

Ein Gang durch die Zeit.

Das Ringen um Grundlagen und Ausdrucksformen des Religiösen ist immer deutlicher zum Stigma der Gegenwart geworden, so sehr, daß alle großen Schulen und Geisteskreise gezwungen sind, in ihrer Weise eine „religiöse Bewegung“ durchzumachen. Im George-Kreise hat Friedemanns Platonbuch, Georges „Stern des Bundes“ und neuerdings Landmanns „Transzendenz des Erkennens“ den religiösen Grundton tief und voll angeschlagen, freilich als anthropozentrische Religion. Die Marburger Schule hat im Nachwort der Neuauflage von Natorps Platonwerk und vielleicht noch mehr in Nikolai Hartmanns „Metaphysik des Erkennens“ eine überraschende Wendung vom in-sich schwebenden Gesetz zu einem irgendwie substantiellen Welt Sinn und Weltgrund vollzogen und (in Hartmann) den entscheidenden Schritt vom „unendlichen Progreß“ zu einer diesem Progreß entsprechenden realen Wirklichkeit, die, wie Wobbermin im zweiten Buch seines „Wesens der Religion“ (1922) sehr wahr anmerkt, dann letztlich nichts anderes sein kann als die reale göttliche Wirklichkeit. Die vorjährige Reyserling-Tagung in Darmstadt stand ganz im Bann des religiösen Problems, ja fast sogar des Problems des katholischen Menschen, und auf der Meißner-Tagung hat Gerd Knoche eindrucksvoll vom religiösen Sinn der freideutschen Bewegung gesprochen. Es ist daher kein Wunder, daß auch die durchgehende Literatur fast ganz von religiösen Fragen beherrscht ist. Wir wollen hier nur einen kleinen Ausschnitt geben. Es sind zwanzig bis dreißig Bücher, die uns aus den letzten Monaten vorliegen. Aber das Bild, das aus ihnen uns entgegentritt, könnte typisch genannt werden.

Beginnen wir mit der Krise der Phänomenologie. Wir müssen schon „Krise“ sagen; denn die Schriften Kracauers, Pleßners und Rosenmöllers¹ zeigen deutlich, daß ein entscheidender Wendepunkt da ist. Vielleicht am eigenartigsten beleuchten die Bücher Kracauers und Pleßners die Lage. Mit wohlfluender Klarheit legt Pleßner die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Intuitionismus dar (77), ebenso die methodischen Unterschiede zwischen Husserls und Schellers Phänomenologie (80 304); er selber aber vollzieht den Rückweg zu Kant. Kracauer zeichnet die Phänomenologie Husserls als Höhepunkt der Kantischen Entwicklung, insofern in ihr nun auch noch das Subjekt zum rein sachlichen Objekt entpersönlicht werde; er selber ruft nach einer neuen Periode des „Sinnes“, d. h. einer Philosophie der realen „gott-erfüllten Wirklichkeit“ (7). Rosenmöller, in seiner feinsinnigen Schrift, geht von der Wertlehre Schellers aus, überwindet sie aber schließlich in einer eigenartigen Neuformung platonisch-augustinischer Ideen-spekulation. Scheller selber, im neuen zweiten Band der „Schriften zur Soziologie und Welt-

¹ S. Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft*. (178 S.) Dresden 1923, Sibyllen-Verlag. H. Pleßner, *Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Ästhetik des Geistes*. (XV u. 404 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen. Geb. M 7.50. B. Rosenmöller, *Gott und die Welt der Ideen. Gedanken zu Problemen der metaphysischen Gotteserkenntnis*. (46 S.) Münster 1923, Aschendorff. Geb. M 1.75.

