

Immanenz und Transzendenz.

Zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik.

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

In seinem Hauptwerk „Idee und Existenz“ (Hamburg 1935) stellt Hans Heyse die Behauptung auf: „Das Griechentum kennt den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, der durch und durch christlich bestimmt ist, nicht“ (123). Zwar ist hier zunächst nur von den Griechen die Rede; tatsächlich aber meint der Satz, seinem innersten Sinn nach genommen, den Menschen überhaupt.

Sein Inhalt läßt sich des genaueren etwa folgendermaßen auseinanderlegen. Offensichtlich werden zwei Spannungsverhältnisse aufgezeigt und in eine bestimmte Beziehung zueinander gebracht. Der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz stellt der innerweltlichen Geschlossenheit des Menschen sein Verwurzelte sein in einem Überweltlichen und sein Offensein für ein Überweltliches gegenüber. Dahinter erscheint die andere Zweiheit von Mensch und Christentum oder, wie wir auch sagen können, von Natur und Übernatur. Nun lautet die These von Heyse: der Mensch lebt von sich aus, wenn er nicht in seiner geradlinigen Entfaltung gestört wird, im Raume der reinen Immanenz; in die Transzendenz wurde er erst durch das Christentum hineingerissen. Der gesunde, unverbogene Mensch spaltet nicht von seiner diesseitigen Welt eine jenseitige ab; dazu wurde er erst durch das Christentum verleitet. Dieses hat so das abendländische Dasein von Grund auf verdorben, und die hier einsetzende Erkrankung des europäischen Menschen dauert bis zur Stunde. Nietzsche hat die ange deutete Entwicklung als die Erscheinung des „europäischen Nihilismus“ gekennzeichnet. Einer in sich nichtigen Jenseitigkeit als dem eigentlich Seienden ausgeliefert, wurde das menschliche Dasein von seinen wahren (nämlich den diesseitigen) Gründen losgerissen und darum entleert oder selbst in sich nichtig gemacht. Aus dem Abgrund, in den der Mensch unter dem Einfluß des Christentums gestürzt ist, kann ihn einzig die vollkommene Ausscheidung des ganzen christlichen Erbes und die Rückbindung in die reine Immanenz erretten.

Wer das geistige Leben unserer Tage mit wachem Auge verfolgt, wird unschwer erkennen, daß die im Vorstehenden umrissene Problematik alles denkerische und weltanschau-

liche Ringen im Innersten bewegt. Unzweideutig treten allenthalben die erörterten Gegensatzpaare in ihrer engen, untrennbaren Verschränkung hervor. Wenn die Zeit vor uns den philosophischen und den theologischen Gesichtspunkt allzu sehr voneinander absonderte, so ist das heute anders geworden; die philosophische Betrachtung hat sich aufs innigste mit der theologischen verschwistert, so daß man die eine nicht mehr ohne die andere vollziehen kann. Freilich ist man dabei von einer Harmonie beider Sphären weit entfernt; vielmehr wird ihr Widerstreit auf das äußerste zugespitzt. Diese Ausprägung der Problematik und damit auch die konkreten Gestaltungen, die sie in der Gegenwart erfährt, erschließen ihr tiefstes Wesen einzig dem geschichtlich eindringenden Verstehen. So beschäftigen wir uns vor allem mit dem geschichtlichen Werden der heutigen Problematik, um dann erst zum Schluß in einem gesonderten Artikel einige ihrer konkreten Gestaltungen mit den gewonnenen Einsichten zu durchleuchten.

In vier Abschnitte soll unsere Untersuchung gegliedert sein. Zunächst fassen wir die Antike und das Mittelalter zusammen als die Zeit der Vorbereitung und einer (wenigstens relativen) Verwirklichung der Synthese von Immanenz und Transzendenz. Dann heben wir aus der Neuzeit jene Gedankenmotive heraus, welche die Synthese gesprengt und am Ende das menschliche Dasein vor das Nichts gestellt haben. Danach wenden wir uns der jüngsten Vergangenheit zu mit ihren Versuchen und Beiträgen zu einer rein immanenten Neubegründung der menschlichen Existenz. Schließlich veranschaulichen wir — in einem folgenden Artikel des Aprilheftes dieser Zeitschrift — die neueste Entwicklung an drei, wie uns scheint, typischen Gestaltungen der in ihrem geschichtlichen Werden durchsichtig gewordenen Problematik.

I. Die Antike und das Mittelalter.

1. Den Rückgang auf die Antike könnte man für überflüssig halten. Wie berechtigt er jedoch ist, ergibt sich daraus, daß man gerade in unseren Tagen immer wieder auf das Griechentum zurückgreift. Dort sucht man den vom Christentum noch unberührten und darum unverbildeten Menschen, und die Parole heißt: Zurück zum Menschentum der Griechen! Allerdings wird das Griechentum wieder verschieden gesehen. Nach Heidegger und auch nach Rosenberg kommt nur das vorsokratische Griechenland als Vorbild in Betracht, während mit der sokratischen Periode, be-

sonders mit Platon, der Mensch bereits der Transzendenz verfällt, die nachher im Christentum ihre Vollentfaltung erfuhr. Heyse dagegen nimmt auch Platon noch für die reine Immanenz in Anspruch, und so wird ihm der griechische Geist schlechthin das anzustrebende Ideal.

Wie stehen nun das griechische Geistesleben und vor allem die griechische Philosophie zur Idee der Transzendenz?

Einerseits war den Griechen der Transzendenzgedanke sicher nicht fremd. Mag er auch in der vorsokratischen Zeit vielleicht verborgener gewesen sein, so war er doch keineswegs unbekannt. Jedenfalls wird er in der klassischen Epoche der griechischen Philosophie, vorab bei Platon, zum beherrschenden Motiv des geistigen Ringens.

Andererseits müssen wir uns vor allzu christlichen Auslegungen des griechischen Denkens hüten. Nirgends wurde dort die Idee der Transzendenz zu ihrer letzten Klarheit gebracht. Ja, manche gedankliche Elemente scheinen auch die bereits erkannte Transzendenz wieder in die Immanenz zurückzunehmen. Zwar stellt Platon über die irdische Welt das Reich der Ideen und über alle Ideen wiederum die Idee des Guten, zwar erhebt sich Aristoteles bis zu dem unbewegten Bewegten als dem letzten Weltgrund; trotzdem bleibt es bei beiden fraglich, ob das höchste Wesen in sich allein, auch ohne die Welt, seine eigene Sinnhaftigkeit besitzt oder ob es darin aufgeht, oberster Schlußstein des Weltbaues zu sein. Einem Gott aber, der nicht sich selbst genügt, geht die eigentliche Transzendenz ab, er sinkt wieder in die Immanenz zurück. — Die innerste Wurzel dieser letzten Unzulänglichkeit ist das Fehlen des *Schöpfungsbegriffes*, der weder Platon noch Aristoteles aufgegangen ist. Erst wenn wir Gott als freien, aus dem Nichts hervorbringenden Schöpfer sehen, ist seine restlose Transzendenz gesichert.

Worin liegt also der wahre Kern der These: Der Gedanke der Transzendenz ist erst durch das Christentum in die Welt gekommen?

