

VIKTOR VON WEIZSÄCKER

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde

Grundfragen
der Naturphilosophie

Herausgegeben von
RAINER-M. E. JACOBI
unter Mitwirkung von
WOLFGANG RIEDEL

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE

Neue Folge



Viktor von Weizsäcker

Am Anfang
schuf Gott
Himmel und Erde

Grundfragen
der Naturphilosophie

Aus dem Nachlaß ergänzte Neuedition
mit Materialien und Beiträgen

Herausgegeben von
RAINER-M. E. JACOBI

unter Mitwirkung von
WOLFGANG RIEDEL

Mit einem Geleitwort von
ERNST ULRICH VON WEIZSÄCKER

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

UMSCHLAGBILD

Albrecht Dürer, *Melencolia I*, Kupferstich 1514 (Ausschnitt).
Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz,
Kupferstichkabinett Berlin

ISBN 978-3-8253-4737-6

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2022 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Satz: Blunert Grafik Layout, Erika Blunert, Thalheim
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen
Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

CORA PENSELIN

geb. Freiin von Weizsäcker
(1929-2009)

in Dankbarkeit

Inhalt

Zum Geleit	11
Vorwort.....	15

Die Vorlesung

Viktor von Weizsäcker

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde

Grundfragen der Naturphilosophie	23
--	----

I „Am Anfang schuf Gott...“ 23 — II „... Himmel und Erde“ 33 —
III Die Elemente und das Leben 43 — IV Zeichen und Zeiten 53 —
V Die Lebewesen 65 — VI Der Mensch 77 — VII „Und siehe da, es
war sehr gut“ 89 — VIII Natur und Geschichte 105 — IX Krankheit
und Tod 119 — XI Glauben und Wissen 123 — XII Das Nichts
und die Grenze der Vernunft 133 — XIV Ethos und Wahrheit 147

Editorische Notiz	155
-------------------------	-----

Kontexte

Viktor von Weizsäcker

Vorlesungen über Naturphilosophie 1919/20.....	171
Gottesvorstellung	177
Altes Blatt	179

Franz Rosenzweig

Von Einheit und Ewigkeit

Ein Gespräch zwischen Leib und Seele	183
--	-----

Zur Erstausgabe

Peter Achilles

„... leibhafter als Tinte gewöhnlich ist.“

Die Erstausgabe 1954. Eine Edition zwischen

Redaktion und Interpretation 195

Rezensionen

Heinrich Scholz 211

Thure von Uexküll 214

Eckart Wiesenhütter 216

Victor Emil von Gebattel 218

Zur Japanischen Übersetzung

Yutaka Maruhashi und Rainer-M.E. Jacobi

Die erste Übersetzung – Motive und Hintergründe 223

Zur Forschung

Rainer-M.E. Jacobi

Ein anderer Anfang

Zum Ort und Charakter der Vorlesung 241

I Zur Problemlage der Vorlesung 245 — II Von der Verantwortung
des Denkens 251 — III Der Anfang. Eine moderne Verlegenheit
265 — IV Nichts, Zeit und Gegensatz 279 — V Albrecht Dürers
Melencolia I. Denkräume und Konstellationen 300 — VI Übersicht
zur frühen Werkgenese 318

Christian Link

Glaube und Wissen 323

I Die Korrektur eines Irrtums 325 — II Das Problem der Spaltung
327 — III Neue Weichenstellungen 330 — IV Theologische
Probleme 331 — V Wahrheit als Subjektivität 334 — VI Die
Gottesebenbildlichkeit als Entdeckung des Pathischen 337 —
VII Glaube und Wissen 340

<i>Emil Angehrn</i>	
Das Verstehen des Lebens	345
I Lebendige Natur 346 — II Die Subjektbezogenheit des Wissens	
347 — III Der Umgang mit dem Negativen 348	

<i>Wolfgang Riedel</i>	
Arbeiten mit <i>Genesis</i> ? Der frühe Weizsäcker zwischen	
Szientismuskritik und religionssemantischer Krise	353
I Erste Näherung 353 — II Theokosmische Weltanschauung 359	
— III Wissenschaftskritik nach Weizsäcker 366 — IV Offenbarung	
und Philologie (ad Gen 1) 370 — V Gottähnlichkeit und Schuld	
(ad Gen 2/3) 385 — VI Verschmähte Latenzen: Michelangelos	
Schöpfungsfresken · Die Kraft der Verneinung 394	

Anhang

Zu den Abbildungen.....	409
Abbildungen.....	417
Bildnachweise.....	439
Danksagung.....	441
Nachwort.....	445
Herausgeber und Autoren	447
Personenregister.....	449

Zum Geleit

Viktor von Weizsäcker hat als junger Mann an der Universität Heidelberg eine Vorlesung für Hörer aller Fakultäten gehalten. Was davon erhalten ist, wird hier erneut abgedruckt. Hundert Jahre später.

Die „Naturphilosophische Vorlesung“ ist ein titanisches Gebäude. Sie verwendet die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments, also die *Genesis*, als den Rahmen von hoch philosophischen Erörterungen über die Natur. In der siebten Vorlesung unter dem Titel *Und siehe da, es war sehr gut* verläßt Weizsäcker die naturwissenschaftliche Selbstverständlichkeit, daß die Naturphilosophie wissen will, was die Natur ist. Stattdessen stellt er die Frage des persönlichen Interesses des Menschen an der Natur und in der Natur. Denn der Mensch ist ja Teil der Natur. Er lebt von ihr. Er lebt von der Schöpfung.

Und nicht ohne Ironie heißt es dann: „Wer verführte uns denn zu dem Übermut, die Welt und Natur bewerten zu wollen? Wissen zu wollen, was gut und böse, was vernünftig und vernunftwidrig sei? (...) Denn uns fehlte ja das *Kriterium*, Sinn vom Unsinn zu unterscheiden, also das Wichtigste von allem: der Maßstab. Wohl haben wir Maßstäbe mehr als genug; aber woran wir kranken, ist eigentlich gar nicht der Mangel, sondern gerade der Überfluß an Maßstäben.“

Die Schöpfungsgeschichte hat aber auch erkenntnistheoretischen Wert. Weizsäcker weist gleich in der ersten Vorlesung mit dem Titel *Am Anfang schuf Gott...* daraufhin, daß Gott das Licht von der Finsternis *scheidet*. Und er „nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.“

Weiter hinten in der ersten Vorlesung heißt es: „Mit *trennender* Gebärde greift der Schöpfer ins Weltall; er schafft und spaltet und teilt, was vorher Eines war, in ein Zwei: er schied vom Lichte die Finsternis. Und damit entsteht *unsere* Welt, nämlich eine Welt der Geschiedenheiten, der Gegensätze, der Polaritäten, der Negationen. Und auch damit lernen

wir etwas, was uns weiterhin unablässig wird beschäftigen müssen: es ist das Urphänomen der Gegensätzlichkeit in der Welt und im besonderen der Natur.“

Bei der Erschaffung der Tiere kommt in der *Genesis* dreimal der belehrende Satz vor „...ein jegliches nach seiner Art“. Auch das ist eine Trennung, eine Scheidung. In der achten Vorlesung mit dem Titel *Natur und Geschichte* wird diese *Scheidung* zum Sinnbild des gottähnlichen, forschenden Menschen: „Und wir fanden, daß der Mensch, der Gott zum Bilde geschaffen wurde ein Ich-Mensch, ein Mensch mit gottähnlicher Scheidekraft, Unterscheidungskraft, Urteilskraft sei.“

Zur Unterscheidung gehört auch die Fähigkeit, zwischen fünf und sechs unterscheiden zu können, zwischen gestern und heute, zwischen Treppe und Leiter und allerlei Zeug, was schon die Erstklässler lernen sollen. Das ist aber nicht das, was Weizsäcker interessiert; vielmehr ist ihm die Unterscheidung zwischen Irrtum und Lüge wichtig. Ja, er geht so weit zu sagen, daß das Lügenkönnen (und nicht das Irrenkönnen) das Menschentum konstituiert. Auch Kaninchen oder Bienen können sich irren und das im Nachhinein einsehen.

Aber das Lügenkönnen geht auch der biblischen Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies voraus. Und Gottes Voraussetzung des Lebens im Paradies war eben der Verzicht auf „Erkenntnis“. Den Apfel vom Baum der Erkenntnis zu essen, bringt das Ende des paradiesischen Zustands mit sich. Und genau das ist der Beginn der menschlichen Geschichte mit all ihren unglaublichen Erfindungen und all ihren grauenhaften Verbrechen.

Die „Naturphilosophische Vorlesung“ ist also zugleich eine theologische und eine anthropologische Vorlesung. Sie ist gespickt mit einem für einen Internisten und angehenden Neurologen äußerst ungewöhnlichen Kenntnishintergrund der Philosophie, von den alten Griechen bis Kant und Hegel und Schelling. Der Autor dieser grandiosen Vorlesung befindet sich, wie er schreibt, auf einem *Philosophenweg*, einem gottgeschaffenen. Der an seinem Leben und Tod persönlich interessierte Mensch erfährt die Natur auch als eine dem Menschen geoffenbarte, göttliche Wahrheit: sie ist jetzt eine Offenbarung Gottes an den Menschen.

Die Sprache ist fühlbar altertümlich. Hundert Jahre alt eben. Und gar nicht leicht und flüssig zu verstehen – ohnehin für reduktionistische Naturwissenschaftler, die nur „die Stellen hinter dem Komma“ interes-

sieren, irrelevant. Aber wenn man aus heutiger Sicht betrachtet, was die reduktionistische, technizistische und häufig auch militaristische Naturwissenschaft an Zerstörung mit sich gebracht hat, kann man sich der Überlegung kaum entziehen, ob der theologische Tenor, der diese Vorlesung von vor hundert Jahren bestimmt, nicht doch eine fundamentale Bedeutung gerade für unsere heutige Welt hat.

Die Natur jedenfalls muß man im „Anthropozän“ als das eigentliche Opfer der sezierenden Naturwissenschaft, der starken Zunahme der Weltbevölkerung und des unersättlichen Konsums der Menschen erkennen. Insofern hat Viktor von Weizsäckers Vorlesung wohl auch einen tragisch-prophetischen Charakter.

Ein Glück, daß diese ungewöhnliche Schrift in neuer und vervollständigter Fassung wieder erscheint!