anschauungslehre“¹, der wiederum in der Hauptsache alte Aufsätze sammelt, zum Teil in erweiterter Formung, stellt sehr deutlich den personalistischen Charakter seiner Philosophie heraus, der wohl immer mehr gleichfalls den ursprünglichen engen Rahmen der Phänomenologie sprengen wird. So wird immer klarer, wie die phänomenologische Bewegung im Grunde mehr ein Stadium der bestehenden Bewegungen ist als eine eigene, eigenständige Bewegung. Sie ist doch letztlich nur die Form der neuen Auseinandersetzung zwischen Kantischer Philosophie des Subjekts und vorkantischer Philosophie des Objekts, und das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist dann entweder eine erneuerte Form des Kantischen Transzendentalismus, wie bei Husserl, Winkler und Pleßner, oder eine Neugeburt der alten Philosophie, sei es nach der Richtung einer Philosophie der realen Individualität wie bei Scheler, sei es in der Richtung einer Universalienphilosophie wie bei Rosenmöller und verwandten Kreisen. Augustins Ideenschau, Thomas von Aquins Philosophie des sachlichen Ordo, Duns Scotus' Primat des Individuums — das sind letztlich die eigentlichen Motive, die in der phänomenologischen Bewegung wirksam sind und sie in die verschiedensten Richtungen vorwärtstreiben. Das augustininische Motiv ist deutlich wirksam in Rosenmöllers Denken, aber auch in den fein abgewogenen Anmerkungen, mit denen Paul Simon seine schöne deutsche Ausgabe des *Enchiridion de fide, spe et caritate* geschmückt hat². Hesses „Einführung in Augustins Philosophie“, als Einleitung seiner sonst wirklich dankenswerten Übertragung des *De beata vita*³, ist leider nur Wiederholung seiner bekannten, unhaltbaren Auffassung, die neuerdings auch durch Geysers eine eingehende Kritik erfahren hat, die unsre früheren Darlegungen glücklich ergänzt⁴. Das Thomas-Motiv wiederum lebt deutlich in Landsbergs Programm, das wir früher besprochen haben⁵, während der allzu lang vernachlässigte Scotus-Standpunkt des Eigenwertes und der Eigenwahrheit des Individuums in Schelers Personalismus einen machtvollen Ausdruck gefunden hat. Wie sehr gerade dieser letzte, eine Philosophie der Individualität, dringendes Zeitbedürfnis ist, zeigen deutlich Richard Müller-Freienfels' „Philosophie der Individualität“⁶ und der erste Band von Walter Strichs Jahrbuch für Geisteswissenschaften „Die Dioskuren“⁶. Beide ringen nach einer Synthese von Allgemeinheit und Individualität, aber Müller-Freienfels weiß schließlich keine andere Lösung als die alte „Irrationalität“ des Individuums, und Walter Strichs Programm setzt das „Wesen“ als Tat des

¹ Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. II. Band: *Nation und Weltanschauung*. (VIII u. 174 S.) Leipzig 1923, Der Neue Geist-Verlag. Geb. M 5.—

² Das Handbüchlein des hl. Augustinus, übertragen und erläutert von Paul Simon. (184 S.) Paderborn 1923, F. Schöningh (Dokumente der Religion I). Geb. M 2.—

³ Augustinus, *Vom seligen Leben*, übersetzt und erläutert, sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von Joh. Hesse. (XXX u. 43 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner (Philos. Bibl. 183). Geb. M 2.—

⁴ Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie usw. (Münster 1923) 39—74.

⁵ Diese Zeitschr. 106 (1923/24 I) 39 ff.

⁶ Rich. Müller-Freienfels, *Die Philosophie der Individualität*. Zweite, durchgesehene Auflage. (XII u. 239 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner. Geb. M 7.— *Die Dioskuren*, Jahrbuch für Geisteswissenschaft, herausgegeben von Walter Strich. Erster Band (409 S.) München 1922, Meyer & Jessen.

Individuums. Beide also zeigen den Abfall selbst von der Troeltschschen Synthese, die in ihrer letzten Form die Setzung des „Wesens“ durch das Individuum wenigstens an das Mitsetzen mit dem göttlichen Willen knüpfte.