Einerseits gehört die Transzendenz unbedingt zum *Wesen des Menschen* als solchen. Folgt er den inneren Gesetzlichkeiten seiner Natur, so baut er ganz von selbst sein Leben in eine irgendwie transzendente Wirklichkeit ein. Daher kann es sich nie darum handeln, daß die Transzendenz dem Menschen von außen als wesensfremde Vergewaltigung und als Keim der Zersetzung aufgedrängt werde; in diesem Sinne stammt sie also nicht aus dem Christentum.

Andererseits steht es ebenso fest, daß der Mensch aus eigener Kraft nicht zur letzten, *vollendeten Klarheit* des Transzendenzgedankens vorzudringen vermag. Hier müssen wir mit jenem moralischen Unvermögen rechnen, das im Vatikanischen Konzil deutlich genug ausgesprochen wurde. Davon scheint die Erfassung Gottes als des Schöpfers nach den Akten desselben Konzils in ganz besonderer Weise betroffen zu sein. Obwohl die natürliche Erkennbarkeit des Schöpfers in der Definition einbegriffen ist, so sollte doch das Moment „*ex nihilo*“ nicht eingeschlossen sein. Aber erst ein aus dem Nichts hervorbringender Gott ist im vollen Sinne des Wortes Schöpfer, und erst von da aus gewinnt seine Transzendenz ihre letzte Klarheit. Also ergibt sich: Für die Vollendung des Transzendenzgedankens ist der Mensch mit moralischer Notwendigkeit auf die Offenbarung angewiesen. In diesem Sinne kam die Transzendenz erst durch die Offenbarung und Übernatur und durch das Christentum im besonderen in die Welt, darum aber auch nicht als Krankheitserscheinung, sondern als Hinanführen zu der Fülle dessen, was im Menschen angelegt war, wozu er sich jedoch nicht aus sich selbst zu erheben vermochte.

Im Hinblick auf die Existenzialphilosophie wollen wir die Immanenz-Transzendenzproblematik Griechenlands noch von dem Existenz-Essenz-Verhältnis her betrachten. Mit *Existenz* meinen wir die konkrete Wirklichkeit des Seienden, vorab des Menschen, wie sie uns unmittelbar begegnet. Davon wird (deutlich in der klassischen Periode) die *Essenz* oder die allgemeine Wesenheit abgelöst und als das eigentlich Seiende über das konkret Vereinzelte hinausgehoben. Die hier spielende Spannung fällt im letzten mit derjenigen von Immanenz und Transzendenz zusammen, so daß diese mit jener steht und fällt. Im Zusammenhang damit erscheint der Geist, die Ratio oder der Logos als jener Bereich, in dem immer schon die Existenz in die Essenz hinein überstiegen und die innerweltliche Geschlossenheit auf das Überweltliche hin gesprengt ist. Mit der Entwertung des Logos versinkt auch die Essenz in der Existenz und die Transzendenz in der Immanenz, was im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung sehr bedeutungsvoll wird¹.

¹ Man beachte, daß die hier versuchte Sinnbestimmung von Existenz und Essenz an der Existenzialphilosophie ausgerichtet ist und daher nicht ohne weiteres mit dem Sprachgebrauch der Scholastik zusammenfällt. Insbesondere bedeutet Existenz nicht dasselbe wie der scholastische Begriff der „*existentia*“ oder gar des streng metaphysischen „*esse*“. Denn Existenz meint in unserem

2. In einem großen Sprung schreiten wir zum Mittelalter fort. Es ist die Zeit der Synthese von Immanenz und Transzendenz auf Grund der anderen schlechthin tragenden Synthese von Natur und Übernatur. In beiden Fällen handelt es sich wirklich um eine *Synthese*, in der beide Faktoren zur Geltung kommen. Insbesondere gab das philosophische Durchdenken des Schöpfungsbegriffes die Möglichkeit, neben der Transzendenz Gottes auch seiner Immanenz den entsprechenden Platz einzuräumen, während bei dem unbewegten Beweger des Aristoteles seine Verbundenheit mit der Welt ebenso gefährdet war wie sein restloses In-sich-stehen.

Die Synthese jener Jahrhunderte war ein Versuch, und zwar ein großer Versuch, der Versuch, dem bisher am meisten Gelingen beschieden war. Trotzdem blieb es bei einem Versuch; denn die letzte Vollendung der Synthese erreicht der Mensch auf Erden nie; vielmehr muß er zu allen Zeiten in stets neuem Anlauf darum ringen. So bestanden auch damals gewisse Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten, die es verständlich machen, daß die mittelalterliche Synthese so bald zerbrach.

Worum es sich hierbei handelt, sehen wir am besten, wenn wir uns kurz der geschichtlichen Entstehung des Mittelalters zuwenden. Es wuchs aus einer Zeit hervor, in der die Kirche die Völker Europas in einem Zustande der Ohnmacht antraf. Die einen hatten die Last der Geschichte während der Jahrhunderte des Altertums getragen und litten nun an Erschöpfung aller Kräfte; die andern aber, denen es an Kraft nicht gebrach, und die bestimmt schienen, die Zukunft zu gestalten, mußten in ihren tieferen Anlagen erst noch geweckt und geformt werden. An beiden hat die Kirche eine gewaltige Sendung entfaltet. Das Menschentum wurde durch das Christentum vor dem völligen Zerfall bzw. vor der sinnlosen Vergeudung seines Reichtums bewahrt. So wurde die Natur durch die Übernatur aufgefangen und sich selbst wieder zurückgegeben bzw. erstmalig geschenkt. Hierdurch gewann die Kirche ein gewis-

Zusammenhang das konkret vereinzelte Seiende in seiner Konkretheit, also eher das Physische. Das „esse“ dagegen liegt als *das* Meta-physische schlechthin am weitesten über alle Konkretheit hinaus und gehört deshalb als höchste Aufgipfelung jenem Bereich an, der jetzt mit dem Wort „Essenz“ bezeichnet wurde. „Essenz“ umfaßt also die Sphäre des Allgemeinen überhaupt in seiner ganzen Erstreckung, und nicht etwa nur die endliche Washeit, die als endliche dem Sein irgendwie entgegengesetzt erscheint.

ses Übergewicht über die Völker, kam es zu einer engeren Bindung der Natur an die Übernatur, als es beider Wesen an sich entspricht. Damit wird vielleicht am tiefsten die Eigenart jener Zeit getroffen, die wir Mittelalter nennen, aber zugleich auch ihre eigentliche Bruchstelle angerührt. Denn die gekennzeichnete Gesamtsituation umschloß die Gefahr — es blieb nicht bei der bloßen Gefahr — einer Verkürzung der Natur zu Gunsten der Übernatur, der Immanenz zu Gunsten der Transzendenz, des konkreten Einzelnen zu Gunsten des Allgemeinen, Übergreifenden, der Gemeinschaft. Auf die Dauer mußte es zu einer Auseinandersetzung zwischen diesen verschiedenen Gewalten kommen. Mit einer gewissen Notwendigkeit trieb der Aufbau der damaligen Welt zu einer Erhebung der niederen Bereiche gegen die höheren hin.

