

Besprechungen.

Religionsphilosophie.

1. Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. Von Paul Feldkeller. (192 S.) Darmstadt 1922, Otto Reichl.
2. Reichls Philosophischer Almanach 1923. Herausgegeben von Paul Feldkeller. (262 S.) Darmstadt 1923, Otto Reichl.
3. Graf Herrmann Keyserling. Ein Vortrag von Renatus Hupfeld. (48 S.) Bonn 1922, Fr. Cohen.
4. Graf Keyserling und seine Schule. Von Wilhelm Vollrath. (48 S.) Leipzig-Erlangen 1923, A. Deichert. S. 1.20

Die Methode Paul Feldkellers, den Leser in die Gedankenwelt Keyserlings¹ einzuführen, mag im Anfang recht umständlich erscheinen. Sie bewegt sich sozusagen in konzentrischen Kreisen um denselben einen Mittelpunkt des Keyserlingschen Grundbegriffes eines „rotierenden Gedankenkosmos“, der, nur von anderer Seite gesehen, dasselbe ist wie seine „Plastizität der Seele“. Aber diese Methode hat den Vorteil, daß am Schluß des Buches in wenig Strichen das Wesentliche sich klar bietet. Dieses Wesentliche ist kurz gesagt eine Synthese transzendentalen Idealismus mit nießscher Lebensphilosophie. Aus Nießsches Geist — man wird noch Dilthey und Bergson hinzunehmen müssen — stammt die eine Grundlage des „rotierenden Gedankenkosmos“, nämlich die Auflösung aller bestehenden Philosophien und Religionen in personbedingte Fragmentintuitionen, die darum in ihrem letzten „Sinn“ keinen Gegensatz zueinander bedeuten, wenngleich ihre „Begriffe“ einander widersprechen, so daß ein „idealer“ Mensch denkbar ist, der diese Fragmentintuitionen in eine einzige Gesamtintuition zusammenschaut. Echt nießschisch und echt diltheyisch ist aber eine solche Gesamtintuition durch ein „höheres Sein“ dieses Menschen bestimmt. Der „Übermensch“ Nießsches erlebt im Keyserlingschen „wesentlichen“ oder „höheren Menschen“ oder „Weisen“ eine intellektualistische Umgeburt (vgl. hierzu bei Feldkeller S. 46 f.; im Almanach 134 ff.). Aus einem, über Kant noch hinausgehenden, transzendentalen Idealismus aber stammt dann Keyserlings Gleichsetzung dieses „höheren Seins“ mit dem „Erkennen“

selbst: der freischwebende, alle einander gegen-sätzlichen Erkenntnisse in sich integrierende, „plastische“ und „proteushafte“ Erkenntnis-zustand selbst ist der ganze „wesentliche“ oder „höhere Mensch“. Der Menschtyp Keyserlings hat weder Realität als sein Gegenüber noch ist er selbst Realität. Er ist nichts als in sich schwebende Bewußtseinsfülle und Bewußt-seinschelle (vgl. hierzu bei Feldkeller 170 u. a.). An Stelle des vitalistischen „Mensch-Gott“ Nießsches, des „Übermenschen“, tritt Keyserlings „Weiser“. Wie bei den Marburgern gipfelt auch bei ihm der Kantianismus in einem „idealen Bewußtsein“. Aber dieses „ideale Bewußtsein“ ist nicht ein über dem mensch-lichen empirischen Bewußtsein schwebendes absolutes „transzendentes“ Bewußtsein, das, wenigstens bei Windelband, die Ahnung eines wahren Gottes aufdämmern läßt. Keyserlings Gott ist vielmehr der „Weise“ selbst, d. h. jene in sich selbst schwebende „Gesamtintuition“, in der (mit Feldkellers Worten) nicht „wir Gott erkennen, sondern... sich Gott in uns erkennt“ oder besser (mit Keyserlings Worten) „wir rund um die Welt der Gedanken zu uns selbst... gelangen“ (191).