Dieser Zeitlage gegenüber bedeuten die Scheler-Bücher Wittmanns und Geyzers sowie Wilh. Schmidts S. V. D. „Menschheitswege zum Götterkennen“, Joh. Reinkes „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion“ und Geyzers „Hauptprobleme der Metaphysik“ eine sehr wertvolle Orientierung¹. Für die Auseinandersetzung mit Kant bieten Wittmanns Untersuchungen über die Nachwirkungen der Kantischen Ethik und Geyzers Herausarbeitung des letzten religionsphilosophischen Motivs bei Kant zum Teil wichtige neue Wege. Die Arbeit Geyzers in diesem Punkt müssen wir besonders begrüßen; wenn er betont, daß Kants eigentlicher Kern der Gotteslehre in seiner Forderung einer nicht analogen, sondern direkten Gotteserkenntnis liege (Hauptprobleme 128) und weiterhin in seinem Dilemma zwischen direkt gegebener oder überhaupt nicht gegebener metaphysischer Wirklichkeit (ebd. 3 ff. u. a.), so ist hier der Lebensnerv berührt, der Kant mit der gesamten nachscholastischen Geistesrichtung verknüpft, deren Lebensgrund ja gerade der schlechthin „unmittelbare“, der alleinwirkliche und alleinwirkende Gott ist. Freilich schwächt Geyser seine Position leider wieder dadurch, daß er „analogen“ Begriff von Gott mit „negativem“ Begriff stellenweise gleichzusetzen scheint und dann mißverständlich von der Notwendigkeit eines Gottesbegriffes spricht, der nicht „nur im analogen Sinn“ von Gott gälte, ja die Herausarbeitung eines solchen Begriffes als „die wichtigste Aufgabe der Metaphysik zur Überwindung ihres großen Kritikers“ bezeichnet (131). Aber ist nicht mit diesem Aufgeben der prinzipiellen Analogie dem verhängnisvollen „unmittelbaren“ Gott, den Geyser in seinem Scheler-Buch doch so energisch bekämpft, wieder Tür und Tor geöffnet? — Erwecken so, bei allem, was noch zu wünschen wäre, die neueren katholischen Auseinandersetzungen mit Kant die Hoffnung auf tieferes philosophisches Leben, so wird sich leider für die bisherige Art der Auseinandersetzungen mit Scheler nicht ganz das Gleiche sagen lassen. So dankbar wir Wittmann sein müssen für die Art, wie er die historische Kantbedingtheit Schelers darlegt, und ebenso Geyser für seine fruchtbare Vergleichung Gratrys, Schelers und Gründlers, so ist doch bedauerlicherweise in beiden Schriften allzuviel Raum der Einzelkritik gegeben, so daß die Grundmotive des Denkens Schelers, die Wertlehre und der Personalismus, fast gar nicht hervortreten. Unsere eigene Auseinandersetzung mit Scheler² sucht daher

¹ Michael Wittmann, *Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik.* (117 S.) Düsseldorf 1923, L. Schwann (Abhandlungen aus Ethik und Moral III). Jos. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers.* (XI u. 241 S.) Münster 1923, Aschendorff (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie I 3). M 8. — Der s., *Einige Hauptprobleme d. Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf d. Kritik Kants.* (VIII u. 168 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 3.50. W. Schmidt S. V. D., *Menschheitswege zum Götterkennen, rationale, irrationale, suprarationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.* (VIII u. 228 S.) Rempten 1923, Kösel-Pustet, Joh. Reinke, *Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion.* (VIII u. 172 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 3.20.

² Erich Przywara S. J., *Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman.* (XVI u. 298 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 7.40.

hauptsächlich diesen Grundmotiven nachzugehen, um von innen her eine Klärung anzubahnen.