Einen Anfang davon bildeten die großen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum, die das Mittelalter in seinen Grundfesten erzittern ließen; in einer Flut von Streitschriften griffen sie auch auf das geistige Gebiet hinüber. Nicht weniger tief wirkten innerhalb des geistigen Bereiches selbst gewisse Gegenströmungen, welche die Fundamente der herrschenden Weltanschauung und Lebensordnung in Frage stellten. So riß der lateinische Averroismus mit seiner Lehre von der doppelten Wahrheit Vernunft und Offenbarung und damit Natur und Übernatur auseinander; sogar vor einem gegensätzlichen Verhältnis beider scheute er nicht zurück. So erhoben sich (freilich vereinzelt) pantheistische Systeme gegen Gottes unbedingte Transzendenz. Doch die eigentliche Auflösung der mittelalterlichen Synthese brachte erst der Konzeptualismus.

Wir wollen natürlich nicht leugnen, daß er seinen positiven, unverlierbaren Beitrag zur Entfaltung des abendländischen Menschen geliefert hat. Man kann von einer förmlichen Entdeckung des Einzelnen oder konkret Existierenden sprechen, also von einem Gegenschlag gegen eine der aufgezeigten Verkürzungstendenzen. Hier liegt der Ansatzpunkt zur späteren Entwicklung der empirischen Naturwissenschaften und zu einer neuen Wertung der Persönlichkeit.

Ebenso klar müssen wir aber auch das Negative am Konzeptualismus sehen. Sein Blick haftet so sehr an der konkreten Existenz, daß er darüber die Essenz aus den Augen verliert oder wenigstens verflüchtigt und entleert; sie wird zu einem bloßen Zeichen der Dinge, zu einem wesenlosen Begriff. Im innigsten Zusammenhang damit steht die Aus-

höhlung der Transzendenz. Es gibt keine zwingenden Gottesbeweise mehr; die grundlegenden Eigenschaften, durch die Gott eigentlich erst als Gott von allem anderen abgehoben ist, sind philosophisch nicht zugänglich; dasselbe gilt von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, kraft deren allein der Mensch immer schon alles Diesseitige transzendiert oder übersteigt. Infolgedessen versinkt er, nach seinen natürlichen Kräften genommen, mehr oder minder in der Immanenz. — Trotzdem wird der ganze transzendente Bereich festgehalten; wo die Vernunft versagt, stützt man sich einzig auf den Glauben, d. h. der Raum, den die Natur leer lassen muß, wird von der Übernatur ausgefüllt.

Leicht einzusehen ist, daß sich bereits hier die heutige Problemstellung, von der wir ausgingen, ankündigt. Der von sich aus (fast völlig) in der Immanenz eingeschlossene Mensch wird einzig durch die Offenbarung und so durch das Christentum in die Transzendenz hineingerissen. Damit ist ein Zweifaches gegeben. Einerseits erfährt die Vernunft ihre entscheidende Beschränkung; die der „Ratio“ eigentümliche Allgemeinbegrifflichkeit gilt nicht mehr als *der* Ort des Aufgehens der Transzendenz; da aber zugleich die letzten Gründe noch immer im Transzendenten angesetzt werden, ist es der „Ratio“ versagt, den Menschen in seinen letzten Gründen oder in dem, was er letztlich und so eigentlich ist, offenbar zu machen, wird die Vernunft ein bloß sekundäres Vermögen. Andererseits erscheint der hier noch durchaus übernatürlich verstandene Glaube als von der rationalen Allgemeinbegrifflichkeit unabhängiger, überrationaler Weg zum Transzendenten und so zu den letzten Gründen oder dem eigentlichen Wesen des Menschendaseins. Das Bedeutsame dabei ist, daß nunmehr das Transzendente und in eins damit die letzten Gründe von der Essenz und dem Logos abgetrennt sind und in der Konkretheit der christlichen Existenz eine neue Heimat gefunden haben. Vorläufig bleibt zwar die Transzendenz noch gewahrt (wenn auch nicht gesichert, wie sich bald zeigen wird); mit der fortschreitenden Naturalisierung der christlichen Existenz und des Glaubens aber wird das anders werden.

Der Konzeptualismus führt also dazu, daß Immanenz und Transzendenz auseinanderzuklaffen beginnen. Freilich bringt man den Menschen und den Christen nicht in ein gegensätzliches Verhältnis zueinander; die Zeit denkt und fühlt eben noch wesentlich christlich. Doch wird dadurch, daß die Übernatur die von der Natur gelassene Leer-

stelle ausfüllen muß, eine Auffassung der Übernatur angebahnt, die früher oder später in eine Feindschaft beider Ordnungen hineintreiben wird.

II. Die Neuzeit.

Der Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit stellt sich in seinem Innersten als Aufstand der niederen Ordnungen gegen die höheren, vorab der Natur gegen die Übernatur dar. Die geistigen Gestalten, in denen er sich am deutlichsten ausprägt, sind der Protestantismus und der Humanismus.

1. Zwar will der Protestantismus keineswegs die übernatürliche Ordnung abschütteln, er will sie lediglich von menschlichen Zutaten reinigen. Indem er aber als menschliche Zu-tat ansieht, was tatsächlich göttliche Ur-tat ist, indem er (genauer gesprochen) die konkrete Gestalt, in der allein sich nach Gottes Willen die Übernatur verwirklichen soll, nämlich die Kirche verwirft, bringt er die Übernatur selbst in Gefahr. Als verschärfender Umstand kommt hinzu, daß in Luther (wie er selbst bekennt) die Geisteshaltung des Konzeptualismus fortlebt.

Die in unserem Zusammenhang wichtigen Züge des protestantischen Menschenbildes lassen sich am besten von seiner Auffassung der *Erbsünde* her verdeutlichen. Diese beraubt den Menschen nicht nur der übernatürlichen Gnadengaben, sondern nimmt ihm auch die natürliche Fähigkeit, sich zu Gott zu erheben. Der Wille verliert seine Freiheit und kann nichts Gutes mehr wirken, weshalb alles Tun des Menschen in Gottesfeindschaft und Gottesferne gefesselt ist. In ähnlicher Weise büßt die Vernunft mehr oder weniger das Vermögen ein, Gottes habhaft zu werden. Daher ist der Mensch durch die Erbsünde vollständig von Gott losgerissen, ja in die *bloße Immanenz* gebannt. Und nun ist es für alles Weitere entscheidend, daß dieser Zustand durch die Erlösung in Christus nicht innerlich umgewandelt, sondern nur äußerlich überbaut wird. Glaube und Gnade eröffnen zwar den Zugang zu Gott; aber es handelt sich dabei lediglich um die *übernatürliche Gottverbundenheit* des Christen, die in keiner Weise die natürliche Gottverbundenheit des Menschen wieder herstellt und in sich aufnimmt.