Hupfeld, der freilich diese letzte erkenntnis-theoretische Grundlage nicht herausstellt, betont dieser Menschvergötterung gegenüber mit dem ganzen herben Ernst des Lutheranismus die Zentralität des transzendenten Gottes: „Die christliche Religion... ist ganz und gar von dem Bewußtsein erfüllt, daß im Grund auch das gespreizteste menschliche Selbst vor der Majestät des Ewigen nichts bedeutet“ (41). Auf das Problem des Zusammenschauens gegen-sätzlicher Standpunkte hat er darum nur die, kalvinisches Ethos atmende, Antwort: „Die eigentliche Frage, die uns beschäftigen muß, ist... überhaupt nicht die Frage: Wie verwirk-liche ich mich selbst, wie komme ich zur Voll-endung? sondern: Was will jetzt für die Ge-samtheit in den Nöten der Gegenwart Gott von mir getan haben?“ (48).

Vollraths Schrift ist schon von Anfang an mit geistvoller Ironie gegen Keyserling er-füllt, wie die Parallelen mit Herders Reise-tagebuch und vorab mit dem zweiten Korinther-brief zeigen (7, 14. 28). Die Worte „Persön-lichkeit“, „Verstehen“, „innere Freiheit“ sind ihm ein Greuel, wobei, gegenüber Keyserlings Internationalismus, freilich eine starke nation-ale Note scharf miteinklingt. Auch er hat

¹ Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 161 ff.

keine Einstellung für die Keyserlingsche Frage einer „Gesamtintuition“. Aber sehr gut betont er das Ungefunde seiner „Bewußtseinschelle“ und das Entnervende eines rein in sich ruhenden Wissens, für das alles übrige zu einem „Mittel“ entwürdigt wird. Es „fehlt die Verantwortung für die Wirklichkeit, der Respekt vor der Substanz und die Ehrfurcht vor den Dingen neben dem Glauben an Gott. Nur mit Gott im Bunde wäre der Weise stärker als das Schicksal und gewönne den realistischen Weltblick“, meint Vollrath abschließend.

In dem, was Vollrath in diesen Worten mehr andeutet als ausspricht, scheint uns in der Tat die Hauptsache zu liegen. Keyserlings Problem einer „Gesamtintuition“ scheitert an seiner Realitätsleugnung und Gottleugnung. Es ist in gewissem Ausmaß wahr, daß alle menschlichen Philosophien nur enge Fensterblicke sind in das Geheimnis des Seins, und daß die Fülle des Seins erst von einem erkannt und umgriffen werden könne, der selber erhaben ist über alle Bewußtseinsenge und Gegensätzlichkeit menschlicher Beschauer. Aber dieses Ideal setzt erstens eine wahre, bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit voraus und zweitens — Gott als denjenigen, der das Sein und das Erkennen ist als ein und derselbe. Denn diese letzte Identität in Gott ist sowohl der letzte Grund für eine allgemeine Zuordnung von Sein und Erkennen wie auch für jene angestrebte „Gesamtschau“, die in idealer Vollendung Gott allein hat und ist, die aber, kraft der Gottähnlichkeit des Menschen, auch für ihn ein wahres Ziel ist, das freilich erst durch übernatürliche Erhöhung seinen höchsten Sinn erreicht: das Schauen des All mit Gottes Augen und das Schauen Gottes „in Gott“ in der visio beatifica. Die stellenweise Kirchenfeindlichkeit der Bücher Feldkellers und seine unglücklichen Versuche einer Dogmenumdeutung dürften wohl im Grunde einer unbewußten Ahnung dieser Verhältnisse entspringen.

5. Die Transzendenz des Erkennens. Von Frau Dr. Edith Landmann. (292 S.) Berlin 1923, Georg Bondi.

6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Von Max Scheler. 1. Band: Moralia. (XII u. 175 S.) Leipzig 1923, Der Neue-Geist-Verlag. G. M 5.—

7. Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen von Prof. Dr. W. Switalski. (Bd. 1: 135 S.; Bd. 2: 164 S.) Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie Band 1, Heft

1—2. Münster 1923, Aschendorff. G. M 4.25 u. M 5.10

8. Einführung in die moderne Religionspsychologie. Von D. Dr. Georg Wunderle. (150 S.) Rempten 1923, Kösel-Pustet (Sammlung Kösel 96).