Ernst Ulrich von Weizsäcker
Emmendingen, März 2020

Vorwort

Die Anfänge dieses Buches reichen weit zurück; sie haben mit der Gründung der Viktor von Weizsäcker Gesellschaft vor mehr als 25 Jahren im Dezember 1994 zu tun. Angeregt von dem kürzlich verstorbenen Oldenburger Kulturphilosophen Rudolf Prinz zur Lippe und maßgeblich vorangebracht durch den Berliner Neurologen Dieter Janz, stand diese Gründung unter der besonderen Obhut der Tochter Viktor von Weizsäckers, Cora Penselin. Noch am Abend des Gründungstages vertraute sie mir eine kleine Übersicht zu den nachgelassenen Schriften ihres Vaters an – ohne auf den Hinweis zu verzichten, daß es nun endlich eine Institution gäbe, die sich dieser Dinge annehmen könne. Dann bedurfte es freilich der Unterstützung durch den Bonner Medizinhistoriker Heinz Schott und die Studiengruppe um den Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen, um aus der vertrauensvollen Ermutigung ein Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft werden zu lassen. Auf dem Weg dorthin war es geboten, eine sehr viel genauere Kenntnis dieser Schriften und Materialien zu erlangen, als es jene Übersicht zu leisten vermochte.

So begannen die Jahre des gastweisen Aufenthaltes im Haus von Cora und Siegfried Penselin. Ihrer beider vielfältige Begleitung und Unterstützung, vor allem aber das uneingeschränkte Vertrauen verdienen an dieser Stelle mit großer Dankbarkeit erwähnt zu werden. Selbst noch die spätere, gemeinsam mit Ulrich Raulff vorbereitete Übergabe des Nachlasses an das Deutsche Literaturarchiv Marbach war eine Frucht dieses Vertrauens.

Es mag um das Jahr 1997 gewesen sein, als die Mitarbeit am zweiten Band der *Gesammelten Schriften* Viktor von Weizsäckers Anlaß gab, nach dem unveröffentlichten Teil der Vorlesung *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde* zu suchen. Während das Manuskript des veröffentlichten Teils von fremder Hand stammt, liegt der bislang unveröffentlichte Teil in der Handschrift von Olympia Curtius vor, der späteren Frau Viktor von Weizsäckers. Dieser Umstand wird es wohl befördert haben, daß in einem

Gespräch mit Cora Penselin der Gedanke aufkam, ob man nicht eine um diesen Teil ergänzte Fassung der Vorlesung zum Druck bringen sollte. Das 100-jährige Jubiläum legt es nahe, sich dieser Anregung dankbar zu erinnern. Die vorliegende Edition der aus dem Nachlaß ergänzten Vorlesung *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie* sei daher Cora Penselin gewidmet.

Viktor von Weizsäcker hielt diese Vorlesung als Privatdozent für Innere Medizin im Wintersemester 1919/20 an der Universität Heidelberg vor Hörern aller Fakultäten. Nicht nur der ungewöhnliche Titel, sondern auch die Distanz zur Ordnung der Fakultäten markiert den eigentümlichen Charakter dieser Vorlesung. Hinzu kommt ein sehr bestimmter zeit- und geistesgeschichtlicher Kontext, dessen Aktualität uns heute neu bewußt zu werden beginnt. Mehr als die Zufälligkeit des Jubiläums, ist es die Brisanz dieser fernen Nähe, die es geboten sein läßt, erneut einen Blick auf den alten Text zu werfen.

Bislang fand er nur wenig Beachtung und lag überdies in einer unvollständigen Fassung vor. Die mangelhafte Kenntnis dieses frühen Textes mag manche Fehllektüren und Mißverständnisse im Umgang mit dem Autor Viktor von Weizsäcker verständlich machen. Wie sich nun zeigt, handelt es sich trotz mancher Unzulänglichkeiten um einen Schlüsseltext der Medizinischen Anthropologie – genauer: es geht um eine *kritische Wende* in der Genese des Weizsäckerschen Werkes.

Gleichwohl liegt die Pointe dieser Vorlesung an anderer Stelle. Hinweise finden sich sowohl im Rückblick des Autors, den er bezeichnenderweise in ähnlicher Situation gibt, nämlich am Ende des Zweiten Weltkrieges, aber auch in den Besprechungen zur späten Veröffentlichung des ersten Teils der Vorlesung im Jahr 1954. Und schließlich fällt auf, daß es diese Vorlesung ist, die den langen Reigen der Übersetzungen von Schriften Viktor von Weizsäckers ins Japanische anführt. Es geht um nicht weniger als die alte Kontroverse zwischen Glauben und Wissen. Weizsäcker ruft sie mit dem Versuch auf, der leitenden Frage seiner Vorlesung – „*was Natur im Ganzen eigentlich sei* und wie wir zu ihr stehen“ – anhand der biblischen Schöpfungsgeschichte als dem historischen „Dokument einer Naturphilosophie“ nachzugehen. Aber auch dies trifft noch nicht die eigentliche Pointe. Sie erwächst erst aus der Opposition zum Selbstverständnis der zeitgenössischen Philosophie, die sich vom Problem jener Kontroverse meint entlastet sehen zu können.

Weizsäckers Verständnis von Philosophie indes, mit dem er die Vorlesung eröffnet, richtet sich auf ein „klares Verantwortungsgefühl und ein klares Bewußtsein des Inhaltes der Verantwortung (...), die wir an unserer Natur- und Weltanschauung alle mittragen.“ Dann freilich wird die Frage – „ob die sogenannte moderne Naturerkenntnis wirklich der einzige Weg ist, der ins Innere der Natur führt“ – zur Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft. Die Pointe ist nun, daß Weizsäcker diese Frage nach der Verantwortung am „Problem des Lebens“, letztlich am Menschen festmacht – und genau damit als junger Mediziner zur geistigen Konstellation einer *anthropologischen Wende* gehört, wie sie in jenen Jahren nicht nur die Philosophie und Theologie, sondern auch die Literatur, die Künste und schließlich die Physik und etwas später die Biologie zu prägen beginnt.

Die Orientierung am *Problem des Lebens*, näherhin des menschlichen Lebens und dessen Verhältnis zur Natur, sollte bei einem Arzt nicht verwundern. Dennoch überrascht es, in dieser Vorlesung zwar einen Schlüsseltext der Medizinischen Anthropologie erkennen zu können – aber mehr noch im Lichte ihrer eigenen Pointe eine Gründungsurkunde dessen, was Weizsäcker als „neue Medizin“ im Sinne einer *sittlichen Wissenschaft* zu entwerfen suchte.

Doch was besagt diese eigentümliche Formel? Sie gewinnt erst in der Korrespondenz zur Rede vom „neuen Denken“ bei Franz Rosenzweig ihr geistiges Profil. Nicht nur um die Revision der Prämissen neuzeitlicher Rationalität geht es, sondern um eine Anerkennung der *Geschöpflichkeit* von Mensch *und* Natur. Wobei die nähere Bestimmung dessen, was hier Geschöpflichkeit heißen soll, zu klären ist. Denn es geht um die Suche nach einem *anderen Anfang* der Naturphilosophie. In Viktor von Weizsäcker lediglich den Begründer der Psychosomatischen Medizin zu sehen, wird dann zu einem markanten Mißverständnis.

Die Vorlesung aus dem Wintersemester 1919/20 lädt dazu ein, den wissenschaftshistorischen und disziplinären Ort ihres Autors neu zu bestimmen. Jüngsten Anlaß gibt hierzu eine bemerkenswerte Epochenverwandtschaft. Denn auch heute, ein Jahrhundert später, ist es das *Problem des Lebens*, mit dem sich die Frage nach der Verantwortung von Wissenschaft und Philosophie am nachdrücklichsten verbindet. Erneut geht es um die „sogenannte moderne Naturerkenntnis“, die in epistemologischer wie ärztlich-praktischer Hinsicht die faszinierenden Erfolge der Medizin befördert.

Doch neben diese Erfolge tritt zunehmend eine Sorge, wenn nicht gar ein Erschrecken – zumal die Vorbedingung jener Erkenntnis die Ignoranz gegenüber dem ist, was Weizsäcker in seiner Vorlesung als das Besondere des Menschen herausstellt, nämlich: „daß es etwas gibt, was uns niemals Objekt werden kann: das ist mein Ich.“ Und dieses Ich wiederum könne „nur an einem Du entstehen.“ Wobei ein anfängliches Du mit der Gottebenbildlichkeit gegeben sei, wie sie der Schöpfungsbericht beschreibt; also noch vor Martin Bubers berühmter Schrift *Ich und Du* eine Hinwendung zum dialogischen Denken erfolgt.

Diese an zentralen Stellen der Vorlesung entfaltete Einsicht ist es nun, die im Kontext der neueren biogenetischen Optionen den prominentesten Vertreter einer normativ entlasteten Moderne zum Verzicht auf jene nachmetaphysische Enthaltensamkeit drängt, die zum Kennzeichen einer schlechthin aufgeklärten Philosophie wurde. Bereits in seiner *Friedenspreisrede* im Jahr 2001 ist es für Jürgen Habermas mit Blick auf eine mögliche Keimbahntherapie der biblische Topos der *Gottebenbildlichkeit*, der ihn danach fragen läßt, was im Prozeß neuzeitlicher Säkularisierung verloren gegangen ist. Insofern mag es als eine Ironie der jüngeren Geistesgeschichte erscheinen, wenn die Fortschritte einer sich dezidiert ‚modern‘ verstehenden Medizin es ihrerseits nahelegen, die alte philosophische Grundfrage nach dem Menschen mit Rücksicht auf ihre disparate achsenzeitliche Konstellation neu zu formulieren.

Mit seiner jetzt im späten Opus magnum vorgetragenen Frage nach der Verantwortung einer „am Ganzen“ orientierten Philosophie kommt Jürgen Habermas nicht nur in die Nähe von Weizsäckers früher Vorlesung, vielmehr steht die anthropologische Legitimität eines nachmetaphysischen Denkens selber zur Debatte. Gemeinsam vor dem Hintergrund der alten Kontroverse um Glauben und Wissen stehend, geben der philosophische Arzt und der politische Philosoph im Abstand eines Jahrhunderts den Blick auf die *eigentliche Modernität* der Wissenschaften vom Leben frei: auf das Wissen um deren Grenzen.

So scheint es durchaus passend, wenn Weizsäcker den ersten Teil seiner Vorlesung in Vorwegnahme des bislang fehlenden zweiten Teils mit einer Paraphrase der 17. These aus Martin Luthers *Disputatio contra scholasticam theologiam* ausklingen läßt: „Von Natur aus kann der Mensch gar nicht wollen, daß Gott Gott ist; vielmehr will er selbst Gott sein und Gott nicht Gott sein lassen.“ Und er verbindet diesen Ausklang mit der Interpretation einiger Motive aus dem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle. Zuvor

hatte er auf Albrecht Dürers Meisterstich *Melencolia I* hingewiesen – sehr wohl im Sinne jener Ambivalenz von Wissen und Skepsis, von Klarheit und Rätsel, wie sie den Stich aber auch seinen eigenen Gedankengang kennzeichnet.

In den bisherigen Ausgaben fand die kunsthistorische Kontextualisierung keine Beachtung. Einzig die japanische Übersetzung des ersten Teils der Vorlesung bringt die von Weizsäcker erwähnten Kunstwerke als Bildbeigaben zur Geltung. Angesichts dieser Aufmerksamkeit stellt sich die Frage, warum es gerade die naturphilosophische Vorlesung war, mit der vor einem halben Jahrhundert die Übersetzung der Schriften Weizsäckers in Japan begann? Für die Unterstützung bei der Suche nach Antworten sei Yutaka Maruhashi ein besonderer Dank gesagt.