So kommt es zu jener Rechtfertigung, welche die Sünde nicht tilgt, sondern bloß nicht anrechnet. So kommt es zu jenem Glauben, der nicht in „Praeambula“ verankert ist, sondern ganz und gar in sich selber ruht und darum letztlich durch und durch blind wird (der Konzeptualismus hatte dafür vorbereitende Arbeit geleistet). So kommt es zu jener

Kulturfeindlichkeit, welche das ganze Tun des Menschen als unrettbar der Sünde verfallen verwerfen und fliehen muß, um allein in der frei darüberschwebenden Übernatur Gott suchen und finden zu können. So kommt es zu jener einseitigen Transzendenz Gottes, die, jede richtig verstandene Immanenz aufhebend, Gott aus der Naturordnung hinausweist und als den ganz andern, nur in der Offenbarung sich erschließenden, in unerreichbare Fernen rückt; dann kann Gott freilich als der willkürlich von außen ein- und die Naturgesetzlichkeit durchbrechende Gewaltherrscher erscheinen.

Zusammenfassend müssen wir sagen: zwischen Natur und Übernatur besteht keine Harmonie, sondern jener unüberwindbare *Widerspruch*, den in unseren Tagen die dialektische Theologie bis zur Überspitzung entwickelt hat. Der Mensch mit seiner Vernunft ist von Gott getrennt, versinkt in der Immanenz; einzig dem Christen erschließt sich im Glauben die Transzendenz. Mensch und Christ geraten in den schärfsten Gegensatz, den der Protestantismus ausdrücklich bejaht, ja als tragenden Grund seines Menschenbildes hinstellt. Allerdings lebt hier insofern christliches Denken, als der unerlöste Mensch dem erlösten Christen unbedingt weichen muß. Wird sich diese Rangordnung, nachdem der Widerspruch nun einmal aufgerissen ist, halten können? Wird nicht auf die Dauer der Mensch den Christen verdrängen? Jedenfalls haben wir es hier mit Anschauungen von ungeheurer geschichtlicher Tragweite (bis zur Gegenwart) zu tun.

2. Einen Schritt weiter als der Protestantismus geht bereits der ihm zeitlich vorausseilende Humanismus. Gewiß hat es auch einen christlichen Humanismus gegeben; aber der heidnische besitzt unstreitig das Übergewicht. Wie schon das Wort andeutet, rückt er den Menschen und alles Menschliche in den Mittelpunkt des Denkens und Strebens. In Anknüpfung an die Antike wird der natürliche Reichtum des Menschen, die Fülle seiner Kräfte ganz neu und ursprünglich empfunden. Als höchstes Ideal und ersehntestes Ziel lockt die Eroberung der inneren Schätze, die Entfaltung des Menschen in seiner ganzen Größe. Mit so heißem Bemühen gibt man sich daran hin, daß man über dem Menschen den Christen aus den Augen verliert, ja daß man in dem Christen (was durch mannigfache geschichtliche Erfahrungen der vorausgehenden Jahrhunderte mitbedingt ist) den eigentlichen Feind des Menschen erblickt und bekämpft. Die Natur gerät in einen sehr folgenschweren Ge-

gensatz zur Übernatur: der *Voll-Mensch* wird zum *Nur-Menschen*.

Noch weiter drängt bereits hier die Entwicklung. Im Mittelalter war das Christentum der Träger des Transzendenzgedankens; es gab keine unabhängig vom Christentum sich verwirklichende Transzendenz. Daher ist mit dem Christentum die Bindung an das Transzendente überhaupt bedroht. Hinter dem Nur-Menschen steigt das Bild des rein *innerweltlich* sich schließenden Menschen empor, der einzig in der Immanenz sein Menschentum gesichert glaubt.

In dem Widerspruchsverhältnis, das uns beschäftigt, beginnen also die höheren Glieder (Übernatur oder Christ und Transzendenz) zu verblassen, während die niederen (Natur oder Mensch und Immanenz) den Vorrang gewinnen.

3. Von hier aus läßt sich die geistige Entwicklung der vorkantischen Zeit verstehen. Die Übernatur und damit der Glaube hören immer mehr auf, eine wirklich tragende Lebensmacht zu bilden, und das ist in der tatsächlichen geschichtlichen Verkettung gleichbedeutend mit dem Erschlaffen oder gar völligen Verlorengehen der Transzendenz. Das Abendland tritt in das Zeitalter der Aufklärung ein, in dem der Mensch bei der auf sich selbst gestellten Vernunft allein die letzthinnige Gründung seiner Existenz sucht, und das ist am Ende mit dem Untergehen in der Immanenz gleichbedeutend.

Zwei zunächst entgegengesetzte Entwicklungsströme laufen nebeneinander her. Während das Mittelalter mit Hilfe des übernatürlichen Glaubens einen relativ vollendeten Ausgleich zwischen der abstrakten Essenz- und der konkreten Existenzordnung gefunden hatte, kommt die Neuzeit über einseitige Lösungen nicht hinaus. Wie der Rationalismus der abstrakten Essenz verfällt, so versinkt der Empirismus in der konkreten Existenz. Beide aber enden schließlich in der Immanenz.

Zwar scheint der Rationalismus auf den ersten Blick mehr als jede andere Richtung dem Transzendenten zuzueilen. Er läßt das Konkrete hinter sich und verlegt das Wesen des Seins ganz und gar in die über aller Konkretheit sich haltende Essenz. Aber gerade hier gerät er in eine Überspitzung, durch die alles ins Gegenteil umschlägt². Die konkrete Existenz wird so sehr der abstrakten Essenz

² Wir sind uns bewußt, daß wir im folgenden nur eine Entwicklungslinie aus der sehr verwickelten Erscheinung des Rationalismus herausgreifen.

ausgeliefert, daß sie als bloßes Entfaltungsmoment oder bloße Entwicklungsphase darin untergeht; in Folge davon verliert die Essenz jede eigentliche Transzendenz, sie wird zum immanent tragenden Grund der konkreten Existenz herabgewürdigt. In dieser schroffen Gestalt erscheint der Rationalismus wenigstens bei Spinoza, der ihn am unerbittlichsten durchgeführt hat.

Daß der Empirismus in der Immanenz gefangen bleiben muß, ist von vorneherein klar. Mit der Essenz wird jede Transzendenz verflüchtigt und es kommt zu einem Absinken des Menschen in die Konkretheit seiner rein tatsächlichen, innerweltlichen Existenz.

Daneben hält man allerdings auf Grund der christlichen Überlieferung meist noch am transzendenten Gott fest. Doch wird der Gottesbegriff immer mehr *deistisch* verflacht und entleert. Nachdem Gott einmal die Welt geschaffen hat, überläßt er sie sich selbst, greift er nicht mehr in ihren Gang ein. Entsprechend kümmert sich auch der Mensch kaum mehr um *diesen* Gott, lebt er fast so dahin, als ob es ihn überhaupt nicht gäbe. Der Gott des Deismus ist keine Existenzmacht; wirkliche Macht über die Existenz des Menschen besitzt in steigendem Maße nur noch das Immanente.