Erscheint die Welt Keyserlings im Grunde wie ein letztes Abendrot der descartes-kantischen Philosophieperiode, so sind die Bücher Landmanns und Schelers wie ein Fanal der immer sieghafter vordringenden „Philosophie des Objekts“ als einer bewußten Neugeburt patristischer und scholastischer Einstellung. Immer deutlicher tritt so die beherrschende Stellung der beiden Schulen hervor, denen beide angehören: des George-Kreises und der Phänomenologie. Aber sie tritt auch hervor in jener Eigentümlichkeit, die Ernst Troeltsch seiner Zeit im dritten Band seiner Gesammelten Werke zeichnete: in ihrer eigentümlichen Verbindung von Wesensforschung und Entwicklungsstandpunkt. Diltheys Schatten steht hinter Landmann und Scheler gemeinsam. Das Lebensproblem Ernst Troeltschs hat sich verbreitert zur entscheidenden Auseinandersetzung von Phänomenologie und Historismus.

Landmanns Buch darf man wohl, ohne Übertreibung, noch mehr als „Markstein“ ansehen als seinerzeit Nikolai Hartmanns Neubegründung einer realistischen Erkenntnistheorie. Das Eigene ihres Standpunktes liegt zunächst in der prinzipiellen Abkehr vom kantischen Standpunkt: „Da, wo Kant das Problem vorfand und durch seinen abstrusen Gedanken in die Sackgasse führte, in der es noch heute steckt, besser noch: da, wo Descartes es vorfand, ist es aufs neue aufzunehmen“ (72). Ihre Lösung ist die durchgehende und prinzipielle Aufstellung der Transzendenz der Erkenntnis als Apriori der Erkenntnis: „Erkennen ist seinem Wesen nach die Richtung des Bewußtseins auf Transzendentes“ (65). Alle Funktionen des Erkennens, Sinneserkenntnis wie Begriffserkenntnis, gehen auf transzendente Realität; die Sinneserkenntnis auch in Bezug auf die Sinnesqualitäten (Farbe, Ton usw.), wobei Verf. zwar einen Mittelstandpunkt zwischen streng objektiven und streng subjektiven Qualitäten zuneigt, aber doch schließlich auch hier einem Standpunkt strenger Abbildlichkeit den Vorzug zu geben scheint (83 132 158 ff.); — die Begriffserkenntnis nach der Art des scholastischen Aristotelismus, indem Verf. entgegen Huserl eine Erkenntnis des „Allgemeinen“ (universale) im „Konkret-Existierenden“ behauptet (98 123 178). Auch das letzte Stück des alten scholastischen Standpunktes findet

sich bei ihr: die *idea ante rem*, die Ideen der realen Dinge als diesen vorausgehend, wobei sie freilich (wie auch Hertling) keinen *ordo metaphysicus* neben einer Seinsordnung will (147 ff.). *Intellectus est universalium, sensus autem singularium*, dieses alt-scholastische Axiom samt seiner Bedeutung einer wahren Abbildung der Realität (162) ist der Sinn dieser neuesten Erkenntnistheorie.

Aber dieser Standpunkt verbindet sich nun in eigentümlicher Weise mit diltheyschen Anschauungen. Sinneserkenntnis wie Begriffserkenntnis sind nach L. nur „Teilerkenntnisse“, die der „Gesamterkenntnis“ des einmalig Konkreten zu dienen haben. Diese „Gesamterkenntnis“ allein erfasst erst die eigentliche Realität, die Substanz. Es ist keine reflexbeweisende Erkenntnis, keine Erkenntnis, die sich nach Art mathematischer Sätze gewiß machen läßt, keine Erkenntnis, die allen unterschiedslos zugänglich ist, sondern eine einfach schauende Erkenntnis nach Art Husserls und eine Erkenntnis, die die Frucht hohen persönlichen Lebens ist. L. übernimmt Diltheys Persönlichkeitsstandpunkt ohne seinen Relativismus; ihre Auffassung ist, „daß man Erkenntnis von der gesamten Persönlichkeit des Erkennenden abhängig setzen und dennoch den transzendenten Sinn der Wahrheit auf strengste festhalten kann“ (281). So zeigt sich auch bei ihr die Keyserlingidee von einem „höheren Sein“ als der Bedingung höherer Erkenntnis, aber ohne die Keyserlingsche Gleichsetzung von Sein und Erkennen, und ohne den keyserlingschen Relativismus. Es schwebt ihr das „Bild des wahren Weisen“ vor, „der aus der menschlichen Mitte heraus denkt wie handelt, der nicht leben kann, wie er lehrt, weil er nur lehrt, wie er lebt, dessen Größe primär im Sein, nämlich darin liegt, daß er so ist, wie er ist, und dessen Einsicht als selbstverständliche Frucht aus seinem Sein hervorgeht“ (292). Die notwendige Ergänzung dieser Verknüpfung von Gesamterkenntnis mit höherer Persönlichkeit des Erkennenden ist dann der Autoritätsstandpunkt: „Was wahr ist, gilt absolut, also auch für alle; daß aber alle es anerkennen, ist unmöglich, es sei denn, sie werden durch Autorität dazu gezwungen oder durch Erziehung dazu herangebildet“ (284). Freilich muß dieser Autoritätsglaube, „Einsicht in das höhere Wissen einer andern Person oder Gruppe von Personen“ einschließen und den Glaubenden die „Augen öffnen, daß sie selbst sehen, was jener sieht“ (274).