Das aber ist das tiefste Motiv der neueren philosophischen Bewegung: wissenschaftliche Neubegründung der Religion. Und darum ist dieses auch der Hauptinhalt der eben erwähnten Schriften, zu denen noch der bedeutsame zweite Band von Wobbermins „Wesen der Religion“ gerechnet werden muß¹. Es ist reizvoll, zu beobachten, wie verschiedenfach der Gotteserweis bei den verschiedenen Denkern teils bewußt, teils unbewußt sich formt. Für Scheler, so stark er auch das phänomenologische Schauen betont, ist doch das Person-Liebe-System der Ausgangspunkt: Gott steigt auf als die Liebe und als die Person und als die Identität beider. Für Geyser, so sehr er in seinem Scheler-Buch die gewohnten Beweise hervorhebt, steckt doch der eigentliche Angelpunkt in der ihm eigentümlichen Universalienlehre: Gott ist jene Realität, die als das Geheimnis der objektiven Geltung der Allgemeinideen sich enthüllt. Die Individualideen sind genügend real verankert in den realen Individuen, aber für die Allgemeinideen läßt sich keine andere legtfundierende Realität finden als Gott; mithin schließt ihr Charakter subjektunabhängiger Geltung das Dasein Gottes ein: es „muß der letzte Grund der Wirklichkeit in dem Ideen-system eines unendlichen Geistes gelegen sein, mit andern Worten in Gott“ (Hauptprobleme 74). Für Wilhelm Schmidt wieder liegt die Ansatzstelle in einem spontanen Erfassen eines „personhaften Urhebers“ auch in den scheinbar irrationalen Gefühlen; Kausalitätsdrang und Personifikation sind ihm „auf den ersten Stufen der Entwicklung“ untrennbare Einheit (52 ff. 69—82). So ist für ihn, wenn wir richtig sehen, schließlich das Erlebnis der eigenen Person-ganzheit das Medium der Gotteserkenntnis; das personale Gesamtleben als ein Akt genommen ist sozusagen das Organ für Gott (155—160). Für Reinke ist das naturwissenschaftliche Zweckproblem der Ansatzpunkt einer „Induktion“ zu einem überpersönlichen Gott hin; vielleicht liegt aber der letzte Erweisgrund für ihn einerseits in der unentrinnbaren Denknöwendigkeit irgend einer Gottidee (110 ff. seines Buches) und anderseits darin, daß allein der Theismus des „transzendent-immanenten“ Gottes das Positive des rein transzendenten Gottes des Deismus und des rein immanenten Gottes des Pantheismus in Eins faßt und hierdurch vom Negativen ablöst und erlöst (116 127 f. u. a.). Für Wobbermin endlich, der aus der Dualität von Wissen und Glauben zu einer Einheit durchdringen möchte, zu einer wahren „Vernunftgemäßheit“, wenngleich nicht „Vernunftnöwendigkeit“ der religiösen Überzeugung (379 395 454), liegen die Anknüpfungsstellen einmal im Relativcharakter und im teleologischen Charakter der Gesamtwelt (465 469), dann aber in der letzten „Intention“, mit der jede geistige Haltung, kulturelle, wissenschaftliche wie ethische, auf das letzte Religiöse weist (485). An das Tiefste aber rührt er, wenn er gegenüber dem marburgischen „unendlichen Progreß“ die Frage stellt, ob dieser nicht, um sinnvoll zu sein, auf einen realen „Ewigkeitsgrund“ innerlich gerichtet sein müsse: es „führt . . . die Ahnung des dem endlichen Dasein Transzendenten über die Stufe des endlosen Fortgangs im Endlichen hinaus zu der andern wahrer, über alles Endliche erhabener Unendlichkeit“ (487).

¹ Georg Wobbermin, Das Wesen der Religion. Zweites Buch (S. 317—500). Leipzig 1922, J. C. Hinrichs.

Es ist klar, daß diesen verschiedenen Ausgangspunkten entsprechend auch die Urteile über das Gotterfahren verschieden lauten. Für Schellers Bevorzugung der in der Liebe aufleuchtenden Person ist das Gotterfahren das schlechthin Primäre, und der Gotteserweis nur eine nachträgliche metaphysische Rechtfertigung. Für Geyser hingegen (und auch für Rosenmöller), bei denen der Ausgangspunkt von vornherein nicht das individuelle Leben, sondern das überindividuelle Allgemeinideenhafte ist, tritt Eigengesetzlichkeit und Eigenwertigkeit des Gotterfahrens völlig zurück; Gotterfahrung ist nichts als Anwendung des Gotteserweises. Hier liegt wohl auch der tiefste Grund, warum Geyzers Auseinandersetzung mit Scheller nur Einzelkritik geworden ist: es fehlt an der Gemeinsamkeit der Fragestellung. Wobbermin endlich scheint, bei allem Versuch einer Überwindung des Glauben-Wissen-Dualismus, doch daran festzuhalten, daß der eigentliche Grund der religiösen Gewißheit „instinktwillensmäßige Überzeugung“ sei, für die alle Erweise der „Vernunftgemäßheit“ nur Rechtfertigung nach außen, nicht Stütze nach innen bedeuten. Schmidt endlich strebt nach einer glücklichen Mitte zwischen Scheller und Geyser, wenn er einerseits das „Leben“ (im Unterschied zum „Erleben“) als Weg zu Gott bezeichnet und doch als solchen Weg, der über die Erkenntnis eines personalen „Urhebers“ geht. Ähnlich gehen auch Reinkes Untersuchungen auf ein Zusammenwirken kausaler und finaler Naturbetrachtung mit seelischen Einstellungen. Wir selber betonen in der Frage des Erweises das formale metaphysische Grundelement der analogia entis und können dementsprechend für die Gotteserfahrung alle Fülle religiöser Typen ermöglichen, denen das Formale der analogia entis gemeinsam ist, die aber in seiner inhaltlichen Ausgestaltung auseinander gehen.