Das gemeinsam mit dem Verlag gewählte Umschlagmotiv reagiert gewissermaßen auf diese Frage und gibt einen Hinweis auf die geistesgeschichtliche Sensibilität des Autors der Vorlesung.

Die vorliegende Edition versteht sich weder als eine historisch-kritische noch als wissenschaftlich kommentierte Ausgabe. Stattdessen möchte sie den Text der aus dem Nachlaß ergänzten Vorlesung zur Lektüre verfügbar machen und mit begleitenden Materialien sowohl die geistige Konstellation kennzeichnen als auch einen Eindruck von deren werkgenetischer Bedeutung vermitteln. Hierzu dienen Texte von Weizsäcker selbst wie auch ein recht ungewöhnliches und erst spät aufgefundenes Dokument von Franz Rosenzweigs Hand, das zur Entstehungsgeschichte der Vorlesung gehört.

Beiträge von Christian Link und Emil Angehrn unternehmen in theologischer bzw. philosophischer Perspektive eine Annäherung an den bislang unbekannten zweiten Teil der Vorlesung. Ein editorischer Bericht zur Redaktion der Erstausgabe im Jahr 1954 von Peter Achilles und eine subtile Studie zur Quellen- und Forschungslage in ideengeschichtlicher Absicht von Wolfgang Riedel setzen einen weiteren Akzent. Vorangestellt ist ein Versuch, Ort und Charakter der frühen Vorlesung näher zu bestimmen.

Rainer-M.E. Jacobi
Aue (Sachsen), Januar 2020

Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde
Grundfragen der Naturphilosophie

Aus dem Nachlaß ergänzte Fassung

I „Am Anfang schuf Gott ...“

Nicht ohne ein gewisses inneres Zögern beginne ich diese Vorlesung über Naturphilosophie. Nicht, weil eine einstündige Vorlesung nicht vollständig ausführen und nicht immer hinreichend überzeugen kann, nicht, weil ich, wenn ich etwas Persönliches sagen darf, nicht Philosoph von Fach bin. In dieser letzteren Beziehung fühle ich mich dadurch Ihnen ja nur näher, und überdies ist Philosophie ja eigentlich kein Fach, sondern allenfalls das, worin Fächer sind.

Aber Philosophieren heißt, so scheint es wohl vielen, im Grunde das Unmögliche wollen. Naturphilosophie suchen, heißt doch wissen wollen, *was Natur im Ganzen eigentlich sei* und wie wir zu ihr stehen. Und das wissen wir doch wohl jetzt schon, daß wir das auch am Ende unserer Betrachtungen nicht wissen werden, ja ich möchte sagen, gerade das wissen wir doch eigentlich ganz gewiß. Und da fragt es sich denn, ob wir uns nicht lieber gleich fragen sollen und sagen sollen: ich weiß, daß alles, was ich von Natur sagen kann, weniger wahr, weniger groß, weniger vollkommen sein wird als Natur selbst. Also erhebt sich doch die weitere Frage, wie man denn eigentlich dazu komme, so große Fragen aufzuwerfen, zu philosophieren. Manche sagten, die Philosophie beginne mit dem Sich-Wundern, dem θαυμάζειν der Griechen, in dem zugleich ein Bewundern liegt. Andere wieder sagten, die Philosophie beginne mit dem Zweifel. Ich habe mir erzählen lassen, daß vor noch nicht siebenzig Jahren an dieser Universität ein junger Dozent sein Kolleg mit dieser Thesis begann, daß Philosophie mit dem Zweifel beginnen müsse. Diesem Dozenten wurde dafür die *Venia legendi* an der Universität Heidelberg entzogen. Nun, ich glaube nicht, daß sich Ähnliches heute wiederholen würde. Aber obwohl wir demnach wohl den Freibrief hätten, mit dem Zweifel anzufangen, möchte ich dies doch nicht tun. Ich möchte vielmehr glauben, daß unter Ihnen manche sind, die gar nicht zweifeln, die auch gar nicht zu zweifeln wünschen, denen das, was man wohl Grübeleien nennt ganz ferne liegt. So veranlagten Naturen wäre nach jener Thesis der Weg zur Philosophie verschlossen.

Aber vielleicht denkt auch mancher unter Ihnen, daß Philosophie etwas sei, was man tun, was man aber auch lassen könne. Das nun möchte wohl immerhin zu überlegen sein. Jeder von uns ist durch Sprache, Gewohnheit, Erziehung, Beruf in einem Maße Kind seiner Zeit, dessen er sich meist nicht bewußt ist. Wir sind Kinder unserer Zeit, das heißt, Produkte und Bekenner einer ganz *bestimmten* Summe von Vorstellungen über das Wesen und den Zustand dieser Welt, einer bestimmten Weltanschauung – bei allen Differenzen im einzelnen –, die immerhin auch ganz anders sein könnten, die einmal andere waren, die später andere sein werden. Wenn dem so ist, dann sind wir auch Mitwirkende an einem bestimmten Stück Geistesgeschichte: wir alle schaffen geistige Werte und zerstören solche, wir zerstören Unwerte und schaffen wohl auch Unwerte. Wir machen also Geschichte. Daraus aber folgt Verantwortung, Mitverantwortung. Das klare Bewußtsein solcher Verantwortung aber, das wollen wir einmal Philosophie nennen. Wenn wir also sagen, wir wollen hier philosophieren, so soll das heißen, *wir wollen ein klares Verantwortungsgefühl und ein klares Bewußtsein des Inhaltes der Verantwortung entwickeln, die wir an unserer Natur- und Weltanschauung alle mittragen.*

Vielleicht erscheint hiernach die Behauptung weniger paradox, daß jeder von uns ein latenter Philosoph ist und daß auch jeder die Pflicht hat, sich seiner Mitverantwortung bewußt zu werden, d. h. zu philosophieren.

Wenn Sie mir erlauben, diese Beschäftigung mit Philosophie noch einmal auszudrücken, so wäre zu sagen, daß Sie allein durch die Tatsache Ihrer Existenz, und im besonderen Ihrer Existenz an einer Hochschule, ein Stück Mitschuld an einem Stück Geistesgeschichte tragen, und daß Ihnen danach die Pflicht obliegt, sich dieser Ihrer Verantwortlichkeit klar bewußt zu werden, wenn anders Sie den Anspruch erheben, frei sich entscheidende Menschen zu sein.

Es erhebt sich also nun die Frage, wie man zu diesem Ziel gelange. Das eben soll uns hier beschäftigen. Über die Art, wie diese Vorlesung sich gestalten wird, habe ich nur wenige Worte zu sagen. Nur in einer Richtung muß ich mich jetzt gleich bestimmt äußern: sie betrifft das Verhältnis zur sogenannten Erkenntnistheorie. Ganz bestimmt sei da vorausgeschickt, daß die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften uns hier nicht wesentlich beschäftigen soll. Die meisten von Ihnen werden wissen, daß der sozusagen amtliche Weg der deutschen Philosophie seit sechs bis sieben Dezennien einem Ausbau und Weiterbau der Philosophie Kants gleichkam, d. h. Kants, wie jene Philosophen ihn verstanden, des Erkenntnistheoretikers Kant. Und darin, daß Philosophie sich wesentlich als Erkenntnistheorie verhielt,

lag nun etwas sehr Eigentümliches und für uns sehr Wichtiges. Dieses Eigentümliche besteht darin, wie sich Philosophie als Erkenntnistheorie zu den erfahrenden Naturwissenschaften stellt, also zu Physik, Chemie usw. Sie stellt sich nämlich so, daß sie den *Inhalt* dieser Naturwissenschaften durchaus nicht antasten will; sie will vielmehr nur ihre *Form* erkennen, will feststellen, unter welchen *logischen* Voraussetzungen sie eigentlich zustande kommen und stehen. Der Inhalt der Erfahrung der Physik usw. ist ihr ein völliges *noli me tangere*. Damit aber begibt sich Philosophie durchaus des Rechtes, welches sie sich von altersher glaubte zuschreiben zu dürfen. Sie begibt sich selbst des Rechtes, *die* Wissenschaft zu sein, des Rechtes, die Welt als Ganzes selbst und mit eigenen Mitteln anzuschauen. Ja, sie setzt die Erfahrung der Einzelwissenschaft gleichsam auf einen Thron, der höher steht als der Stuhl des Philosophen. Und so statuiert sie – als Erkenntnistheorie – selbst einen ursprünglichen Dualismus, der dem alten ersten Gedanken der Philosophie, das Ganze der Wissenschaft zu sein, gründlich zuwiderläuft. Und so ist in der Tat die Frage die: soll dieser Dualismus der Wissenschaft ferner ihr letztes Wort sein, oder soll nicht vielmehr der Kampf aufzunehmen sein, der Kampf um eine einheitliche Weltansicht? Soll der Zustand verewigt werden, daß die wissenschaftliche Welt – um das wenigste zu sagen – zwei Sprachen spricht, die einander im Grunde doch nie verstehen, oder soll eine *Universitas literarum* noch einmal erblühen?

Stellt man aber die Frage so, dann kann und darf der Dualismus der erfahrenden und der rein denkenden Wissenschaften nicht eine Voraussetzung sein, sondern vielmehr gerade das ganz Ungewisse, das eigentliche Problem, die Frage. Und soweit Naturphilosophie an ihrer Lösung mitarbeiten kann, soweit wird sie eben nicht Erkenntnistheorie sein dürfen, und nicht die Wahrheit der Erfahrungswissenschaften schlechthin bejahen dürfen. Naturwissenschaft muß hier nicht nur formal, nein, auch inhaltlich gewogen werden; uns muß es etwas angehen, was Naturwissenschaft eigentlich behauptet – und das ist uns sogar die Hauptsache.

So werden wir die Erfahrungswissenschaft nicht schlechthin respektieren. Und gerade die Frage wird uns am allermeisten interessieren, ob die sogenannte moderne Naturerkenntnis wirklich der einzige Weg ist, der ins Innere der Natur führt; ob nicht auch noch ganz andere Standpunkte möglich sind, um hier hinter die Kulissen zu sehen, ob es also eine philosophische Naturerkenntnis wirklich gibt. Sie wissen, daß die Geschichte der Wissenschaft vom Streit um diese Frage voll ist. Und es scheint in der

Tat, als ob das letzte Wort im Kampfe zwischen Demokrit und Platon, zwischen Newton und Goethe, zwischen Helmholtz und Schelling noch nicht gesprochen sei.