Vergleicht man diesen Standpunkt mit dem der Scholastik, so dürfte zu sagen sein, daß

jene Erkenntnisse, die nach der Scholastik zum Bestand des „gesunden Menschenverstandes“ gehören, nach L. „Teilerkenntnisse“ sind (279), so daß L.s „Gesamterkenntnis“ jene „komprehensiv“ Weise des Erkennens betrifft, die in der Tat nicht jedermanns Sache sein kann und schon nach Aristoteles allein den wenigen Befähigten zukommt. Könnte so L.s Theorie einer „Gesamterkenntnis“ eine glückliche innere Überwindung Diltheys bedeuten, zumal in ihrer letzten Konsequenz auf die Persönlichkeit Gottes als „lebendige Norm von Wahr und Falsch“ und „ideales Subjekt der Erkenntnis“ (278 280), so haben wir doch unsre ernststen Bedenken in Bezug auf ihre Stellung zu Glauben und Beweis, die nicht wenig mit ihrer Theorie von der „Gesamterkenntnis“ zusammenhängt. L. lehnt (mit Scheler) den eigentlichen Beweis einer Realität ab, da sich nur „Sosein“, nicht „Dasein“ beweisen lassen; Dasein sei nur schaubar. Auf dasselbe „Schauen“ führt sich dann auch das Glauben zurück, auch in der Form des Autoritätsglaubens, indem Glauben nur die innere Form dieses Schauens ist: „Nur die vollendete Erkenntnis . . . fordert und erzeugt . . . den absoluten Glauben an das Erkannte. Und Glauben selbst (ist) nichts anderes als ein vollendetes Erkennen“ (270). Darum muß auch der Autoritätsglaube zu einer Einsicht in die Objekte führen, wenn er nicht „ein Verzicht auf Erkennen und Erkennentwollen und eben deshalb auch kein Glaube sein soll“ (274).

Hier steht L. ganz im Bann des phänomenologischen „Schauens“ und des Kampfes Schelers gegen Beweise des Daseins Gottes (vgl. 268) mit all seinen Mißverständnissen und Gefährlichkeiten, auf die wir an anderer Stelle zur Genüge hingewiesen haben. Diese Theorie des „Schauens“, wenn sie nicht eine gründliche Klärung erfährt, dürfte allzuleicht in theosophischen Mystizismus und Leugnung aller übervernünftigen Geheimnisse des Glaubens führen, und so auf anderem Wege in den bekämpften Kantianismus zurück. In der besonnenen Form L.s freilich könnte dieses „Schauen“ als jene „natürliche Form“ der Erkenntnis sich fassen lassen, die auch Kleutgen seinerzeit der Form des Gottesbeweises gegenüberstellte (Theologie der Vorzeit II 34 ff. u. a.). Aber auch dann bleibt bestehen, daß diese „unwillkürliche“ Erkenntnis, wie Kleutgen sie nennt, einer nachträglichen Verifizierung fähig, ja (für die Wissenschaft) bedürftig ist, da sie eben einschlußweise jene Rechtsgründe enthält, die

das Beweisverfahren ausdrücklich herausstellt. Jedenfalls aber gibt es eine obere Schicht von Wahrheiten, die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die aus ihrem Wesen heraus eine schauende Einsicht nicht zulassen, da sie, wie Newman einmal sich ausdrückte, das „Heraustreten des unendlichen Gottes“ darstellen, d. h. die Erscheinung seiner Unschaubarkeit und Unbegreiflichkeit. Soll die neue, freudige Bekenntnisbewegung zur Wirklichkeit der Dinge nicht in die Abgründe des Mystizismus abstürzen, so wird sie diese unüberschreitbaren Grenzen des „Glaubens, der nicht Schauen“ ist, heilig halten müssen.