Eine letzte Ergänzung gewinnt dieses Gesamtbild endlich noch durch die deutsche Fichtebewegung, die in Heinz Heimsoeths Schriften¹ ihren wohl besten Ausdruck gefunden hat, und der auch die neue, vorzüglich ausgestattete Ausgabe der zwei Wissenschaftslehren Fichtes² dient, und durch die Mystikbewegung, aus deren Literatur wir hier nur die wichtigen und ungemein reichhaltigen Schriften Grabmanns über Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, die „Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters“ und Josef Bernharts „Philosophische Mystik des Mittelalters“ hervorheben wollen³. Heimsoeths neuer „Fichte“ setzt die Linie seiner „Sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik“ (Berlin 1922) fort: Fichte als wichtigster Markstein, wenn nicht (wenigstens relativer) Höhepunkt in der Entwicklung der spezifisch christlichen Philosophie von Augustin über Scotus, Meister Eckart,

¹ Heinz Heimsoeth, Fichte. (223 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 23).

² Joh. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, neu herausgegeben von Fritz Medicus. (163 S.) Leipzig 1922, Felix Meiner (Philos. Bibl. 130 a). Joh. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre, vorgelesen im Jahre 1804, neu herausgegeben von Fritz Medicus. (228 S.) Leipzig 1922, Felix Meiner (Philos. Bibl. 130 c).

³ Martin Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. Zweite, vermehrte Auflage. (72 S.) München 1923, Theatiner-Verlag (Der katholische Gedanke II). Ders., Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. (63 S.) Augsburg 1923, Benno Filser. Jos. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters. (291 S.) München 1922, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 14).

Nikolaus von Kues, Leibniz und Kant. Gottes Unendlichkeit in der Unendlichkeit des eigenwertigen Ich — das ist das Thema dieser Geistesrichtung, dem auch kantisch orientierte Kreise mehr und mehr sich anzuschließen scheinen¹. Fast umgekehrt lautet das Thema, dem Josef Bernharts Buch dient: das (besonders in der stimmungsvollen Sprache Bernharts) entsagungsschweremütige Einsinken ins All. Und es ist gut, daß Grabmanns Schriften auch die andere Seite der deutschen Mystik aufzeigen, die lebensvolle und der Distanz zu Gott ehrfürchtig sich-bewußte Christusbistik; denn Bernhart unterstreicht allzu sehr die pantheistischen Motive. Aber so sehr das Gottesbild der Fichtebewegung und das der Mystikbewegung sich unterscheidet, dort der Gott, der in der Aktivität des Ich seine Vollenstaltung findet, hier das Ich, das im Unendlichkeitsmeer Gottes untertaucht — sie haben doch ein wichtig Gemeinsames: jenes Ahnen und Sehnen und Ringen um eine „Unmittelbarkeit“ Gottes, das, wie wir früher nachgewiesen haben, der ganzen nachscholastischen Geistesperiode eignet, aber in besonders heftigem Fieber durch unsre aufgewühlte Zeit zittert².

So heben sich aus dem philosophischen Ringen immer deutlicher zwei Fragenkomplexe ab, die aber im Grunde ineinanderwachsen. Es ist die eine Gottesfrage, aber das eine Mal als Grundton der Auseinandersetzung zwischen Individualitätsphilosophie und Universalienphilosophie, das andere Mal im eigentlich religionsphilosophischen Streit um Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit, Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit des Göttlichen. Das Göttliche als Person oder als Form, als erkennbare Realität oder als rein mitzubvollziehender Allwille, als Weltimmanenz oder als Welttranszendenz — das sind im Grunde die Fragen.

Diese religionsphilosophischen Probleme liegen dann auch schließlich der mehr praktisch religiösen Literatur zu Grunde. Ihnen entspringen all die verschiedenen Religiositätstypen, die wir beobachten können. Da ist die neue freideutsche Frömmigkeit eines Kultus des im autonomen Ich und der ich-entstammten Gemeinschaft sich offenbarenden Alllebens, wie sie unter andern im Almanach des „Weißen Ritter“ 1924 atmet und wie sie Hans Cornelius in seiner Schrift „Vom Wert des Lebens“ predigt³. Da ist die völlig dogmenlose, freischwebende Mystik des Heiler-Kreises, der die Schrift Hermann Bechmanns über Sankt Teresa und Luther sowie Grete Lüers' „Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen“ dienen⁴; wissenschaftlichen Zweck können diese Para-