Daß nun die rein bloß erkenntnistheoretische Stellung der Philosophie auf die Dauer nicht befriedigt, diese Weisheit läuft ja schon in allen Gassen. Aber es sei noch ausdrücklich auf ein besonders markantes Symptom dafür hingewiesen: es ist das Problem des Lebens. Die Unfähigkeit jener kantisch orientierten Erkenntnistheorie, die Aufgabe der Biologie zu begründen und aufzuklären, ist zu offenkundig, um nicht äußerst nachdenklich zu stimmen. So vollendet die Logik der Mathematik und Physik heute ist, so kläglich sind ihre Erfolge bei der Biologie. Hier enthüllt sich irgendein Schaden, ein Mangel, der ganz tiefe Gründe hat und sich in jenem Dualismus der Wissenschaft, von dem wir sprachen, nur äußerlich offenbart.

Wir wenden uns jetzt zu unserer Aufgabe. Wir beginnen, indem wir an ein bestimmtes historisches Dokument einer Naturphilosophie anknüpfen, das älteste vielleicht, das wir besitzen, den Schöpfungsbericht der Bibel. Sie werden sehen, daß er die wichtigsten Probleme der Naturphilosophie alle enthält.

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.

Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht.

Und Gott sah, daß das Licht gut war. Da schied Gott das Licht von der Finsternis und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht.

Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

Und Gott sprach: Es werde eine Feste zwischen den Wassern, und die sei ein Unterschied zwischen den Wassern.

Da machte Gott die Feste und schied das Wasser unter der Feste von dem Wasser über der Feste. Und es geschah also.

Und Gott nannte die Feste Himmel. Da ward aus Abend und Morgen der andere Tag.“

Die Berechtigung, das erste Kapitel der Genesis als Naturphilosophie zu bezeichnen, erhellt nicht etwa daraus, daß hier Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen und dergleichen, also Naturgegenstände, behandelt werden, sondern daraus, daß sie, als ein Ganzes genommen, in Gegensatz gebracht sind zu etwas, was nicht Natur ist, nämlich zu Gott. Natur und Gott werden hier unterschieden, es gibt etwas, was nicht Natur ist und doch zu

jedem Einzelnen in ihr in Beziehung steht. Die Natur wird dadurch sogar erklärt, und *solche* Naturerklärung nennen wir Naturphilosophie. – In dem Augenblick, als der erste Satz dieses Gedankens von einer Tragweite sondergleichen niedergeschrieben war, da war er auch schon nicht mehr Gewißheit, sondern Problem. Alles einmal Niedergeschriebene, mit Worten Ausgesprochene, bedeutet Erkenntnis und somit etwas Bezweifelbares, etwas Problematisches. Und so ist denn auch menschliches Denken seitdem erfüllt vom Zweifel und vom Kampf um jenen ersten Satz. Ist Natur von Gott geschaffen, oder ist sie es nicht? Ist sie selbständig, oder ist sie es nicht?

Schon in dieser Frage liegt die ganze Geschichte von Naturwissenschaft und Naturphilosophie enthalten. Man kann dies durch historische Bemerkungen sehr leicht zeigen; durch Beispiele aus den Naturwissenschaften ist aber auch leicht zu zeigen, daß alles und jedes an dieser Frage hängt. Das ganze Gewicht eines jahrhundertelangen Kampfes zwischen Theologie und Naturwissenschaft, zwischen Religion und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen, zwischen menschlichem Bedürfnis und kritischem Denken lastet ja darauf. Die Wissenschaft des Mittelalters ist wesentlich Theologie, und sie geht schlechthin von Gott aus. Aus ihrem geistigen Zustand sind dann die neuzeitlichen Wissenschaften hervorgegangen.

Aber wir wollen eine geschichtliche Betrachtung jetzt nicht vornehmen, sondern nur dies beachten: eines ist jener theologischen oder theokosmischen Weltanschauung mit der modernen Naturwissenschaft gemeinsam, die ursprüngliche Frage: woher kommt die Welt, wohin geht sie, wodurch besteht sie? Und so verschieden die Antworten sind, so übereinstimmend ist doch die Frage: die Frage nach dem Ursprung, die Forderung des Erklärungstriebes, des Erkenntnisbedürfnisses. Und von hier aus müssen wir die Antithese der theologischen und der naturwissenschaftlichen Erklärung zu verstehen suchen. So muß die nächste Frage sein: was heißt denn eigentlich Schöpfung?

Damit wenden wir uns zurück zum Schreiber des Schöpfungsberichtes. Er bewegt sich keineswegs einförmig im Begriff des Schaffens; vielmehr führt er uns die göttliche Tätigkeit in einer nicht geringen Fülle von Zeitwörtern vor. Wir können zwei Gruppen von Tätigkeiten unterscheiden: bei der einen bleibt der Schöpfer bei sich selbst, bezieht sich auf sich selbst, bei der anderen wirkt er nach außen, auf die Welt, in die Welt hinaus. Zur ersten Gruppe gehört sein Schweben über den Wassern, oder daß „er sah, daß es gut war“. Zur zweiten rechnen wir die eigentlichen Schöpfungsakte, und hier sind drei Formen vorhanden: Gott *schuf*, Gott *sprach*, Gott *schied*. Diese müssen zuerst und im einzelnen betrachtet werden.

Wir finden als erstes den höchsten und allgemeinsten Begriff eines Hervorbringens in dem „Er schuf“. Hier ist nicht gesagt, wie er schuf, wir wissen weder, welche Beschaffenheit es ihm ermöglicht, Schöpfender zu sein, noch, wie er die Tätigkeit dazu anwendet. Wir erfahren nichts von Motiven, nichts von Mittel und Weg. Wir wissen auch gar nicht, ob er etwa auch als Nichtschaffender vorzustellen sei. Wir hören nur – „Im Anfang“.

Vers zwei bringt hier die erste Klärung: der Geist Gottes schwebt über den Wassern. Nicht Gott, nein, der Geist Gottes. Offenbar aber ist dies die erste Einleitung, die Voraussetzung für die nunmehr erst anhebende Schöpfung: daß er als Geist sich verhalte. Daß dem wirklich so ist, wird klar, als nun der erste Schöpfungsakt hervortritt; es heißt: „Und Gott *sprach*: es werde Licht. Und es ward Licht.“ Er schuf also durch ein Sprechen. Durch Sprechen, durch ein Wort, durch einen Befehl wird er zum Schöpfer; und ein Schöpfer ist er durch seine Geistigkeit: der Schöpfungsakt ist ein geistiges Schaffen und ein Befehlen.

Sie sehen, daß aus der Unbestimmtheit des „Er schuf“ nun schon ein recht Bestimmtes geworden ist; in gar nicht mißzuverstehender Klarheit ist die Schöpfung als geistiges Produzieren in Befehlen gekennzeichnet und damit von anderen möglichen Arten des Hervorbringens unterschieden. Wir wollen einige solche Arten nennen, um diese Besonderheit göttlichen und nicht-göttlichen Hervorbringens zu erläutern.

Innerweltliche, nicht-göttliche Arten der Hervorbringung sind z.B. folgende: in den Kreisen der Planeten sind wirkende Kräfte – Anziehung der Sonne und Zentrifugalkraft des Planeten – Ursache einer elliptischen Bewegung. Wir haben hier Ursache und Wirkung, wir haben *Kausalität*; hier ist kein Geist, der befiehlt. In der bewußten Tätigkeit eines Menschen haben wir *Motive*, Willen und daraus folgende Bewegung, ein Handeln; im Schöpfungsakt hören wir nichts von Motiven, Gründen, noch von Organen der Ausführung, etwa den Bewegungen unseres Körpers entsprechend. Wir können nicht sagen: es werde Licht; oder wir können es sagen, aber es wird nicht Licht. In der Wissenschaft der *Logik* hören wir von Beweisen, von Gründen und von Folgen, von notwendigen Verhältnissen eines Hervorgehens der Schlußsätze; in der Schöpfung ist keine logische Begründung noch Folgerung, sondern es heißt einfach: Gott schuf, Gott sprach, und es ward.

So zeigt sich, daß eine völlige Unvergleichbarkeit des Schöpfungsaktes von aller innerweltlichen Art des Werdens, Bewirkens, Hervorgehens besteht. Wir haben drei hauptsächliche innerweltliche Werdensarten berührt: die Form der Kausalität, die Form motivierten willkürlichen

Handelns und die Form logischer Folge. Die Schöpfungsakte aber sind nicht von dieser Form, denn sie stellen *keine Ketten* her. Die innerweltlichen Werdensformen aber sind Abhängigkeiten, Bedingtheiten, sie stellen ein A an ein B, und zwar in unlösbarer Weise. Das göttliche Schaffen aber ist nicht eine Form des Bedingens, schafft keine solche Kette, ist unbedingt, ist ein freier *Anfang*. Hier liegt die Wurzel jener Logoslehre, die sich im Eingang des Evangeliums Johannis findet, und auf deren Grund sich später die Verschmelzung der *griechischen* Philosophie mit dem *christlichen* Denken vollzog. Aus ihr wächst die Philosophie der Trinität, die Dreieinigkeitslehre, hervor; auf ihr ruhen die Grundformen auch wieder des nachkantisch-idealistischen Denkens, das seine Krönung in den Systemen Hegels und Schellings fand.

Nun finden wir aber noch jene dritte Form der Schöpfung vor: „Er schied.“ Sie ist beim ersten Akte noch nicht genannt, das Licht wird frei geschaffen, ohne Nebenwirkung. Das Scheiden ist für den Vorgang der Schöpfung selbst noch nicht wesentlich. Aber trotzdem ist es nicht minder fundamental bedeutungsvoll; denn es gibt den ersten Hinweis auf das Ergebnis der Schöpfung, das Geschaffene. Der Begriff des Scheidens weist nicht rückwärts auf Gott, er weist von ihm weg, auf die Welt, erhellt nicht das Wesen des Schöpfers, sondern das der Schöpfung. Das Scheiden wiederholt sich an jedem folgenden Schöpfungstage: jedes Tagewerk bringt zwei Dinge hervor, die im Gegensatz zueinanderstehen. Es sei nur daran erinnert, daß die orientalischen Religionen das duale Prinzip als ursprüngliches vielfach besitzen und daß der jüdische Monotheismus diesen Dualismus eben dadurch überwindet, daß er das doppelte Prinzip als ein diesseitiges, von Gott erst geschaffenes darstellt. – Da wir hier nicht Theologie, sondern Naturphilosophie zu treiben uns vorgesetzt haben, so ist dieser dritte Begriff vielleicht inhaltlich von dem größten Interesse für uns.