Schellers Schrift, die zum Teil eine erweiterte Wiedergabe von Aufsätzen seines „Krieg und Aufbau“ darstellt, berührt sich natürlich sehr eng mit Landmanns Persönlichkeitsstandpunkt und Schauenstheorie. Deutlicher als sonst geben sich hier die letzten Axiome seines „Personalismus“, so wenn er schreibt, daß nur die „Personform des Erkennens Welttotalität zu geben vermag und nur für Personform die absolute Daseinsstufe aller Dinge überhaupt zugänglich ist“ (11), „daß immer nur das relativ Wahre und Gute allgemeingültig sein kann; das absolut Wahre und Gute aber nur die nicht allgemeingültige, personhafte, individuelle Wahrheit und Gutheit sein kann; das heißt Wahrheit und Gutheit, die sich innerhalb der Grenzen des Nurallgemeingültigen über das bloß Allgemeingültige als geistiger Überbau erhebt“ (12), wobei man natürlich wissen muß, daß für Scheler wie für Landmann „allgemeingültig“ nicht mit „an sich gültig“ zusammenfällt, sondern den kantischen Sinn des „faktisch von allen Anerkanntseins“ hat. Schellers wie Landmanns Personalismus wurzelt letztlich im Zusammenfallen von Wahrheit und Gutheit mit Gott, der als Gott Persönlichkeit ist. Die historischen Partien des Buches sind entsprechend der Eigenart Schellers natürlich mehr als Paradigmata seines eigenen Systems zu nehmen, vorab was die Kennzeichnung Augustins und Thomas' betrifft. Für Augustin liegt, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, nicht die „Liebe“ in der Zentralkstelle seiner Auffassung, sondern material die „Wahrheit“ und formal der „Gott über uns und in uns“¹. Für Thomas ist, wie die Abhandlungen der Quaest. disp. zeigen könnten, die Liebe nicht ein „Streben nach“, sondern durchaus ein „Einssein mit“; die unio, das unum esse ist seine kurze Formel

der eigentlichen Liebe. Erkenntnis aber geht für beide der Liebe voraus, da gerade Augustin auf dieser vorausgehenden Erkenntnis seine Trinitätspekulation aufbaut. Seine Liebesformel heißt nicht „Liebe, die Erkenntnis erzeugt“, sondern „Erkenntnis, die durch Liebe wächst“ (In Io. tract. 96, 4). Wie wir an anderer Stelle dargelegt haben und in einer bald erscheinenden Schrift noch ausführlicher dartun werden, ist vielmehr Schellers Wert-Liebe-Theorie, die den eigentlichen Sinn seines nicht selten mißverstandenen Kongruenzsystems bildet, noch ein letzter Rest der kantischen Philosophieperiode, die Religion und Ethik der Emotionalsphäre zuwies, und muß in der echten Konsequenz des phänomenologischen Standpunktes entweder in Kant zurückfallen oder zu jener Theorie der „natürlichen Induktion“ sich klären, die Newman vorbildlich entwickelt hat. Die Zeichen dieses noch unentschiedenen Zwischenstadiums trägt darum auch dieses Buch, das in seinen neuen Partien mehrfach die Lehre des „Ewigen im Menschen“ wiederholt oder gar prononciert (33 ff. 50). Auch darin zeigt sich der Charakter seiner Ungeklärtheit, daß hier und da rationalisierende Tendenzen spürbar sind, die mehr oder minder Christentum als eine Art philosophischen Typus aufzufassen scheinen (96 136 u. a.). Gerade hier läßt sich dann auch der gefährliche Gebrauch jenes phänomenologischen „Schauens“ beobachten, der fast unwillkürlich die Grenzen zwischen Natur und Übernatur zu verwischen strebt. So gewinnen wir auch von diesem Buch den Eindruck, daß die geniale Analyseleistung Schellers, die vorab in der Typisierung der verschiedenen Leidensüberwindungen (41 ff.) und östlicher und westlicher Christlichkeit wahre Triumphe feiert, die fast skeptische Kritik und Vorsicht eines Newman zum Ausgleich brauchte.