Das letzte Ergebnis dieser ganzen Entwicklung ist eine allgemeine Erschlaffung des Geistes, eine wachsende Existenzmüdigkeit des Menschen. Trotz allem spürt er immer deutlicher, daß er von den innersten Gründen seiner Existenz losgerissen, daß er wurzellos geworden ist. Die Schuld daran wird der „Ratio“ aufgebürdet, von der man alles erhofft hatte, die aber tatsächlich alles zu vernichten droht. Deshalb nehmen die sich nun regenden Versuche einer Rückbindung des Menschen in seinen Existenzgrund ihre Zuflucht zum Irrationalen. Dabei wendet sich Rousseau noch einem Immanenten, nämlich der Natur, zu, während die englischen Sentimentalisten so gerade den transzendenten Gott vor den Angriffen der „Ratio“ zu schützen und wieder zur Existenzmacht zu erheben versuchen; hier nimmt das Irrationale den übrationalen Glauben des Konzeptualismus und Protestantismus in naturalisierter Form wieder auf, wodurch sich die Trennung des Transzendenten von der Essenz und dem Logos erneuert und vertieft.

4. Die bisher gezeichneten widerstrebenden Richtungen finden sich alle in Kant zusammen, der dadurch zu einem gewissen Scheitelpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung wird. Er will den einzig gangbaren Weg bahnen, auf dem der Mensch zum Transzendenten gelangen, an sein

Letztes gebunden sein kann, und zugleich den Irrweg, der in der Vergangenheit die Menschheit immer wieder genarrt hat, ein für allemal als solchen brandmarken. Sein Standpunkt kommt in dem viel angeführten Satz zum Ausdruck: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“

Zum Menschen gehört das Wissen oder die *theoretische* Vernunft. Sie bewegt sich im Bereiche der Kategorien, d. h. der über die Konkretheit hinausliegenden Allgemeinbegriffe oder der Essenz. In dieser Ordnung dringt der Mensch nicht über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus, ist er auf die bloße *Immanenz* beschränkt, und das ist für Kant gleichbedeutend damit, daß hier der Zugang zu den letzten Wurzeln des Daseins nicht zu finden ist. — Daneben lebt im Menschen das Glauben der *praktischen* Vernunft. Sie bewegt sich im Bereiche des kategorischen Imperativs, d. h. der konkreten sittlichen Existenz, die zwar auch eine, nämlich *ihre* Form von Allgemeinheit hat, aber in keiner Weise eine begriffliche oder essenzielle. In dieser Ordnung vermag der Mensch über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauszudringen, erschließt sich ihm das *Transzendente*, vorab der überweltliche Gott, und das heißt für Kant, daß hier allein der Zugang zu den letzten Wurzeln des Daseins offensteht.

Nun können wir deutlicher sehen, wie sich in Kant die verschiedenen Strömungen treffen. Vor allen Dingen ist das vom Konzeptualismus vorgezeichnete und vom Protestantismus ausgearbeitete Grundschema deutlich zu erkennen. Der Zwiespalt des bloß immanenten Wissens und des allein transzendierenden Glaubens kehrt wieder, wobei wie früher das Schwergewicht auf den letzteren Bereich verlegt wird. Allerdings war diese Spannung leichter auszuhalten, so lange sie noch auf die Zweiheit Natur-Übernatur oder Mensch-Christ gleichsam verteilt war. Jetzt aber wird sie unerträglich, weil der Widerspruch in der Natur oder im Menschen selbst aufbricht; denn der über-rationale Glaube ist nun vollständig naturalisiert, so daß er in eine ir-rationale Teilfunktion der Natur oder des Menschen übergeht. Wie darin die oben berührte Wende zum Irrationalen weiterklingt, bedarf keiner ausführlichen Erläuterung. Nicht weniger klar ist, daß hier der Rationalismus und der Empirismus fortwirken. Die Essenz wird zwar nicht empiristisch verflüchtigt, wohl aber sinkt sie zu einem rationalistisch entleerten, bloßen „Begriff“ und so zu einem rein immanenten Ordnungsprinzip der Erfahrungswelt herab. Als

wahrhaft seiend gilt einzig das konkret Existierende, doch nicht in seiner empiristisch verstandenen nackten Tatsächlichkeit, sondern in seiner nur innerhalb dieser Konkretheit möglichen Bindung an das Letzte, Transzendente.

In Kant ist also ein gewisser zusammenfassender Abschluß erreicht. Als Ergebnis steht vor uns der unlöslich in den Widerspruch von Immanenz und Transzendenz verfangene Mensch. Nur um den Preis dieses Widerspruches bleibt die Transzendenz irgendwie erhalten. Wie lange noch?

5. Gerade der Widerspruch mußte Kant zu einem bloßen Scheitelpunkt machen, auf dem kein Halten möglich ist, über den die Entwicklung sofort hinaustreibt. Die voll bewußt gewordene Zerspaltenheit ist unerträglich; der Mensch kann im tiefsten nicht auf Einheit verzichten. Daher wird eine der beiden Sphären, die den Menschen ausmachen, die andere verschlingen.

Die weitere Bewegung setzt zwar zunächst bei der sittlichen Tathandlung an, gibt aber im deutschen Idealismus schließlich dem theoretischen Wissen, das alles andere in sich aufnimmt, den Vorrang. Damit wird das Allgemeine oder die Essenz zum allein eigentlich Seienden, und zwar so sehr, daß die konkrete Existenz jede Selbständigkeit verliert und zum bloßen Moment, zum vorübergleitenden Wellenschlag in der Entfaltung der Idee herabsinkt. Hierdurch wird zugleich die Transzendenz derart verkürzt, daß sie in bloße Immanenz zurückfällt, daß der absolute Ursprung in einen immanenten Wesensgrund übergeht. Folgerichtig tritt auch der Glaube in das Wissen ein und erscheint nur als dessen höchste oder absolute Stufe. Während das Wissen des Verstandes auf das Endliche und Vorletzte beschränkt ist, dringt das absolute Wissen der Vernunft zum Unendlichen und Letzten vor und bindet so die menschliche Existenz an ihren innersten Grund. Das bedeutet aber das vollständige Untergehen der Übernatur oder des Christen in der Natur oder dem Menschen und damit auch des Glaubens im Wissen; es bleiben nicht einmal mehr zwei Bereiche; vielmehr wird der zweite in den ersten verflüchtigt und deshalb (nach der überall sich auswirkenden geschichtlichen Verkettung) auch die Transzendenz in die Immanenz.

Die bizarre Verstiegtheit solcher Philosophie bereitete ihr einen schnellen Untergang. Mit dem Tode Hegels bemächtigt sich der Geister eine furchtbare Ernüchterung. Die konkrete Existenz spürt nur zu deutlich, wie sehr sie vergewaltigt worden war, und wie sehr die idealistischen Spekulationen sich von den Tatsachen entfernt hatten. Nun

verfällt man in das andere Extrem; die konkrete Existenz, die Tatsachen drängen sich als das allein eigentlich Seiende auf, während die ganze, über das Konkrete hinausgreifende Essenzordnung als Hirngespinnst abgetan wird; man vermag diese eben einzig in der Prägung zu sehen, die ihr der Idealismus verliehen hatte, und ihre Vereinbarkeit mit dem Konkreten und den Tatsachen liegt nicht innerhalb des Feldes der geschichtlich gegebenen Möglichkeiten. Die Essenz versinkt also vollständig in der konkret-tatsächlichen Existenz, wodurch zugleich die Spur von Transzendenz, die der Idealismus immer noch enthielt, einer restlosen Immanenz weichen muß. Damit wird jede Art von Glauben (noch mehr als im Idealismus) gegenstandslos; und das Wissen bedeutet (im Gegensatz zum Idealismus) nicht mehr Rückbindung in ein tieferes Letztes, sondern erschöpft sich im bloßen Feststellen und beobachtenden Zergliedern der tatsächlich vorhandenen Wirklichkeit; diese ist ja selbst das Letzte und bedarf deshalb keiner sie übersteigenden Verankerung. Noch hoffnungsloser als im Idealismus sind die Übernatur und der Christ von der Natur und vom Menschen verschlungen, und zwar so, daß auch Natur und Mensch auf das äußerste entleert sind.