¹ Diese Orientierung zeigt sich nicht wenig auch bei Robert Reininger, Kant, seine Anhänger und seine Gegner. (313 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 27/28). Geb. M 4.—

² Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 342 ff. Es ist darum ein hohes Verdienst, daß Grabmann, entgegen sonstigen Darstellungen, die Mystik nicht gefaßt wissen will als ein Ringen um eine nicht zu erreichende Einigung, sondern als Innewerden der bereits besessenen Einigung der Gnade: „Berinnerlichung und Erleben der . . . Lehre von der übernatürlichen Gottesgemeinschaft“ (Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik 61). Damit ist der Mystik die Gesundheit und Nüchternheit wiedergegeben.

³ Weißer-Ritter-Almanach 1924. (194 S.) Berlin 1923, der Weiße-Ritter-Verlag. M —.75. Hans Cornelius, Vom Wert des Lebens. (70 S.) Hannover 1923, W. A. Adam.

⁴ Herm. Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu. (100 S.) München 1922,

digmata der Gödterblom-Heilerschen Terminologie kaum erfüllen, aber sie arbeiten den religiösen Typus des Heiler-Kreises gut heraus, jene Umformung nämlich der religiösen Objekte in Formen subjektiver Zustände. Diesem entfesselten religiösen Individualismus gegenüber steht nun die wundersame Mystik, wie sie in der Sammelschrift Hieron. Wilms' O. Pr. „Das Beten der Mystikerinnen“ und in der feinsinnigen Übertragung der Fioretti der hl. Katharina von Siena durch Joh. Mumbauer zu Tage tritt, sowie vorab in den Schriften eines hl. Bonaventura in der meisterhaften Übertragung Siegfried Hamburgers, der uns auch eine ebenso glänzende Ausgabe der kostbaren *Legenda trium sociorum* geschenkt hat¹, beides klassische Dokumente jener echt franziskanischen Individualreligiosität, die die schöne Blüte oder vielleicht eher Wurzel der scotistischen Philosophie der Individualität ist. Dieser mehr kindlich einfache Individualismus hat dann sein herberes Seitenstück in der Religiosität Newmans, von dessen tiefem *Dream of Gerontius* nun eine schöne Übertragung durch M. Regintrudis Reichlin von Meldegg vorliegt². Freilich, den letzten Atem und Rhythmus des Originals vermag keine Kunst zu erreichen; doch lebt in der vorliegenden Arbeit viel von der herben Reserve der Sprache Newmans, wenngleich in andern Partien so etwas wie ein Ton deutscher Idylle schwingt, eine Art Anklang an „Dreizehnlinden“. Auch die dankenswerte Übertragung der Chrysostomus- und Theodoret-Skizzen Newmans durch Joseph Karl³ kann dem Studium der eigenartigen Individualfrömmigkeit Newmans dienen; nur vermissen ich in dieser Übertragung hie und da die Ehrfurcht vor dem Rhythmus der Sprache Newmans. Siegfried Hamburgers Übersetzungskunst sollte auch für die Übertragung von Newman-Schriften Vorbild sein. Derselbe Theatiner-Verlag, der uns Dokumente franziskanischer Frömmigkeit schenkt, hat endlich auch Schriften herausgegeben, die einen ganz andern religiösen Typus tragen. Ich meine die Übertragung des „Leben des Heiligen Anselm von Canterbury“ von Dr. Günther Müllers geschickter Hand und die von Hermann Bahr und Ernst Kamniger herausgegebene Manzoni-Gesamtausgabe⁴. Der Geist, der

Ehr. Kaiser (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 4). Grete Lüers, Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen. (64 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 6). Geb. M 1.—

¹ Das Beten der Mystikerinnen, von Hieronymus Wilms O. Pr. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. (X u. 234 S.) Freiburg 1923, Herder. GM 3.40. Aus dem Lilien-garten der hl. Katharina von Siena, nach der italienischen Ausgabe des P. Innocenzo Laurifano O. Pr. bearbeitet von Joh. Mumbauer. (XX u. 160 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. GM 3.10. Die Werke des hl. Bonaventura, herausgegeben von P. Elzear Schulte, Dietrich v. Hildebrand u. S. J. Hamburger. Erster Band: Mystisch-asketische Schriften I, übertragen von S. J. Hamburger. (183 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. M 3.— *Legenda trium sociorum*, Bericht von dem Leben des hl. Franziskus, Übersetzung und Nachwort von S. J. Hamburger. (140 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. M 2.50.