Landmann und Scheler können die Art bezeichnen, wie katholischer Geist als Reaktion auf die kantische Philosophieperiode aus dieser selbst durchbricht. Es ist nicht „katholischer Geist“, wie er gerade dogmatischem Katholizismus genau entspräche. Es ist auch nicht „katholischer Geist“, wie er tatsächlich im empirischen Katholizismus herrscht. Es ist „katholischer Geist“ in gewissen allgemeinen Formen, die der Theolog etwa als „natürlich gesunde“ Philosophie bezeichnen würde, „katholischer Geist“, weil tatsächlich nur der Katholizismus noch diese Philosophie vertritt: die Philosophie eines Wirklichkeitsprimats gegenüber dem Bewußtseinsprimat,

¹ Diese Zeitschrift 105 (1923) 344 ff.

eines Gliedschaftsprimats gegenüber einem Verfelbstungsprimat. Es darf darum nicht Wunder nehmen, daß die tatsächlich von eingeseffenen Katholiken ausgehende Literatur mit dieser obigen Literatur „katholischen Geistes“ recht wenig übereinstimmt. Diese Literatur ist vielmehr geradezu umgekehrt eingestellt: nicht strebt sie aus neuzeitlicher Not ins Katholische, sondern sucht vom Katholischen aus den Verständigungsweg ins Neuzeitliche.

Das zeigt sich typisch an den Büchern Switalskis und Wunderles. Die Ausgangspunkte des Ringens Switalskis um eine Erkenntnistheorie liegen einmal in der durch den Neukantianismus angestrebten Verankerung des „Gültigen“ in einem „absoluten Bewußtsein“. An Stelle dieses Bewußtseins tritt bei Switalski das augustinische „theologische Apriori“: „Der Platonismus augustinischer Färbung gibt nach unserer Ansicht eine den Forderungen der Allgemeingültigkeit und Objektivität in gleichem Maße genügende Erklärung der apriorischen Elemente, indem er sie auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt“ (I 59). Auf der andern Seite aber ist ihm doch das Erkennen nicht eine einfache Vereinigung realer Erfahrung mit a priori festen und unwandelbaren Begriffen. Er übernimmt vielmehr Grundgedanken eines Annäherungsrealismus, dem alle Begriffe nur recht unvollkommene Deutungen der realen Dinge sind: „Unsre Begriffe sind nicht Abbilder der Dinge, sie ‚bilden‘ nicht einmal die Erlebnisse ab. Sie sind kunstgemäß geformte Gebilde, in denen unser Geist mit wachsender Genauigkeit sich Rechenschaft ablegt von der Eigenart des Meeres der Wirklichkeit, dessen Wellen an der Schwelle unsres Bewußtseins branden“ (I 50 51). Darum zieht Switalski auch die letzte Konsequenz dieses Annäherungsrealismus, nämlich die Bindung der Erkenntnisbreite an die Individualität: „daß wir als empirische Erkenntnissubjekte günstigenfalls nur Teilansichten der Wahrheit und nie die ganze Wahrheit in ihrer vollen Reinheit zu erschauen vermögen“ (II 112). Diese Einsicht erzeugt bei ihm aber nicht die Scheler-Landmannsche Theorie eines Sich-Integrierens der einzelnen Erkenntnissubjekte, sondern einen unmittelbaren Refers auf Gott als die Einheit von Idee und Sein: „die absolute, göttliche Wahrheit, die uns als der allein befriedigende Erklärungsgrund, Stütz- und Richtpunkt für die Entfaltung unsres Wahrheitssinnes erscheint“ (ebd.), so daß der Erkenntnisdrang der „idealen Bewältigung des Realen“ direkt seine „reale Kraftquelle“ in diesem leibnizisch aufgefaßten