Wir sahen, daß im Gegensatz zu allem innerweltlichen Geschehen das Geschehnis der Schöpfung ein *unbedingtes, unabhängiges, absolutes* ist. Dies sind lauter negative Ausdrucksweisen, und Sie haben wohl schon bemerkt, daß wir etwas so recht Positives dadurch nicht erfahren konnten. Nun hören wir, daß das göttliche Schaffen nicht nur Schaffen, sondern auch ein Scheiden ist. Mit *trennender* Gebärde greift der Schöpfer ins Weltall; er schafft und spaltet und teilt, was vorher Eines war, in ein Zwei: er schied vom Lichte die Finsternis. Und damit entsteht *unsere* Welt, nämlich eine Welt der Geschiedenheiten, der Gegensätze, der Polaritäten, der Negationen. Und auch damit lernen wir etwas, was uns weiterhin unablässig wird beschäftigen müssen: es ist das Urphänomen der

Gegensätzlichkeit in der Welt und im besonderen der Natur. Muß ich daran erinnern, daß der Aufbau der Materie von keiner Physik anders als durch einander entgegengesetzte Kräfte jemals erfolgen konnte? Daß gerade die allerletzten Atommodelle den elektropositiven Kern von dessen negativen Trabanten umkreist sein lassen? Oder daß das Leben nur als ein Kampf mit dem Tode, die Erkenntnis nur als der Unterschied zwischen wahr und falsch definiert werden kann? So hat auch Spinoza richtig bemerkt, daß jede Definition eine Negation sei. Das ist in der Tat unsere Welt, und sie ist so, weil – wie der Schöpfungsbericht sagt – „Er schied“. In der Sprache der Philosophie haben wir also hier das Problem der *Negation* entdeckt, als Urphänomen der Wissenschaft und damit der Natur, als Urphänomen der Natur und damit der Wissenschaft.

Es kann fürs erste darauf verzichtet werden, die Bedeutung dieser Negativität genauer zu bestimmen. Wir haben, das genügt, die Grundbegriffe kennengelernt, auf denen die Naturphilosophie ruht.

Als erster und vornehmster tritt uns der Schöpfungsbegriff entgegen, er ist gleichsam das Ei, aus dem sich alles Folgende entwickeln muß. Er ist der Urbestand unserer Erkenntnis, er besagt, daß die Welt das, was sie ist, nicht durch sich selbst, sondern durch Gott ist. Es ist aber, wie es sich jetzt zeigt, nicht richtig, von einem Unterschied zwischen Gott und der Welt zu sprechen. Denn Gott allein scheidet, indem er sein Schöpfungswerk vollzieht. Unterscheidungen, d.h. Negation und Position von Prädikaten, sind daher nur am Geschaffenen möglich, nicht am Schöpfer selbst, an dem nichts Negierbares sein kann. Er selbst, der Urheber *aller* Unterschiede, kann nicht selbst ein Unterschiedener sein. Damit haben Sie den wesentlichen Sinn des Gottesbegriffes, welcher der ganzen abendländischen Wissenschaft zugrunde liegt. Sie werden diese nie ganz verstehen, wenn Sie sie nicht, sei es als Einfügung, sei es als Auflehnung (Luzifers) gegen den Gedanken, daß es einen Gott-Schöpfer gibt, verstehen. Die Größe und die Folge dieses Konfliktes ist die Größe und die Konsequenz eben dieser abendländischen Wissenschaft.

Untrennbar von dieser Grundvorstellung ist aber die nähere Bestimmung des Schöpfungsaktes als eines Schaffens aus dem Geiste durch das Wort, durch den Befehl: „Es werde.“ Gerade für den Gang der Naturerkenntnis kann entscheidend werden, daß der Schöpfungsakt in einer Weise erfolgt, welche von den innerweltlichen Naturakten sich fundamental unterscheidet: der Schöpfungsakt schafft ein Naturgeschehen, ist nicht selbst ein Naturgeschehen. Naturgeschehen wird dadurch etwas Besonderes, nämlich aus Geist Erschaffenes, nicht selbst Geistiges: Natur ist an sich ungeistig.

Vielleicht ist dies in den fünf ersten Versen noch nicht deutlich, aber der zweite Schöpfungstag läßt darüber keinen Zweifel mehr.

Unsere erste Stunde hat uns mithin zunächst auf das Schöpfungsproblem als das erste der Naturphilosophie geführt, und die erste Antithese, die uns begegnete, war die einer erschaffenen und einer selbständig gedachten Welt, einer Welt mit Gott und einer Welt ohne Gott. Jede dieser beiden Anschauungen führt auf ein selbständiges wissenschaftliches System mit einer großen Zahl geschichtlicher Lehrgebäude. Die erste auf das der christlichen Philosophie und den von ihr weithin abhängigen deutschen Idealismus, die zweite auf die Systeme, die nicht mit einem Gottschöpfer rechnen und zu denen auch die sogenannten modernen Naturwissenschaften gehören.

Um dies näher zu verstehen, mußten wir auf einige Grundbegriffe der beiden Systemgruppen etwas näher eingehen, und wir fanden da auf der einen Seite den Gedanken einer Schöpfung der Natur aus dem Geiste Gottes durch das „Er schuf“, durch das „Er sprach“ und durch das „Er schied“. Wir fanden so die Elemente der Lehre vom Absoluten, der Logoslehre, und den Ursprung der Dialektik. Und wir fanden auf der anderen Seite jene Philosophien einer ungöttlichen oder gottlosen Wissenschaft, insbesondere die Entwicklungs- und Erhaltungsgesetze, und die Begriffe innerweltlich-natürlichen Geschehens: der Kausalität, der motivierten Handlung und der logischen Konsequenz. So ist gleich jetzt eine gewaltige Spannung zwischen den Grundmotiven des Denkens entstanden, und wir werden in der nächsten Stunde zu untersuchen haben, was aus dieser Spannung weiterhin werden wird.

Vielleicht wird jemand von Ihnen es nicht recht finden, daß wir hier den Schöpfungsbericht als Naturphilosophie behandelt haben. Er wird vielleicht sagen, daß dies ein Mythos, keine Philosophie, eine Dichtung, keine Wissenschaft sei. – Soviel mir bekannt ist, war es zu der Zeit, als dieser Bericht verfaßt wurde, noch nicht üblich, verschiedene Professoren für Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Wissenschaft anzustellen. Vielleicht ist es ein Fortschritt, daß wir die Gebiete heute nicht durcheinanderbringen. Vielleicht ist es aber auch ganz nützlich, sich zu erinnern, daß der einzelne Mensch immer doch nur eine Einheit ist, und daß es seine Schattenseiten hat, die Distinktionen zu weit zu treiben. Mir scheint, diese Genesis hatte den Vorteil, einfach zu sein und dabei Wichtiges kurz zu sagen. Darum möchte ich auch weiterhin an sie anknüpfen.

II „... Himmel und Erde“

Unsere ersten Betrachtungen waren eigentlich etwas ergebnislos. Sie gaben keine Lösung, sondern sie ließen vielmehr eine Spannung entstehen, die Spannung zwischen einer Welt mit Gott und einer Welt ohne Gott, zwischen einer geschaffenen Welt und einer von selbst entstandenen und von selbst bestehenden Welt. Wir wollen das Philosophieren ja nicht mit dem Zweifel beginnen – aber wir sind nun irgendwie in einen Zweifel, in eine Alternative hineingeraten, jedenfalls in Schwierigkeiten. Wie kam das?

Sie werden mir sagen: weil du mit dem Moses angefangen hast, weil du einen Schöpfungsbegriff so aufgestellt hast, daß er mit dem Naturbegriff, den wir haben, zusammenstoßen mußte. Aber darin lag doch eigentlich gar nichts Zwingendes. Man kann ja den Schöpfungsbegriff so konstruieren, man kann ihn ebenso gut vielleicht anders aufstellen, so daß er nicht kollidiert, oder man braucht ihn überhaupt nicht aufzustellen; er ist ja nur ein Begriff, aber keine Tatsache. Denn daß die Schöpfung der Welt durch Gott keine Tatsache ist, die wir feststellen können, das scheint ja wohl selbstverständlich. – Für einen bibelgläubigen Menschen wäre hier ein Konflikt unabwendbar. Doch was kann die Wissenschaft dafür; dem Manne kann nicht geholfen werden. – Aber in Wahrheit liegen die Dinge ja überhaupt wohl ganz anders. Es sind die Ziele der Wissenschaft gar nicht so hochfliegend, daß sie den Ursprung und den Fortbestand der Welt erklären will. So weitreichende Ziele überläßt sie gerne dem Glauben und hält sich an die Dinge, die man wissen kann, die man erforschen kann. Sie will nur erfahren, wie die Natur aussieht, nicht, woher sie kommt, noch wohin sie geht, und auch nicht, was ihr zugrunde liegt. Ihr Feld sind Tatsachen, nicht Möglichkeiten und Vermutungen, und eine andere Gewähr für ihre Erkenntnisse als die der Tatsächlichkeit kennt sie nicht. Die ganze kaum zu glaubende Oberflächlichkeit derartiger Deduktionen wird man um so unverständlicher finden, wenn man bedenkt, daß wohl zwei bis drei wissenschaftliche Generationen diese Art Weisheit sogar als ihren geistigen Besitz zu preisen sich berechtigt geglaubt haben. Es ist hier nicht unseres Amtes, zu untersuchen, wie weit dies von Kant verschuldet ist, durch

Fahrlässigkeit gewiß mehr als durch den Kernpunkt seiner Lehre, die in Wahrheit ganz und gar andere Konsequenzen nach sich zieht.

Hier liegt ein Schwamm und Kreide. Sie sehen es, und was Sie ersehen, sagen Sie, ist eine Tatsache. Sie sagen, das kann man wissen, denn man sieht es ja. Nun schreibe ich mit der Kreide ein Wort an die Tafel („Gott“). Und nun lösche ich es mit dem Schwamme wieder aus. Es ist nicht mehr. Auch das ist eine Tatsache, die man sehen und folglich wissen kann. Wir haben also eine Naturbeobachtung gemacht und wollen sie jetzt analysieren. Hier stand vor einem Augenblicke „Gott“ – jetzt aber nicht mehr. Also war vorher Gott und jetzt ist er nicht mehr – der Schwamm hat ihn ausgelöscht, also gibt es jetzt keinen Gott mehr. Hier ist Ursache und Wirkung; der Schwamm – die Ursache – hat „Gott“ vernichtet. Nun sagen Sie also: das ist völliger Unsinn. Warum ist es Unsinn? Weil, werden Sie sagen, das Wort, welches Gott bedeutet, und Gott selbst nicht dasselbe sind. Die Tatsache also, daß das Wort, welches Gott bedeutet, hier geschrieben stand, beweist noch nicht, daß Gott ist, und wenn die Schrift aufhört zu sein, so beweist dies nicht, daß er aufhört zu sein. Denn die Bedeutung, so sagen Sie, bleibt bestehen, auch wenn die Schrift gelöscht ist. Sie bleibt *bestehen*, sagen Sie. Also scheint es doch Dinge zu geben, die man nicht sehen kann und die doch vorhanden sind, und Sie selbst haben etwas Derartiges entdeckt: es war die Bedeutung eines Wortes. Ja, das ist noch nicht das Merkwürdigste, daß es überhaupt so etwas wie eine unsichtbare Wirklichkeit gibt. Denn optisch sichtbar ist ja auch unser seelisches Dasein nicht. Viel sonderbarer ist: daß etwas Sinnlich-Sichtbares etwas bedeuten kann, sei es etwas Sinnliches oder etwas Unsinnliches, sei es sichtbar oder unsichtbar. Was Sie also soeben entdeckt haben, ist die Tatsache, daß Sinnlich-Sichtbares etwas *bedeuten* kann. Sie selbst haben nicht umhin gekonnt, dies aus dem Beispiel an der Tafel zu erschließen.