² Der Traum des Gerontius, von J. H. Kard. Newman, aus dem Englischen übertragen von M. Regintrudis Reichlin von Meldegg O. S. B. (63 S.) Leipzig 1923, Vier-Quellen-Verlag.

³ Sankt Chrysostomus, Schicksale des Theodoret, von J. H. Kardinal Newman. Deutsch von Jos. Karl. (223 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünwald-Verlag.

⁴ Das Leben des hl. Anselm von Canterbury, übersetzt von Dr. Günther Müller. (163 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. M 3.— Die Werke von Alessandro Manzoni, herausgegeben von Herm. Bahr und Ernst Kamniger. Band III/IV: Die Verlobten, ins Deutsche übertragen von Joh. Schuchter (460 u. 465 S.) München 1923, Theatiner-Verlag.

in diesen Schriften weht, ist kühler, gebändigter Geist der Form; so sehr tritt das Individuum zurück, daß es selber wie unpersönliche Sache erscheint. Die kühle Distanz zum eigenen Ich, die Objektivität des eigenen Lebens, die Andacht zur Verklärung der Form, dieser Atem einer Religiosität des Objekts ist hier, echt wie selten sonst, zu verspüren.

Bleibt es bei den Gegensätzen? Eine erste Synthese könnte das innere Leben des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker selbst darstellen, von dem das neue Jahrbuch 1923 sprechendes Zeugnis ablegt¹. Hier ringen franzisikanische, benediktinische, Newman'sche Frömmigkeit in edlem Wettstreit miteinander, und das Ideal der Polarität, wie es in ungewolltem, überraschendem Zusammenklang aus den Vorträgen der Herbsttagung von Ulm 1923 herauströnte, ist tatsächlich das Programm einer weitgespannten Synthese, einer wahren Einheit der Gegensätze. In besonderer Weise streben aber drei eigene Schriften einer solchen Synthese zu: Daniel Feulings „Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens“, Arn. Rademachers „Vernünftiger Glaube“ und Romano Guardinis „Auf dem Wege“². Feulings Schrift ist nicht so sehr ein Ringen um Synthese als eine Darlegung katholischer Geschlossenheit aus einer selbst synthetisch angelegten Seele heraus. Rademachers Ringen um Synthese geht auf gegenseitige Bindung von Weltbejahung und Überweltlichkeit, Einzelfrömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit, persönlicher Frömmigkeit und kirchlicher Frömmigkeit, Humanität und Heiligkeit. Es ist im Grunde der Lebensstil des „gottzugewandten Weltmenschen“, wie Rademacher ihn in einem bedeutenden Aufsatz der „Seele“ (April 1923) genannt hat, dem seine Synthese zustrebt: „Das letzte Ziel der Askese ist der vollkommene gottebenbildliche Mensch“ (Vernünftiger Glaube 163). Es ist, geistesgeschichtlich gesprochen, die ignatianische Bindung von Arbeitsleben und Gebetsleben, Gotteshingabe und Selbstringen, die Rademacher meint. Aber ist die Harmonie, wie Rademacher sie schließlich ausbaut, nicht etwas zu harmonisch geworden, so daß die lebensnotwendige Spannung und Gegensätzlichkeit fast aufgelöst erscheint? Gewiß, Natur und Gnade im Sinne sittlicher Hilfe (*gratia sanans* usw.) knüpfen sich ohne Spannung zur Einheit des „Edelmenschen“. Aber liegt im Verhältnis von Natur und Gnade im Sinne der „Teilnahme an göttlicher Natur“ (*gratia elevans*) und, auf der andern Seite, im Verhältnis von ehemals gefallener Natur und Gnade im Sinne von Erlösungsgnade nicht eine Art notwendiger Spannung zwischen Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit, positiver und negativer Askese? Bedingt die „Teilnahme an göttlicher Natur“ nicht eine Art wahrer Vorherrschaft der *conversatio in coelis*, des „Bürgerrechts im Himmel“, so daß aller Erddienst mehr im Geiste der dem menschengewordenen Gott nachfolgen-

Geb. M 14.— Band V: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, ins Deutsche übertragen von Franz Arens. (615 S.) Geb. M 12.— Band VI: Betrachtungen über die katholische Moral, ins Deutsche übertragen von Franz Arens. (544 S.) Geb. M 12.—

¹ Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 1922. (158 S.) Augsburg 1923, Haas & Grabherr.