Gott hat, „aus der jene Spannung und unsre Anstrengung zu ihrer Überwindung ihre Stärke und Lebendigkeit erhält“ (II 126). So wird der rein erkenntnismäßige „Wille zur Idee“ selber „zu einer eminent sittlichen, ja religiösen Pflicht. Virgt er doch als treibendes Motiv das Bedürfnis in sich, dem objektiv und absolut über unsrem Geistesleben wie über dem Weltgeschehen überhaupt waltenden Geiste Gottes sich innerlich anzugleichen. . . . Der platonische Gros, christlich geläutert und vertieft, gibt sich somit für unser Auge in jenem Willen zur Idee kund“ (II 126 127). So ist es dann auch kein Wunder, wenn Switalski mit Scheler den „religiösen Urtrieb“ als Urtrieb aller Erkenntnis lehrt und „in der metaphysischen Einstellung nur eine Besonderung des religiösen Urtriebes“ erblickt (II 140) und auch die Intuitionsform dieser Urtriebe zugibt, den „ursprünglichen intuitiven Charakter des geistigen Erkennens“ (II 144). Aber er sucht, entgegen Schelers Wertlehre, diesen „Urtrieb“ ontologisch zu begründen, als „Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter“ (II 140), und wehrt sich entschieden gegen eine „unmittelbare Intuition“¹. Wir gewinnen also das eigenartige Bild eines zwischen transzendentalen Idealismus und Scholastik vermittelnden Systems. Vom transzendentalen Idealismus ist der Gedanke einer ideellen „Bearbeitung“ und „Bewältigung“ im Individuum als Individuum übernommen, von der Scholastik die Absolutgeltung und Realitätsgeltung der Begriffe. Das verbindende, selbständige Mittelstück ist die Theorie der steigenden, „erarbeiteten Annäherung“. Es ist letztlich weder die transzendente Alleingültigkeit der die Wirklichkeit „schaffenden“ Kategorien noch die scholastische Abbildlichkeitskorrelation zwischen Begriffen und Dingen, die die „Wahrheit“ verbürgt. Es ist vielmehr die dynamische „Annäherungsarbeit“ selbst, insofern sie in Gott als der Einheit von Idee und Wirklichkeit wurzelt und zu ihm als ihrem Ideal hinstrebt. So zeigt sich — geistesgeschichtlich gesehen — bei Switalski eine Verbindung der platonischen „Teilnahme“ mit Gedanken, wie sie der Entwicklungsmetaphysik Ernst Troeltschs eigen sind.

Wunderles ungemein reichhaltige „Einführung in die moderne Religionspsychologie“ versucht eine ähnliche Verständigungs- und Klärungsarbeit gegenüber der Religionswissenschaft. Er zeigt in dankenswerter Weise die Begrenztheit der einzelnen Methoden und

¹ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 123 f.

den gefährlichen Punkt in ihnen, wo sie aufhören, objektive Methoden zu sein, und anfangen, in aprioristische Religionsphilosophie überzugehen, sei es roher Pragmatismus, sei es modernistische Erlebnislehre, sei es kantischer oder neukantianischer Apriorismus. Einer einseitigen Theorie „freischwebenden Erlebens“ gegenüber betont er die erlebnisunabhängige Wahrheit und Wirklichkeit, der gegenüber alles „Erleben“ nur ein tieferes gegenständliches Erkennen ist (*cognitio experimentalis*). Entgegen der Einseitigkeit phänomenologischer „Wesensschau“ verlangt er den langsamen Weg vorsichtiger Induktion, und der Allmacht des naturwissenschaftlichen Experiments stellt er eine freie „Ermittlung von Regelmäßigkeiten und Typen“ gegenüber. Nur wäre es uns fraglich, ob Verfasser der eigentlichen Absicht der Phänomenologie ganz gerecht wird, wenn er sie dem Ontologismus näherückt (85); denn Ontologismus besagt doch eine unmittelbare Schau des Realen, Phänomenologie aber klammert das Reale ein und lehrt ein Reduktionsverfahren vom empirisch Unwesentlichen zum „Wesen“. Sie rückt die „Wesenheiten“ in dieselbe Reihe wie die letzten logischen Prinzipien (Widerspruchsprinzip usw.), die nicht direkt bewiesen werden können, sondern nur einfach eingesehen. In kantischen Termini gesprochen, will die Phänomenologie eine Erweiterung der „synthetischen Urteile a priori“ und ihren ichunabhängigen Objektcharakter. Ihre Widerlegung könnte also mithin nur so geschehen, daß das Unberechtigte einer solchen Erweiterung der letzten, allein in sich einsichtigen, Prinzipien gezeigt werde.