Nun möchte ich Sie erinnern, daß Sie vorhin vielleicht meinten, man könne den Begriff eines schöpfenden Gottes ruhig bilden, ihm brauchte ja in der Wirklichkeit nichts Tatsächliches zu entsprechen. Ebenso wie auch Kant ja sagte, daß aus dem Begriffe von einhundert Talern noch nicht folge, daß ich sie in der Tasche habe. Mittlerweile ist uns etwas sehr Eigentümliches begegnet: nämlich, daß aus einer Tatsache – nämlich der, daß hier das Wort Gott geschrieben stand – die völlige Gleichgültigkeit, Bedeutungslosigkeit dieser Tatsache für den Begriff hervorging.

Also ebensowenig, als der Begriff eines Schöpfers etwas über das Dasein eines Schöpfers sagt, ebensowenig sagt das Dasein des geschriebenen Wortes „Gott“ etwas über seine Bedeutung, seinen Begriff.

Diejenigen von Ihnen, welche sich schon mit Philosophie beschäftigt haben, wissen, daß diese Thesen Kants Idealismus aussprechen. Vorgreifend muß ich bemerken, daß beide Thesen nur bedingt, nicht unbedingt richtig sind, und daß alle die Begriffe, mit denen wir hier operieren, wie Tatsache, Begriff, Wissen usw., später eine völlige Auflösung erfahren müssen. Im gegenwärtigen Augenblick aber würden unsere Voraussetzungen nicht zu dieser Aufgabe hinreichen.

Was wir hier also lernen, ist, daß man einerseits Begriffe aufstellen kann, ohne daß dadurch irgend etwas über die Wirklichkeit ausgesagt ist. Man kann den Begriff von dreihundert Talern aufstellen, aber man hat sie darum doch noch nicht in der Tasche. Hier entscheidet doch nur die sinnlich-greifbare Tatsache. Aber andererseits gibt es Tatsachen, deren Tatsächlichkeit, sinnliche Vorhandenheit gänzlich gleichgültig ist für ihre Bedeutung, für den Sinn, den sie haben; ob $2 \times 2 = 4$ ist, darüber entscheidet die sinnliche Tatsache, ob $2 \times 2 = 4$ mit Tinte oder Kreide geschrieben steht, gar nicht, und ebenso ist es für die Fragen, ob Gott sei oder nicht sei, höchst einerlei, ob das Wort, welches Gott bedeutet, an der Tafel steht oder nicht. Wenn Sie aber mit mir darin einig sind, dann haben Sie auch zugegeben, daß es zwei ganz verschiedene Garantien einer Erkenntnis gibt: eine erste, bei der die sinnliche Tatsächlichkeit entscheidet, eine zweite, in der die sinnliche Tatsächlichkeit nicht entscheidet, sondern gleichgültig ist. Zuerst hieß es: Tatsachen entscheiden, und dann hieß es: Tatsachen entscheiden nicht. Sie werden zugeben: darin liegt zunächst ein völliger Widerspruch. Man kann die erste Ansicht als Empirismus oder Positivismus, die zweite als Apriorismus oder auch Idealismus einmal bezeichnen. Ehe wir uns näher mit diesen beiden Möglichkeiten beschäftigen, sei aber vorgreifend bemerkt, daß sie eine endgültige Stellungnahme der Philosophie beide nicht bedeuten. Vielleicht ist es doch nützlich, diese Andeutung mit einem möglichst einfachen Beispiel nun doch ganz kurz zu erläutern. Im Sinne des Idealismus ist sinnlich gegebene Natur also nur gleichsam eine Schrift, die etwas bedeutet, sie wird zu einem Symbol, sie ist Ausdruck für etwas. Aber was heißt denn das eigentlich im Grunde, dies Bedeuten? Ist sie das, was sie bedeutet? Doch offenbar nicht. Beweist sie die Existenz dessen, was sie bedeutet? Auch dieses nicht. Was ist denn ein Symbol? Doch offenbar nur ein Zeichen für etwas, was man selbst doch nicht besitzt, ein Hinweis, ein bloßes Surrogat, das Uneigentliche. Es liegt also etwas ganz

Unbefriedigendes darin, bloß das Zeichen und nicht die Sache selbst zu besitzen. Man hat das, was hier vorliegt, auch so ausgedrückt: eine solche Stellung zu den Dingen ist bloß subjektiv, nicht objektiv. Aus dieser Unbefriedigung heraus tut denn das Denken auch den letzten Schritt: es sucht das Zeichen mit dem, was es bedeutet, wieder zu vereinigen, es schafft die Einheit zwischen dem Symbol und dem Wirklichen selbst und erreicht hier erst seine Vollendung. Auf dieser Stufe ist unsere Stellung zur Natur eine ganz neue, die beiden vorhergehenden völlig Lügen strafende und überwindende. Hier heißt es nicht mehr: dies bedeutet, sondern vielmehr: dies *ist*. Das sinnliche „Dieses“ und das, was dies „Dieses“ bedeutet, sind jetzt identisch geworden, und was so vor Ihnen entstanden ist, ist die sogenannte Identitätsphilosophie, die das Subjekt und das Objekt in sich vereinigt zeigt. Wir können uns den Gedanken der Identitätsphilosophie hier schwerlich in kurzen Worten begreiflich machen, aber Sie alle kennen eine Lehre oder einen Vorgang, durch den Sie das Prinzip der Identitätsphilosophie sofort begreifen werden, es ist das, was die Kirche die *Hostie* nennt. In dem Augenblick, da der Priester sagt „dies ist mein Leib“, in dem Augenblick wird das sinnliche „Dieses“ mit Gott identisch, in diesem Augenblick wird das sinnliche Diesseits der Welt mit dem, was die Welt bedeutet, nämlich mit Gott, identisch. Es ist kein historischer Zufall, daß gerade an der Schwelle zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken der Streit zwischen Luther und Zwingli steht, der Kampf des „Dies ist“ mit dem „Dies bedeutet“ des modernen Idealismus. Sie werden erst viel später sehen, daß gerade der harmlose, von Erkenntnistheorie nicht berührte Forscher es ist, welcher nie sagt „dies bedeutet“, sondern stets „dies ist“, und daß dieser sogenannte naive Empirist gerade dem Identitätsprinzip, wie es die Hostie enthält, folgt. Doch um dies ganz einzusehen, müssen Sie, die Sie alle erkenntnistheoretisch präokkupiert, ja präformiert sind, erst verschlungene Wege gehen. Aber ohne Zweifel gibt es für ein gegenwärtiges naturwissenschaftliches Denken keine stärkere Umdrehung, keinen stärkeren Affront, nichts Anstößigeres als diese Identifizierung des sinnlich Vorhandenen mit seinem geistigen Inhalt. Das Mysterium der Theologie ist für sie das Unmögliche des Unmöglichen, das alle Vernunft auf den Kopf Stellende. Durch nichts läßt sich ihr Standpunkt schärfer bestimmen als durch diesen Vergleich mit den Sakramenten. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß eben dieser Geist gegenwärtiger Naturwissenschaft ganz und gar nicht der des sogenannten naiven Realismus ist, der sagt: dies ist, sondern durchaus der *erkenntnisbewußte* ist, der nur sagen will: dies bedeutet.

Dadurch, daß wir nicht bei den allgemeinen Erörterungen stehen bleiben, sondern uns einem ganz bestimmten, einzelnen Naturphänomen zuwandten, nämlich einem an die Tafel geschriebenen Worte, ist uns nun ein ganz neuer, gähnender Spalt unserer Welt offenbar geworden, die Kluft, auf deren einer Seite die Tatsache der Wahrnehmung, auf deren anderer der Sinn dieser Tatsache steht. Man kann dies auch so ausdrücken, daß diese Tatsache zweier ganz verschiedener Auffassungen fähig war, nämlich einmal als eine kleine Menge von durch Adhäsion dem Holze anhaftender Kreide, und ein andermal als Zeichen für etwas nicht Wahrnehmbares, nämlich für Gott. – Ich will gar nicht die Frage aufwerfen, ob eine Naturwissenschaft denkbar ist, welche das Zustandekommen gerade dieser Kreidemenge in dieser Form zu erklären vermöchte. Ich weiß zwar, was ich davon denke, aber ich weiß, daß wir uns darüber heute nicht einigen würden. – Sondern es kommt darauf an, daß wir hier am Einzelobjekt eine Zweiheit möglicher Betrachtung, möglicher Erklärung fanden.

Wir werden uns diese Zweiheit am besten klarmachen, wenn wir uns klarmachen, wie aus dem einfachen Hinnehmen der Dinge einerseits ein „Das ist“ und andererseits ein „Das bedeutet“ hervorgeht. Jenes „Das ist“ haftet realistisch an der sinnlichen Gegenwart, und dieses „Das bedeutet“ läßt sie zugunsten eines eigentlichen, dahinter liegenden Wesens wieder fallen. Wir erwähnten schon, daß man dieses Wesen schlechthin als Geist bezeichnet, und so hat die Formel „Das bedeutet“ die Wirkung, daß die Welt in ein sinnlich uns gegebenes Symbol und in einen dahinterliegenden Geist zerfällt. Das heißt, sie zerfällt in sinnliche und geistige Welt: in Natur und Geist. An die Stelle unserer ersten Antithese von Gott und Welt tritt jetzt eine neue, die von Natur und Geist. Und die Natur entsteht so in der Form einer Entgeistigung der Welt, einer Trennung des Sinnlichen vom Geistigen. So erhalten wir denn eine erste nähere Bestimmung der Natur darin, daß sie der ungeistige, der sinnliche Teil der Welt sei. – Die Behauptung einer Welt ohne Gott heißen wir Atheismus, die Behauptung einer Welt ohne Geist Materialismus. Und so steht denn in der ersten Entsetzung des Materialismus auch die erste Entsetzung der Naturwissenschaften vor uns. Und gleich in ihrer ersten und bekannten Gestalt findet diese Wissenschaft durch Leukipp und Demokrit die entscheidenden Eigenschaften der geistlosen Natur, die Sätze, die sich bis heute als fundamentale der Naturwissenschaft erhalten haben: die Notwendigkeit und Gesetzlichkeit der im Raume sich bewegenden Atome. Das Weltbild des griechischen Materialismus besitzt den Raum, also die Sinnlichkeit, das notwendige Geschehen im Raum, also die Unfreiheit, den Zufall, also die Geistlosigkeit

des Naturbildes, genau wie unsere Physik. Daß diese unsere Physik den Geist in der Natur nicht duldet, vielmehr eine unablässige Bewegung auf das völlig geistlose Geschehen hin ist, das ließe sich an Hunderten von Beispielen zeigen. Ganz wie bei den Alten wird die Welt durch *Zufall* regiert, und in letzter Linie nur durch Zufall.