Die gekennzeichnete Geistlosigkeit drückte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihren Stempel auf. Es ist eine Zeit, die alle höheren Inhalte, alle Ideale verloren hat, von der Nietzsche mit Recht sagen kann: Gott ist tot! Der Mensch verliert sich in einem satten Genießen des Alltäglichen, versinkt in der vorhandenen Tatsächlichkeit und läßt sich von ihr treiben. Daher eine erschreckende Richtungslosigkeit des Daseins, eine letzte Sinnlosigkeit des Lebens, d. h. ein Losgerissenheit von seinem letzten Sinn und seinen innersten Gründen: der „verbürgerlichte“, „verspießerte“ Mensch. Gewiß erzielt die Technik ungeahnte Fortschritte. Aber wie diese aus der allgemeinen oberflächlichen Lebensauffassung, dem „Fortschrittswahn“ gespeist werden, so dienen sie wiederum dem bequemen Lebensgenuß, so fördern sie die Entpersönlichung, so treiben sie den Menschen immer mehr in das „Massendasein“ (Jaspers), in die Verfallenheit des „Man“ (Heidegger) hinein. — Trotzdem sind ohne Zweifel noch die allermeisten Menschen durch Christentum und Gottesglaube an das Letzte gebunden; wenigstens spüren sie noch dunkel, daß die Entleerung des Daseins im Verlust des Letzten, genauer: des Transzendenten, ihren Grund hat. Doch ist der Zeitgeist aller Religion und überhaupt jeder Bindung an das Tran-

szendente feind; immer mehr höhlt er sie aus. Soweit sie nicht ihre Macht über die Menschen einbüßen, werden sie wenigstens von der allgemeinen Oberflächlichkeit und Ver-spießserung erfaßt und mehr oder weniger verharmlost.

III. Die jüngste Vergangenheit.

Die Wurzellosigkeit und Nichtigkeit, in der das menschliche Dasein zu ersticken drohte, konnte wachernen Geistern nicht verborgen bleiben. Daher setzen sehr bald *Versuche* ein, die menschliche Existenz wieder in ihren Grund zurückzubinden. Wir müssen es uns hier versagen, auf die Anregungen der Romantik und der positiven Philosophie des späteren Schelling näher einzugehen, und wenden uns sofort jenen Richtungen zu, die in der Gegenwart unmittelbar wirksam geworden sind. Dabei ist es notwendig, vor der Kennzeichnung im einzelnen etwas zur allgemeinen Charakteristik zu sagen.

1. Im Mittelpunkt alles Fragens steht der Mensch. Ihn gilt es, aus seiner äußersten Bedrohung zu retten. Eine doppelte Gefährdung hat die bisherige Entwicklung heraufbeschworen. Einerseits verschlingt die idealistisch gefaßte Essenz alles Konkrete und nimmt so der Existenz ihre Eigenständigkeit; andererseits zieht die im Sinne der bloßen Tatsächlichkeit verflachte Existenz alles Abstrakte zu sich herab und beraubt sich so selber ihrer abgründigen Inhaltsfülle. Also wo Inhaltsfülle, dort keine Eigenständigkeit, und wo Eigenständigkeit, dort keine Inhaltsfülle. Dieser Zwiespalt überliefert die Existenz der Nichtigkeit; nur in seiner Überwindung findet sie Sicherung ihrer selbst. Hier liegt die Aufgabe, die nunmehr aufgegriffen wird.

Allerdings bleiben die neu einsetzenden Versuche mit dem Erbe der Vergangenheit belastet, so daß sie den Menschen im letzten mit *der* Denkhaltung retten wollen, die ihn an den Rand des Abgrundes gebracht hat. Die Eigenständigkeit glaubt man nur durch Absage an alles Essenzhafte, durch Verharren bei der Existenz in ihrer Konkretheit wahren zu können. Darum muß innerhalb der Konkretheit selbst die Rückbindung an die letzten Gründe und damit die Inhaltsfülle ermöglicht und verankert werden. Leicht einzusehen ist, daß hier der Kant der praktischen Vernunft wieder auflebt und erst eigentlich zur Wirkung kommt. Wie man in Folge davon in die Immanenz gerät und aus der eigentlichen Übernatur herausfällt, wird sich bald deutlicher zeigen.

2. Als erster großer Rufer gegen den Menschen jener Zeit tritt Kierkegaard auf den Plan³. Die durch Idealismus und satte Alltäglichkeit verflüchtigte menschliche Existenz will er wieder in das volle menschliche Leben zurückführen. Darum wendet er sich einerseits gegen Hegels Idealismus und gegen die Essenz überhaupt; entsprechend kann nicht mehr von einem Primat der „Ratio“ die Rede sein; sie ist vielmehr dem ganzen Menschen ein- und unterzuordnen. — Ebenso entschieden ruft er andererseits den Menschen aus der oberflächlichen Behaglichkeit heraus und vor sein Letztes hin; und das geschieht in der Angst. Sie erschüttert all das, worin der Mensch gewöhnlich ruht, und worauf er sich verläßt, offenbart seine letzte Unsicherheit und stellt ihn so vor das Einzige, was er aus sich selber ist: vor das Nichts. Doch ist dieses noch nicht das Letzte. Denn die Angst ist in ihrem Kern religiös, ist Ruf und Offenbarung Gottes selbst; sie vollzieht im Durchgang durch das Nichts die Rückbindung des Menschen an Gott. Mit dem Letzten meint also Kierkegaard einzig und allein Gott; der Mensch wurzelt im Transzendenten, ein innerweltliches Sichschließen kommt nicht in Frage. Und diese Offenheit entspringt wiederum der tieferen Schicht der Übernatur oder des Christen, die eigentlich erst den Menschen aus sich herausreißt und in Gott hinabtaucht.