Ebenso möchten wir, was den Begriff der experimentalen Graktheit betrifft, eher dem Sternschen Begriff einer relativen Graktheit zustimmen, d. h. relativ zu den immanenten Graktheitsmöglichkeiten des zu untersuchenden Gegenstandes. Was aber die letzte prinzipielle Schwierigkeit einer Religionspsychologie betrifft, die Verfasser mehrfach streift (117 135), nämlich das, natürlicher Beobachtung unzugängliche, Wirken der Gnade, so schiene uns diese, insofern sich Religionspsychologie rein deskriptiv verhält, nicht so schwerwiegend. Gnade im Sinne der „Teilnahme an göttlicher Natur“ besagt ja überhaupt keine Eingriffe ins Bewußtseinsleben, sondern ist nur die innere ontologische Seite der Bewußtseinsakte. Gnade aber im Sinne „stiller Hilfe“ (*gratia sanans* usw.) ist eben eine Hilfe zu Bewußtseinsakten und verhält sich im Grunde, in Thomismus wie Molinismus, zu diesen methodisch nicht anders als die „Wahlfrei-

heit“, d. h. läßt keine naturgesetzliche Kausalitätserklärung zu. Denn die thomistische *prae-motio physica* gilt für alles geschöpfliche Wirken, begründet also keinen Unterschied zwischen Menschlichem und Untermenschlichem; wenn sie also Naturwissenschaft zuläßt, muß sie auch Religionspsychologie zulassen. Die unterscheidende Modifikation liegt also in der „göttlichen Hilfe“ zur freien Handlung, mithin in den Grenzen, die die menschliche Freiheit selber schon aller strengen Kausalitätserklärung steckt. Aber auch der strenge theologische Sinn der *gratia sanans* schiene uns keine prinzipiell weitere Einschränkung zu bedeuten. Denn diese *gratia sanans* wird nach theologischer Lehre unfehlbar allen gegeben, die „beten“, ist also eine faktische (wenngleich nicht „aus sich“ notwendige) Funktion des „religiösen Gebetslebens“. Mithin dürfte eine deskriptive Religionspsychologie tatsächlich keine andern Grenzen haben als eine Psychologie des Menschen überhaupt, d. h. die Wahlfreiheit; denn die Grenze des „Wunders“ ist ihr mit der Naturwissenschaft gemeinsam. Es käme so ein religionspsychologisches Programm zustande, wie es 1872 bereits die streng neuscholastische Dublin Review aufstellte (Aprilheft).

Erich Przywara S. J.

Philosophie.

Kern aller Philosophie. Von Guenther Schulemann. Kl. 8^o (176 S.) Habelschwerdt 1923, Franke.

Diese schöne Einleitung in die Philosophie vom Standpunkt der *philosophia perennis* ist zugleich ein philosophisches Brevier in knappster Form und ungewöhnlich reichem Inhalt. Man findet hier weit mehr, als man erwartet, also nicht bloß einen Überblick über die Geschichte und die philosophischen Ausgangspunkte, nicht bloß die Lehre von den ersten Prinzipien und von den Ursachen des Werdens; auch Gott und Welt, Kraft und Stoff, Leben und Seele, Sittlichkeit und Schönheit, des Lebens und des Übels Sinn, die Gemeinschaft in Familie und Staat, alles das kommt in verdichteter Gestalt zur Behandlung. Manchmal ist der zusammengedrängte Stoff so umfassend, daß man sehr viel wissen muß, um ihn zu umspannen, so zumal in den chemisch-physikalischen und den biologischen Abschnitten über Natur und Leben. Dagegen ist z. B. die Abhandlung über das Wirtschaftsleben, die Rechtsordnung und den Staat ein treffliches Beispiel für die Kunst, eine reiche Fülle klar zu entfalten. In der Lehre von Gott ist diese