Die Entstehung der modernen Naturwissenschaften ist ein beständiges Ringen um solche Reinheit des Naturbildes von allem Geist; dieser Gedanke, daß Natur nicht geistig sei, sondern das Geistige nur bedeute, treibt von Stufe zu Stufe zu immer völligerer Lösung vom Geist, und jener Bedeutungsgedanke des Idealismus wird zur Arena, auf der der moderne Naturbegriff ausgefochten wird. Im Begriff eines Naturmechanismus vollendet sich dieser Prozeß der Entgeistigung, und Sie sahen schon, wie dieser Krönung des ganzen Gedankens auch schon die ersten Symptome seines Zerfalles sich anheften. Denn in jener Zufallstheorie beginnt diese Wissenschaft bereits absurd zu werden. Denn die Folgen jener Annahme, die Natur sei ein Mechanismus, sind ja doch der Ursprung von Absurditäten wie der, daß das Leben ein Mechanismus sei; Absurditäten, die dann zu gleich unmöglichen Korrekturen, wie der des Vitalismus, führen, von denen später die Rede sein wird. Je mehr sich diese Wissenschaft in diese Richtung des Denkens einbohrt, um so blinder wird sie für die Tatsachen der Natur, welche etwas bedeuten, welche – wie wir es ausdrückten – auf Geistiges hinweisen, etwa auf die Lebenserscheinungen, die ästhetischen, logischen oder sittlichen Ordnungen in der Natur. Sie alle existieren nicht mehr für diese Wissenschaft, sind nicht mehr Gegenstand ihrer Erkenntnis. Daß ein an die Tafel geschriebenes Wort etwas bedeute, das will und kann sie nun gar nicht mehr beachten, obwohl sie doch nicht leugnen kann, daß jenes Häufchen Kreide in der Natur Teil der Natur ist, so gut wie ein anderes Molekül kohlenaurer Kalk auch.

So kommt es denn zu einer Spaltung der Erkenntnis, es entsteht jetzt plötzlich die Idee, daß es noch andere Wissenschaften gibt. Diese soll das Geistige etwas angehen, sie sollen es erkennen und erklären. Es gibt nun plötzlich statt einer Welt zwei Welten, die Naturwelt und die Geisteswelt. Aber hierin liegt doch eine völlige Verkennung und Verschiebung des eigentlichen, ursprünglichen Sachverhaltes, der nicht der war, daß es zwei Wirklichkeiten gibt, sondern der, daß das sinnliche Dieses nur etwas bedeutet. Es gibt gar nicht eine Naturwelt und obendrein eine Geisteswelt, wie uns die akademische Disziplinierung glauben machen will, sondern es gibt nur ein Sein und eine Bedeutung dieses Seins. Auch die Behauptung, daß Naturwissenschaft nur eine andere Art oder Methode sei, das Sein zu

erkennen, als die Geistes- oder Kulturwissenschaft, vergißt ja völlig, daß sie dergleichen nie will und nie gewollt hat. Vielmehr ist für ihren Weg etwas ganz anderes entscheidend, nämlich eben der des Zurückstrebens vom Sein der Dinge zu ihrem bloßen Sein. Sie verfolgt mit Leidenschaft alles bloß Erdachte, Vermutete, Geahnte, Erschlossene, und nichts ist bezeichnender für diese ihre Gesinnung als ihre Unterscheidung zwischen Hypothese und Erfahrung. Es ist eine bekannte – auf dem augenblicklichen Niveau unserer Darlegung nicht weiter zu verstehende – Anschauung, daß gewisse und gerade entscheidend wichtige Erkenntnisse der Naturwissenschaften zuerst als Theorie und dann erst als Entdeckung auftreten. So besitzt schon Demokrit die Theorie einer diskreten Materie, d.h. der einzelnen, räumlich getrennten Teilchen, der Atome. Aber ein *gewisser* Inhalt der Erkenntnis wurde diese Theorie vor einigen Jahren erst, als es gelang, die Wirkung jedes solchen Einzelteilchens auf der photographischen Platte zu *sehen*. Unendlich bedeutungsvoll! Und ebenso hatten Kant und andere den Gedanken der Erhaltung der Energie, der Erhaltung der Substanz fast klar ausgesprochen. Aber Joule und Robert Mayer waren es, welche das mechanische Äquivalent der Wärme *gemessen* und als konstant gefunden haben. Der tiefste Grund für jene Entgeistigung der Welt ist eben dieser: daß Erkenntnis nicht die Welt als einen bloßen Hinweis, als ein bloßes Signal, sondern als das Wirkliche selbst besitzen möchte. Sie haftet mit unerschütterlicher Hartnäckigkeit an der erlebbaren und empfindbaren Tatsache, und ihr ganzes Gewissen ist das Gewissen der sinnlichen Tatsachen. Jenes ganze Blindwerden für die Geistigkeit ist nichts anderes als die Konsequenz dieses ihres Wahrheitsgewissens; und ihr ungeheures Mißtrauen gegen alle geistigen Inhalte des Lebens rührt von ihrer Pedanterie der Tatsachen her.

Nirgends kommt die Größe und das Schicksal dieser Gesinnung reiner zum Ausdruck als in Kant, wenn er aus Gewissenhaftigkeit die Erkenntnis auf Erfahrung einschränkt. Es ist eine wahre Tragik des protestantischen Geisteslebens geworden, daß es durch den Mund Kants aus Gewissenhaftigkeit beweisen ließ, daß man das Dasein Gottes nicht beweisen, ihn also auch nicht eigentlich erkennen könne. Kant steht mit dieser Peinlichkeit des logischen Gewissens auf den Schultern Galileis wie Luthers und zerstört den letzten Rest des Erbes theokratischer Wissenschaft. Was er dafür eintauscht, ist nicht weniger und nicht mehr als eben die völlige Befreiung eines Wahrheitsgewissens, wie es die Wissenschaft bis dahin nicht gekannt hatte. Und jetzt erst entsteht Wissenschaft im eminenten Sinne, jetzt wird sie, wie man sagte, kritische Wissenschaft.

Bedenken Sie aber dies, so werden Sie den Atheismus der Naturwissenschaften anders, schwerer, tragischer und folgenreicher empfinden als jene höchst oberflächliche Einteilung der Menschen in eine linke Hälfte, die weiß, und eine rechte, die glaubt, scheinen läßt. Denn die linke weiß, was die rechte tut. Sie weiß, daß solcher angeblicher Glaube nichts Sicheres ist. Und der Glaube fühlt, daß ihn ein logisch und empirisch begründetes Wissen bedrängt und anfight. Bedürfnisse des Gemütes lassen sich durch einen Waldspaziergang am Sonntag wohl befriedigen. Aber hier ist nicht die Rede von Bedürfnissen des sogenannten Gemütes, sondern hier ist die Rede davon, daß in der Tat *nur* eine atheistische Wissenschaft vor dem Forum der Gewissenhaftigkeit Bestand hat, die uns im Laboratorium ehrlichstes Gesetz ist. Denn wo kommt die Wissenschaft hin, welche zuläßt, daß ein Gott zwischen unsere Experimente fährt, welche ein abweichendes Experiment als gottbefohlen hinnimmt? Wo aber kommt der religiöse Mensch hin, der in dem Augenblick, da er sein Laboratorium betritt, mit Hut und Stock auch seinen Gott an den Nagel hängt?

Hier also bleibt ein Achselzucken, ein non liquet. Es ist aber das Adelsrecht der Philosophie, nicht die Achseln zu zucken, sondern die Konsequenzen zu ziehen, die sie ziehen muß, koste es da, was es wolle. Die Paradoxa und die Absurditäten der Philosophie sind in Wahrheit die Zeichen ihres aristokratischen Mutes und Hochmutes, der unter Verachtung der *Communis opinio* notwendige Folgen zieht. Die notwendige Folgerung nun, die wir hier zu ziehen haben, ist die, daß der Atheismus der Erfahrungswissenschaften eine von ihrem Wahrheitsgewissen diktierte Pflicht ist; daß diese Wissenschaft in ihrem Bereich Gott leugne, ist die Form, welche die Wahrhaftigkeit in dieser Wissenschaft besitzt. Als Empirismus opfert sie einem Wahrheitsgesetz, welches ihr höher steht als ein Schöpfergott, den man aus seinen Taten nur ungewiß erkennen kann; sie opfert, wenn Sie wollen, in diesem Wahrheitsgesetz einen schlechthin unbekannten Gott, von dem sie schlechthin nichts weiß – also auch nicht, ob er existiert. So wird in diesem Wahrheitsgesetz die Entgottung der Welt, die gottlose Natur, als eine geistige Notwendigkeit erkannt, durch die jeder, der wissenschaftlich erkennen will, einmal hindurch muß.

Kaum braucht betont zu werden, daß, was hier von der Entgottung der Natur gesagt ist, auch für ihre Entgeistigung gilt. Denn wenn Sie sich an unseren Ausgangspunkt (das an die Tafel geschriebene Wort) entsinnen, so war ja das Zwingende unseres Gedankenganges aus der Bedeutsamkeit einer sinnlichen Tatsache entsprungen. Was für das Wort „Gott“ gilt, gilt auch für jede andere beliebige Bedeutsamkeit, d.h. jede beliebige andere Geistigkeit.

Sie werden verstehen, wie das Thema der ersten Stunde, die Entgottung der Welt, das Thema der heutigen Stunde, die Entgeistigung der Natur, unmittelbar aus sich hervorgehen läßt: die Entgeistigung ist nur die Folge der Entgottung. Darin eröffnet sich dann auch ein Verständnis für die Definition: Gott ist Geist, jene Definition, welche jeden Pantheismus völlig ausschließt. Sie macht verständlich, warum in unseren Wissenschaften die Entgottung von der wir das erstemal sprachen, nun auch die Entgeistigung nach sich ziehen mußte.