² Daniel Feuling O. S. B., Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens². (30 S.) Beuron 1923, Verlag der Beuroner Kunstschule. Arn. Rademacher, Vernünftiger Glaube, Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen. (VIII u. 224 S.) Freiburg 1923, Herder & Co. Geb. GM 3.60. Romano Guardini, Auf dem Wege. Versuche. (166 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünwald-Verlag.

den dienenden Liebe geschieht und nicht so sehr im Geiste natürlicher Schaffenskraft? Und kommt aus der Erbsündewirklichkeit nicht notwendigerweise eine Art heiliger Scheu vor den dunklen Tiefen von Welt und Ich? Liegt also nicht doch im letzten Wesen des Menschen, so wie er nun einmal von Gott gewollt ist, die ungelöste und unlösbare Spannung — und damit nicht Harmonie als Lebensideal, sondern Polarität?

Aus diesen Fragen heraus neigen wir mehr zu der Lösungsform, in die Guardinis Buch ausklingt, der Lösungsform eines „letzten Zusammenklanges der Gegensätze“ (150). Deutlich zeigt dieses Buch, wie auch Guardini nur sehr langsam den Weg sucht vom Ideal einer irgendwelchen Harmonie zum reifen Verzicht der Gegensätzeinheit. In den ersten Aufsätzen, die in die Frühzeit des Verfassers hinabreichen, spricht noch das alte einseitige Form- und Gemeinschaftsideal. Aber das ergreifende „Gespräch vom Reichtum Christi“ ist neue Weise. „Uns sind in reiner Geschiedenheit Strahlen des Lichtes herausgebrochen, aber die sie gesandt hat, die Sonne, ist nur eine. Sie ist zu groß, als daß ein einziges Auge sie ganz erschauen könnte. Wir sind Menschen, jeder sieht von ihr vor allem das, wozu seine Art ihn besonders sichtig macht. Sie aber bleibt eine. Und von uns fordert sie, daß jeder demütig sei und nicht den Strahl, der gerade ihm besonders leuchtet, für ihre ganze Fülle ansehe. Jeder muß seine Enge anerkennen und ihre allüberstrahlende Größe, muß sich der ganzen Wahrheit öffnen und über seine Grenzen hinausgehen“ (164). Das ist das Wort zur Lösung der letzten Fragen, die auch das feinsinnige Buch Rademachers noch offen läßt; das ist das Wort, das wir mit Freuden unterschreiben als Formulierung jenes Ideals der Polarität, dem sowohl unser Büchlein „Kirchenjahr“ wie auch die erweiterte Ausgabe unsrer Ulmer Vorträge „Gott-geheimnis der Welt“ zu dienen versuchen. Die Vielfältigkeiten religiöser Typen und die Spannungen und Wandlungen im innerindividuellen religiösen Leben selbst bleiben; denn die Wirklichkeit ist allzu groß und unerschöpflich und gegensätzlich. Aber das ist möglich: Weite des Blickes und Aufgelockertheit der Seele im Angesicht des Gottes der Unendlichkeit, der in allem als der Eine sich spiegelt und in jedem in besonderer Weise. Darin liegt dann auch die heilsame Überwindung alles einseitigen Individualismus und alles einseitigen Formalismus und aller einseitig mystischen Unmittelbarkeit. Die besondere Abspiegelung Gottes im Einzelmenschen fordert seine Abspiegelung in den Mitmenschen zur Ergänzung: die Fülle des Gottesbildes wächst aus dem hin- und herflutenden Zueinander von Individuum und Gemeinschaft. Diese Fülle des Gottesbildes setzt aber seine wahre Brechung durch die verschiedenen Medien voraus, d. h. die Mittelbarkeit der Gotteserkenntnis ist die Grundbedingung religiösen Reichtums und religiösen Wachstums. So liegt im tief erkannten Programm eines Denksystems der Polarität jene Lösung, der die Probleme der Zeit zustreben. Es ist der Stern, der am Schluß unsres Ganges durch die Zeit uns zustrahlt.

Erich Przywara S. J.