So gehört der große Däne seiner Haltung nach zweifellos in den Zug der Entwicklung hinein, den die allgemeine Charakteristik zu umreißen versuchte: Rückbindung des Menschen in sein Letztes, nicht durch die abstrakte Essenz und die „Ratio“, sondern in der Konkretheit der Existenz selbst und durch etwas Nicht-rationales (Angst). Die inhaltliche Seite seines Werkes aber zeigt (in neuem ursprünglichem Anlauf) das Menschenbild der Transzendenz und des Christentums, wenn auch mit der ganzen protestantischen Überlieferung belastet. Es bleibt nämlich der typisch protestantische radikale Gegensatz von Natur und Übernatur, von Mensch und Christ, der gerade in der Spannung von profaner, vielleicht innerweltlicher „Ratio“ und religiöser, wesenhaft überweltlicher Angst, die mit der Offenbarung und dem Glauben auf das engste zusammenhängt, zur Erscheinung kommt; denselben Zwiespalt enthüllt Kierkegaards ablehnende Haltung zur irdischen Kultur. — Dadurch wird der in die Transzendenz vorstoßende Inhalt doch

³ Für die folgenden Abschnitte gab wertvolle Anregungen A. Delp, Tragische Existenz. Freiburg 1935.

wieder so sehr gehemmt, daß er die im Innersten der Immanenz zustrebende Haltung nicht aus den Angeln zu heben vermag. Kierkegaards Ruf verhallt ungehört.

3. In Nietzsche, seinem sprachgewaltigen Gegenspieler, geht die Entwicklung in der umgekehrten Richtung weiter: die Haltung verschlingt den Inhalt. M. a. W.: Bei Kierkegaard wurde der Inhalt einzig durch die Übernatur in die Transzendenz hineingerissen. Indem nun Nietzsche die Übernatur ausschaltet, liefert er den Inhalt der beim Konkreten verharrenden und so zur Immanenz drängenden Haltung aus.

Ersehntestes Ziel ist wiederum Entfaltung des vollen, unverkürzten menschlichen Lebens. Doch hat das Wort „Mensch“ jetzt einen ganz anderen Klang. Der Mensch erreicht die Fülle seines Lebens nur dann, wenn er der Erde treu bleibt, wenn er auf alle Flucht in eine Metaphysik und damit auf alle Bindung an überweltliche Mächte verzichtet, wenn er, ausschließlich sich selbst verpflichtet, einzig und allein *Nur-Mensch* ist. Folgerichtig wird der Geist zur bloßen Zeichensprache des Leibes herabgewürdigt; der Leib bildet das eigentliche Sein des Menschen; Trieb und Instinkt treten an die Stelle des Logos. Doch soll der Mensch nicht im bequemen Genuß des Leibes versinken; Nietzsche ist flammender Aufruf gegen alles satte Ausruhen und zu höchster Lebenssteigerung. Die Kraft, die den Menschen nie zur Ruhe kommen läßt, die ihn immer über sich hinaustreibt, ist der „Wille zur Macht“, der unbändige Entfaltungsdrang des Einzelnen, dem alles dienen, alles geopfert werden muß, der dem *Über-Menschen* als dem letzten Sinn und dem innersten Wesen der Welt und des Seins zustrebt.

Hier hat sich der Mensch vollständig in seine konkrete Existenz verschlossen. Von allem darüber hinausgreifenden Essenzhaften und Transzendenten ebenso wie von dem Wissen des Logos, das diese Region eröffnet, hat er sich losgerissen. Einzig durch Beharren bei seiner Konkretheit und in dem ihr entsprechenden triebhaften Instinkt glaubt er sich an sein Letztes binden zu können. Und das Letzte selbst wird rein immanent gefaßt, als Übermenschentum.

Damit sind die Übernatur und der Christ noch vollständiger als früher in der Natur und im Menschen untergegangen. Von dem immerhin noch transzendenten Vernunftglauben Kants und dem am Transzendenten wenigstens noch abgelesenen absoluten Wissen des Idealismus bleibt als letzter

Schatten der rein immanent sich erfüllende Instinkt, der trotz seiner biologischen Tönung noch einen Widerschein von der Erhabenheit des übernatürlichen Glaubens an sich trägt, wie auch auf dem Ideal des Übermenschentums noch ein verlorener Strahl von der Herrlichkeit des transzendenten Gottes ruht.

Doch auch eine andere Seite fordert Beachtung. Nietzsche, der Pfarrerssohn, lebt in der protestantischen Überlieferung, d. h. in der Gegensätzlichkeit des mehr oder minder immanent sich schließenden Menschen und des allein durch die Übernatur in die Transzendenz hineingerissenen Christen. Jetzt führt der Mensch seine Immanenz als sein eigentliches und einziges Wesen radikal bis zum Ende durch. Dabei muß ihm alles, was ihn der Immanenz entfremden will, als Störung seines natürlichen Lebensraumes, als Vernichtung seiner selbst erscheinen. Infolgedessen bekämpft er als die eigentlichen Widersacher eines vollmenschlichen Daseins jene Mächte, die dem Transzendenten dienen, den schon von Platon herkommenden Idealismus und vor allem das Christentum, dem Nietzsche allerdings nur in der oben berührten verbürgerlichten Gestalt begegnet ist.

4. Bereits stehen wir an der Schwelle unserer Tage. Die Haltung, aus der heraus unsere Zeit lebt und forscht, und der Inhalt, der sie erfüllt, liegen im wesentlichen vor, werden in den kommenden Jahrzehnten kaum mehr verändert. Trotz Nietzsches aufrüttelndem Prophetentum leben die Menschen weiter in ihrer oberflächlichen Verspiesserung dahin. Auch Nietzsches Freund Langbehn, der Rembrandtdeutsche, bleibt ein einsamer Rufer. Ja, der Marxismus versucht die bürgerliche Ideallosigkeit selbst zum Ideal und zum Kampfziel zu erheben. In diesem Sinne soll der Mensch ganz der Erde gehören und nicht durch die Religion von ihr losgelöst werden. Allmählich tauchen aber da und dort bei verschiedenen Denkern jene Gedankenmotive auf, die in Fortsetzung der gezeichneten Linie die Problematik von heute (zumal der Existenzialphilosophie Heideggers) vorbereiten. Verweilen wir bei ihnen noch einen Augenblick!

Hierher gehört zunächst Bergson. Die eigentliche Wirklichkeit ist das in ständigem Fluß befindliche *Leben*, also die konkrete Existenz. Entsprechend vollzieht sich das grundlegende und allein das Sein bewältigende Erfassen in dem das Leben in seiner Konkrettheit begleitenden *Instinkt*, der, zum Bewußtsein seiner selbst und ins Geistige erhoben, zur *Intuition* wird. Im Gegensatz dazu spielt die

„Ratio“ mit der abstrakten Essenz eine durchaus untergeordnete Rolle; ihr Erkennen ist notwendig unvollkommen, weil sie den lebendigen Fluß zerstückelt und in festen Formen oder Begriffen einzufangen sucht. Das setzt aber voraus, daß es in der Wirklichkeit nichts Stehendes gibt, daß alles nur Fluß, nur Werden bedeutet. Bergson spricht das aus, wenn er sagt, das Wesen des Seins sei „durée“, d. h. *Dauer oder Zeit*. — Also unbedingter Primat der konkreten Existenz und damit des konkret existenziellen Erfassens und so schließlich Bestimmung des Seins als Zeit. Zwar soll dieses System für den transzendenten Gott offen sein. Doch kann auch Bergson nicht ganz der Gefahr entfliehen, die dem Beharren beim Konkreten immer anhftet, daß man nämlich das Transzendente in die Immanenz herabzieht und so den Menschen bei der Rückbindung an das Letzte (pantheistisch) in sich selber schließt.

