. Er wird ihrer unmittelbar inne, wie seiner selbst.

Hätten die Indier das in bezug auf das Welt-Ich bedacht, dann würden sie diesem nicht das Bewußtsein abgesprochen

haben. Denn das Objekt geht nicht aus dem Bewußtsein als solchem, sondern eben aus der Schranke desselben hervor. Vielmehr kann ein vollkommeneres, weil unmittelbareres, Bewußtsein der Dinge nur demjenigen eignen, der sie in sich hat. Nicht demjenigen, der nur von außen an sie herankommen kann. Dabei will ich von dem Umfang des allumfassenden Bewußtseins, gegenüber dem Teilbewußtsein der begrenzten Individualseelen, ganz schweigen. Nach alledem muß Gott selbstbewußte Persönlichkeit im höchsten Sinne zugesprochen werden.

### Der persönliche Beweis für das Dasein Gottes.

Soll endlich die Gotteserkenntnis des Menschen ihre Vollendung erreichen, so muß sie zugleich auf einer subjektiven, persönlichen Gemeinschaft desselben mit Gott beruhen. So wird die sachliche Überführung von seinem Dasein erst zum persönlichen Erleben. Dieses hat zum Inhalt die tatsächliche Beziehung zwischen Gott und Mensch. Aber eben auf der Stufe echter Menschlichkeit, bestimmungsgemäßen Personlebens. So erst weiß sich der Mensch selbst von der hingebenden Gesinnung der Gottheit durchdrungen. Also von ihrer „Liebe“. Ein Bewußtsein, das durch das Gefühl der Einstimmigkeit unseres Strebens und Wesens mit Gottes Wesen und Willen vermittelt wird.

Freilich gibt es auch Verschiebungen dieses Verkehrs ins Magische, Sinnliche, Schwärmerische. Das Erleben Gottes im

Herzen kann eine sinnliche Resonanz haben, die zum Krankhaften, ja Sündhaften, neigt. Wenn jedoch ein persönlicher Gott einen persönlichen Menschen geschaffen hat, als Werkzeug der Förderung seiner höchsten Weltziele: wie sollte es dazu stimmen, daß er ihm nicht auch innerlich sein Dasein bezeugte? Und wie sollte dem, der die Menschen durchlebt, der Zugang zu ihrem Inneren verschlossen sein? Wie sollte er uns nicht vor allem in dem spezifisch Menschlichen, dem sittlichen Tun und Trachten, nahe sein, und wir ihm? Also in unserem sittlichen Gefühl und Bewußtsein, in unserem Gewissen? Es wäre sinnlos, wenn wir in solcher Stellung zu Gott für seine Stimme, und er für das Gespräch unsres Herzens mit ihm, stumm und taub wären.

Diese Gemeinschaft mit Gott muß vielmehr das Tiefste in Welt und Leben ausmachen. Sie muß eine Großmacht bedeuten. Sie muß für die geistige Welt eine größere Bedeutung haben, als die Elektrizität für die materielle. Zwar scheint diese die letzten Bestandteile der äußeren Welt zu einer Wirkungsgemeinschaft zusammenzufetten. Die Gemeinschaft mit Gott aber, wie sie sich am unmittelbarsten im Gebet äußert, bindet die Menschengeister zusammen mit der Macht, Weisheit und Güte des Weltgrundes.

Die Weisesten aller Zeiten haben diese zentrale Stellung Gottes für den Menschen geahnt. Für Plato bildet das vollendet Gute den höchsten Zielpunkt menschlicher Sehnsucht. Von ihm, wie von der Sonne, geht alles wahre Sein und Leben aus. Zarathustra erkannte in Gott den guten Geist, in dessen

heilschaffenden Dienst zu treten, unsere höchste Bestimmung ist. Hosea stellt, offenbar auf Grund persönlichster Erfahrung, Gottes Gesinnung gegen Israel als die eines barmherzigen Vaters und liebevollen Erziehers gegenüber seinem ehebrecherischen Weibe dar. Jeremia schlägt die zartesten Herzensteine individueller Liebesgesinnung zwischen Gott und dem einzelnen Gliede des Gottesvolkes an. Nach dem zweiten Jesaja erlöst Gott das noch unbefehrte Volk und macht es, durch seine unverdiente Liebe, nun erst schamrot über die eigene Untreue.

Überhaupt bestätigen vor allem die israelitischen Propheten in ihrer eigenen Persönlichkeit das Gotteserleben aller Besten und Größten, als eine geschichtliche Tatsache. Die Spitze aber bildet hier der, welcher im eigenen Herzen die Vaterliebe Gottes, als die Grundgesinnung Gottes gegen die Menschen, erfuhr. Unter diesem Gesichtspunkt ist Christus selbst das Fleisch gewordene Zeugnis von Gottes Liebeswesen gegenüber den Menschen. Der „persönliche“ Gottesbeweis in ihm ist erst die Vollendung aller übrigen.

Wohl mag das Dasein Gottes außer uns mit wissenschaftlicher Schärfe erschlossen werden. Wohl mag man zugleich in den Dingen und Vorgängen der Natur unverwischbare Spuren der göttlichen Allmacht und Allweisheit (in dem oben bestimmten Sinne) finden. Ein gänzlich angepaßter Träger der göttlichen Offenbarung kann nur dasjenige Geschöpf sein, das Gottes Ebenbild ist. Ein Ebenbild in den Grundeigenschaften des geistigen Lebens. Wenn auch im Kleinen und Begrenzten. Gott wird im Menschen gleichsam selber Mensch.

Wieviel mehr in dem, dessen Gemüt er mit unvergleichlicher Innigkeit und Innerlichkeit durchlebte!

So sehen wir in Jesu abgespiegelt die Liebenswürdigkeit und Gütigkeit des himmlischen Vaters, die Gott erst wahrhaft zu Gott macht. Dieser Abglanz göttlicher Herrlichkeit überragt alle anderen Zeugnisse von Gott.

Herzen kann eine sinnhafte, ja Sündhafte Gott einen persönlichen der Förderung seiner stimmen, daß er ihm zeugte? Und wie soll Zugang zu ihrem Ir uns nicht vor allem lichen Tun und Trach unserem sittlichen Gefi wissen? Es wäre sinn Gott für seine Stimme zens mit ihm, stumm

Diese Gemeinschaft Welt und Leben ausdeuten. Sie muß für haben, als die Elektrizität die letzten Bestandteile gemeinschaft zusammen aber, wie sie sich am die Menschengeister zur Güte des Weltgrundes.

Die Weisesten aller Gottes für den Menschen endet Gute den höchsten ihm, wie von der Sonne aus. Zarathustra erkant

haben, die zum Kranken jedoch ein persönlicher schaffen hat, als Werkzeug ziele: wie sollte es dazu innerlich sein Dasein be Menschen durchlebt, der sen sein? Wie sollte er h Menschlichen, dem sitt und wir ihm? Also in hftsein, in unserem Ge r in solcher Stellung zu as Gespräch unsres Her n.

vielmehr das Tiefste in muß eine Großmacht be eine größere Bedeutung rielle. Zwar scheint diese Welt zu einer Wirkungs Gemeinschaft mit Gott m Gebet äußert, bindet Macht, Weisheit und

diese zentrale Stellung Plato bildet das voll hlicher Sehnsucht. Von wahre Sein und Leben t guten Geist, in dessen