Aber in einer Beziehung konnten wir heute erheblich weiter gehen: wir haben die Notwendigkeit dieses Prozesses als durch eine neue Form eines Wahrheitsgewissens bedingt eingesehen, nämlich das, was wir das Gewissen der Tatsachen der Erfahrung nennen konnten. Es scheint, daß damit jener mosaische Schöpfergott ins Wanken kam. Wir haben dafür eine andere Unterwerfung eingetauscht, die unter jenes empirische Gewissen. In ihr lebt ja nunmehr eine Hierarchie der Wissenschaft sofort wieder auf; aber eben nur unter der Voraussetzung einer entgotteten Natur. Denn, wir wiederholen es, dieser durch Gewissenhaftigkeit gebotene Weg der Wissenschaft muß, um jenem unbekannten Gott dienen zu können, ihn nicht ins Bekannte setzen, muß ihn aus dem Kreise des Erkennbaren schlechthin ausschließen. Schon früh hat das Denken diesen seinen unvermeidlichen Weg erkannt; schon früh in unserer Zeitrechnung wird der mosaische Schöpfergott entthront, wird zum Demiurgen, ja zum Teufel. So wurde unser weltlich-wissenschaftliches Erkennen als der Abfall Luzifers von einem neuen, wahren Gott begriffen, und was hier geschah, war im Grunde nichts anderes als der mit Kant und den modernen Wissenschaften kulminierende Vorgang der Entgottung und Entgeistigung der Natur. Die entgeistigte Natur ist so, wie Sie sehen, das Korrelat, der unvermeidliche Schatten eines als Geist gedachten Gottes, formal betrachtet: seine Ergänzung. Ganz andere Wege geht das Griechentum, ganz andere Spinoza, ganz andere der Pantheismus Goethes, ganz andere eine auf einen natürlich gedachten, nicht als Geist erkannten Gott begründete Naturphilosophie. Dies näher zu verstehen, wird uns die Betrachtung des dritten Schöpfungstages hinreichenden Anlaß geben. Hier werden wir diese ganz und gar geistig gebliebene Natur sehen, jene Natur, von der es z.B. bei Goethe heißt: „Gedacht hat sie und sinnt beständig; aber nicht als ein Mensch, sondern als Natur. Sie hat sich einen eigenen allumfassenden Sinn vorbehalten, den ihr niemand abmerken kann.“

Diese Natur ist nicht selbst Geist, aber sie hat Geist, und sie zeigt ihn in der Fülle ihrer Formen, in der Genialität ihrer organisch kon-

struierten Lebewesen, in der seelischen Erscheinung, mit der sie sich im Menschen widerspiegelt. – Diese Natur ist für heutige Wissenschaft die unwissenschaftliche Natur. Ob sie sich dadurch anfechten läßt, ist eine andere Frage.

III Die Elemente und das Leben

Wenn Sie mich fragen, was ich denn eigentlich in der letzten Stunde habe sagen wollen, und ich einmal freiweg darauf antworten soll, so ist es dies: ich habe das nicht sagen wollen, was ich eigentlich meine. Ich habe in der Tat ganz bewußt nichts sagen, sondern etwas fragen wollen. Ich habe, nicht zum Spiel, sondern in vollem Ernst, fragen wollen: ist jemand unter Ihnen, der begreifen und erklären kann, daß eine kleine Menge Kreide sich so auf einer Tafel zusammenfindet, daß jenes Wort entsteht? – Nun wäre es lächerlich, hier Geheimnistuerei zu treiben. Aber wenn ich behaupte, wir würden uns doch nicht verstehen, so will ich damit sagen: wissenschaftlich verstehen. Gefühlsmäßig haben wir uns vielleicht schon verstanden. Aber hier, an dieser Stelle, sind uns Pflichten der Wissenschaft auferlegt. Und nun haben wir ja gesehen, welche merkwürdige Antwort die Naturwissenschaft auf jene Frage erteilt; sie sagt: der Zufall bestimmt die Richtung des Geschehens in der Natur. Also hat der Zufall jene Kreide so zusammengewürfelt; also ist das Wort „Gott“ durch Zufall an die Tafel gekommen. Denn letzten Endes ist die Richtung des Geschehens vom zweiten Hauptsatz der Wärmetheorie bestimmt, und dieser ist das Ergebnis der Wahrscheinlichkeit im Zufallsspiel der Moleküle. Ich weiß nicht, ob jemand unter Ihnen den Mut hat, den zweiten Hauptsatz für falsch zu erklären. Vielleicht ja. Aber wenn ihm jemand folgen soll, dann hat er doch wohl die Pflicht, ihn mindestens mit derselben Überzeugungskraft zu widerlegen, mit der Carnot und Clausius ihn bewiesen haben. Bis dahin bleibt er das, was wir ein Naturgesetz nennen, d.h. etwas, wovon es keine Ausnahme gibt. Gibt es aber Ausnahmen, so ist es höchst lächerlich, überhaupt Naturgesetze zu dozieren.

Also wieder stehen wir vor einer Absurdität, wieder vor einem Zweifel. Nun kann ich Sie versichern, daß Ihnen dies gewiß nicht peinlicher sein kann als mir selbst. Aber da wir zunächst einmal von einem naturwissenschaftlichen Bewußtsein ausgehen und die Naturwissenschaft als wahr voraussetzen, so ist das, was ich zu sagen habe, in objektivem Widerspruch mit dieser Wissenschaft. Und es hätte wenig Wert und würde

uns nichts helfen, zwei einander widersprechende Behauptungen so einfach nebeneinander zu setzen. Es ist aber ein objektiver Widerspruch, wenn ich einmal behauptete, daß die Kreidehäufchen an der Tafel durch den Zufall zustandekommen, und dann behauptete, sie seien durch meine bewußte Absicht zustandegekommen. Nichts kann dem Durchbruch der Wahrheit gefährlicher sein, als wenn man einen solchen Widerspruch irgendwie mit Argumenten zu vermitteln sucht, mit Argumenten, die doch selbst nicht *stärker* sind als die beiden streitenden Parteien. Nur der Richter, dem auch die reale *Macht über* die kontradiktorischen Behauptungen zukommt, wird einen Spruch fällen, der ein Richtspruch ist, d.h. der das Rechte wirklich findet.

Aber da müssen wir wohl ein wenig Geduld üben und zunächst an dem kontradiktorischen Verfahren noch festhalten. Ich konnte nicht gut anders, als diese Vorlesung als eine über *Grundfragen* der Naturphilosophie benennen; wir müssen uns wenigstens eine Zeitlang hier problematisch unterhalten. Es ist wohl nützlich, sich dies ganz klarzumachen. Warum fangen wir denn hier nicht ganz harmlos zu erzählen an, genau wie Moses erzählt: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“? Warum würden Sie es nicht mit derselben Unbefangenheit hinnehmen, mit der Sie sich erzählen lassen, daß am Oberarm der *Musculus biceps* und der *triceps* und der *coracobrachialis* liegen? Warum fangen Sie schon an zu mißtrauen, wenn man Ihnen von dem Verhältnis von Leib und Seele ebenso harmlos erzählt, warum schütteln Sie den Kopf, wenn jemand sagt: die Ursache der Krankheit ist die Sünde? Obwohl letzteres in der Wirklichkeit vorkommt, erklärt man doch zum mindesten, daß dergleichen nicht in die Wissenschaft gehört. Also was ist denn eigentlich Wissenschaft, was ist denn der Unterschied zwischen einem Bazillus und einer Sünde, wenn beides in der Wirklichkeit vorkommt und beides Krankheit erzeugt? Sind wir nicht ganz unglaubliche Stümper, wenn wir auf derartige, ebenso einfache wie wichtige Fragen nicht sofort eine Antwort bereit haben, sondern vielmehr nichts wissen, als in dumpfes Brüten über ein „Problem“ zu verfallen? Also Probleme, Probleme und wieder Probleme.

Nun, diese Art von Unbildung und Unfähigkeit geistigen Dingen gegenüber – und eine Sünde ist, wie wir sagen, ein geistiger Vorgang – ist in der Tat ein Geschenk jener durch Entgeistigung der Natur entstandenen Naturanschauung, welche das sinnlich-natürliche Sein von seiner geistigen Bedeutung gewaltsam und unheilbar abreißt. Es ist dies ein Erbstück des Vorgangs der Entgeistigung, die wir das letztmal betrachtet haben, des Zerfalls in Natur und Geist. Sie erinnern sich der ersten Stunde und des

Wortes: „Gott schied“. So ward unsere Welt eine Welt des Widerspruches. Die Wahrheit des Wortes bezeugte die zweite Stunde, den unvermeidlichen, notwendig gewordenen Widerspruch zwischen Natur und Geist.

Auch der Schöpfungsbericht hat dies ausgedrückt. Wir können nachtragen, daß auch er am zweiten Tage Himmel und Erde voneinander trennte. Er entspricht demnach dem, was wir Geist und Natur nannten. Es mag erwartet werden, daß jedenfalls seit Augustinus der Himmel in diesem geistig-überirdischen Sinne zum irdischen Diesseits, also unserer Natur, in Gegensatz gesetzt ist (*Confessiones*). Das Thema der letzten Stunde war jedenfalls auch das Thema des zweiten Schöpfungstages, und wenn wir uns heute dem dritten Tage zuwenden, so werden Sie sehen, wie er anfängt, uns aufzuklären, wie sich diese Entzweiung abspielen mußte.

Die Reiche des Himmels und der Erde, des Lichtes und der Finsternis, verharren noch völlig im Allgemeinen, keine Andeutung befriedigt den neugierigen Frager, *was* sie denn eigentlich seien. Kann sich jemand eine nur Licht und Finsternis, nur Himmel und Erde enthaltende Welt vorstellen, in der sonst nichts, kein irgendwie gestaltetes Wesen, und seien es auch nur Steine, Wolken oder Sterne, vorhanden sind? So ist hier im *Prinzip* vielleicht ein Etwas geschaffen, aber doch in einer menschlicher Vorstellungskraft völlig unzugänglichen, übermenschliches Abstraktionsvermögen heischenden Form.

Mit dem dritten Schöpfungstage ändert dies sich mit einem Schlage: er ist der Schöpfungstag der *Dinge*. Und mehr: der diesseitigen, sinnlich-konkreten Dinge, der uns vertrauten Natur. Das trockene und das nasse Element treten auseinander, es entstehen die feste Erde und das Meer, Gräser, Kräuter und Bäume. Zwei Urphänomene der Natur treten also hier in Erscheinung: zuerst die qualitativ verschiedenen *Elemente* und dann das organische *Leben*. Jetzt also befinden wir uns mitten in der Natur, ihr eigentlicher Inhalt gewinnt jetzt greifbare Gestalt. Bevor wir aber das wichtige Verhältnis der zwei Sonderwerke des dritten Tages beleuchten, muß die Entstehung des Besonderen in der Natur allgemein erörtert werden. Denn die im Chaos-Problem allgemein gestellte Frage: Entstehung aus Nichts oder Entstehung aus Etwas? – diese Frage kehrt jetzt bei der Entstehung der Dinge tausendfach wieder. Wie entsteht die qualitative Besonderheit, abstrakt gesprochen: die Qualität? Der Berichterstatter sagt: „Gott schuf.“ Der Grieche beginnt darüber zu denken, sich klarzumachen, daß dies „Er schuf“ ein Gedanke ist; daß dieser Gedanke selbst ein Teil der Welt, ein innerweltlicher ist, ein Menschengedanke; daß der Mensch nicht