Einen Schritt weiter als Bergson geht an dieser Stelle Dilthey. Für ihn ist der Mensch ein durch und durch *geschichtliches Wesen*, und zwar deshalb, weil er ein durch und durch zeitliches Wesen ist; alles ist im Fluß, es gibt nichts Bleibendes. Deshalb kann der Mensch auch einzig innerhalb seiner konkreten geschichtlichen Existenz begriffen werden. Ein Zurückführen auf darüber hinausgreifende Essenz-schemata wäre ebenso verfehlt wie ein Sich-begnügen mit dem bloßen Registrieren der geschichtlichen Tatsachen, das auf sinngebendes Deuten verzichtet. Vielmehr muß das geschichtliche Geschehen in seiner Konkretheit an sein Letztes gebunden werden; und dieses Letzte ist, da Geschichte vom Menschen ausgeht, das Bewußtsein des Menschen, das selbst wieder in seiner Konkretheit auf sein Letztes hin zu begreifen ist. So kommt es zur „*Hermeneutik des menschlichen Bewußtseins*“ als der einzigen Methode, d. h. zum Verstehen des Einzelnen aus dem Ganzen, zum Auslegen der Bewußtseinsvorgänge auf Grund bestimmter Sinnzusammenhänge. So sehr ist alles in die Konkretheit hineingebunden, daß die erste Berührung mit der Wirklichkeit nicht in dem immer schon in etwa Abstand nehmenden Wissen, sondern im triebhaften Wollen des alltäglichen Umganges geschieht. — Der Mensch ist also restlos in seine konkrete Existenz gebannt und bindet sich darin an sein Letztes. In seinem Existieren und in seinem Bewußtsein geht er völlig im Bereiche des Zeitlich-Geschichtlichen unter, und sein Letztes liegt auch nicht darüber hinaus. Damit erreicht das Haften am Konkreten seine letzte Folgerung: die Transzendenz entschwin-

det, der Mensch schließt sich immanent, und zwar hier im Sinne radikaler Endlichkeit (nicht pantheistisch).

Was durch die vorausgehende Entwicklung an Gedanken- gut gefördert worden war, wird durch Scheler für die unmittelbare deutsche Gegenwart noch einmal lebendig gemacht. Restlose Hingabe an das *Leben* in seinem konkreten Vollzug kennzeichnet ihn. Auf den ganzen Menschen in seiner konkret lebendigen Existenz kommt es ihm an. Darum weist er der „Ratio“ mit ihren abstrakten Essenzen oder Formen nur eine untergeordnete Rolle zu; der Zugang zum eigentlich Lebendigen ist ihr versagt. Dem *intentionalen Fühlen* kommt der Vorrang zu; das emotionale Apriori macht den tiefsten Wesensgrund des Menschen aus; darin ist er an sein Letztes gebunden. Auf der Höhe seines Schaffens ordnete Scheler diesem Fühlen ein eigenes Reich von (wie man mit Recht sagen könnte) „emotionalen Essenzen“, nämlich das Reich der Werte zu, das über alle Konkretheit hinausgreift, das schließlich als letzten Grund den selbst wieder erfüllten transzendenten Gott über sich hat. Aber gegen Ende seines Lebens ist er tragischer als viele andere der *Verführung des Konkreten* erlegen. Das Fühlen wird zum bloßen Trieb des immer mehr rein biologisch gesichteten Lebens, dem alles irgendwie darüber Hinausliegende, auch Gott, geopfert wird, so daß alles schließlich in der Immanenz eines verschwommenen Pantheismus versinkt.

Fragen wir noch nach der Rolle, welche die *Übernatur* oder das Christentum bei den drei zuletzt besprochenen Denkern spielt. Dilthey ist wohl am wenigsten davon bestimmt. Bergson nähert sich in steigendem Maße und auch immer mehr bewußt der christlichen Synthese. Scheler endlich vermochte sich nur so lange einigermaßen in der Transzendenz zu halten, als er katholisch war, während er nachher sehr bald der Macht des Konkreten verfiel und in die Immanenz zurücksank. Es bewährt sich also wieder die Verkettung von Transzendenz und Christentum.

5. Neben der Existenzialphilosophie kennzeichnet die Problematik von heute der *Mythus*, der in dieselbe Entwicklungslinie hineingehört. Um seine Eigenart gerade *als Mythus* zu verstehen, müssen wir uns noch einmal zu *Nietzsche* zurückwenden, bei dem der *Mythus* unseres Jahrhunderts unmittelbar vorbereitet, ja schon vorgebildet ist⁴.

⁴ Hierzu vgl. Paul Simon, *Mythos oder Religion*. Paderborn 1934.

Im Gegensatz zum rationalen Erkennen besagt der Mythos ein nicht rationales oder auch überrationales, gefühlsmäßig bildhaftes Gebundensein an die letzten Gründe des Daseins. Nach Nietzsche kann der Mensch überhaupt gar nicht anders als mythisch diesen Zusammenhalt herstellen. Während des 19. Jahrhunderts hat aber die Wissenschaft mit ihrer streng rationalen Einstellung so sehr alles durchdrungen, daß sie den Mythos erstickte und den mythenlosen Menschen schuf, der eben als solcher notwendig auch der von den Wurzeln seiner Existenz losgerissene Mensch ist. Eine erneute Rückbindung ist einzig durch eine „Wiedergeburt des deutschen Mythos“, die Nietzsche erhoffte, möglich. Hier ist vom deutschen Mythos die Rede, weil jeder Mythos einer bestimmten Rassenseele entstammt. Der arischen Rasse stellt Nietzsche die nicht-arische gegenüber; in beiden unterscheidet er die Herrenschicht von der Herdenschicht. Das Christentum gilt ihm als *ein* Mythos unter andern; es ging aus der nicht-arischen Herdenschicht hervor, insbesondere aus dem Judentum, einem „greisenhaft zähen, alle starken Instinkte überlebt habenden Volke“. Daher bedeutet das Christentum wesentlich den Kampf gegen den wohlgeratenen, vornehmen, herrschenden, starken Menschen, m. e. W. gegen den höheren Typus Mensch überhaupt. Weil die Deutschen mehr als andere Völker gerade den höheren Typus Mensch verkörpern, haben sie ebenfalls mehr als die andern unter dem Christentum gelitten, wird die Wiedergeburt des deutschen Mythos mit innerer Notwendigkeit die Befreiung vom Christentum bringen. — Wie Chamberlain den hier hervortretenden rassistischen Gesichtspunkt weiterentwickelt hat, brauchen wir für unseren Zusammenhang nicht weiter zu verfolgen.

Jedenfalls ist das eine klar, daß der Mythos erst recht den Menschen in die Konkretetheit hineinsenkt; denn er beschränkt ihn auf die Konkretetheit einer bestimmten Rasse. Wie hierin die Immanenz enthalten ist, bedarf einer eigenen Erörterung.

Damit hat uns das geschichtlich eindringende Verstehen die Problematik von heute so weit durchsichtig gemacht, daß wir im folgenden Heft in einem weiteren Artikel an sie selber herantreten können.