

# Kantischer und katholischer Geistesotypus.

Eine Betrachtung zum Kant-Jubiläum.

Das ist die heilende und klärende Wirkung der geschichtlichen Distanz: das leidenschaftliche Spiel der Parteien beruhigt sich, der früher umfehdete und umschwärzte Heros erscheint in seiner überparteilichen Wirklichkeit. Ja, das scheint das Merkwürdige geschichtlicher Entwicklung zu sein, daß alles Gegeneinander der Parteien nur der allseitigen Erkenntnis des einen Heros diene. Bewunderung der Freunde wie Kritik der Gegner bringen nur verschiedene Seiten seiner Eigenschaft zur Erscheinung, und es mag sein, daß ein Tag der Rückschau dieses letzten Zusammenarbeiten auch zu überraschtem Bewußtsein bringt. So war es beim Luther-Jubiläum, als F. X. Kiefls Aufsatz im „Hochland“ (Okt. 1917) und Ernst Troeltschs Darlegung in der „Neuen Rundschau“ (Okt. 1917) die Persönlichkeit des Vielumstrittenen auf nahezu dieselben historischen und seelischen Komponenten zurückführten. Und es scheint, daß auch Kant gegenüber dieser Standpunkt unbeirrter Objektivität am Durchbruch wäre. Die neueste Kantwürdigung der Marburger, wie sie im Nachwort der Neuauflage von Natorps Platonbuch und noch mehr in Nikolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik sich herausbildet, die tiefbohrende Kantdarstellung und Kantkritik, die Simmel vom Standpunkt des konsequenten modernen Individualismus geschrieben hat, endlich die bedeutsame Auseinandersetzung des französisch-belgischen Thomismus mit Kant, die Maréchal in seinem „Point de départ de la Metaphysique“ vollzieht — alle diese drei Richtungen dürften auf ein einziges Kantbild hin konvergieren<sup>1</sup>. Diese tiefere Erfassung Kants fußt auf tieferer Erfassung der Zeitprobleme, als deren Lösung seine Philosophie gedacht war<sup>2</sup>.

Es ist einmal das Erkenntnisproblem, wie es durch den Gegensatz vom Nationalismus und Empirismus gegeben war: im Nationalismus wohl eine Grundlegung der Allgemeingültigkeit der Vernunftwahrheiten, aber die Unmöglichkeit einer genügend gesicherten Erfassung der konkreten Sinnen- und Individualwelt, eine Unmöglichkeit, die durch die Vermittlungsversuche Leibniz' eigentlich nur deutlicher hervortrat; im Empirismus wieder wohl eine positive Wertung der Erfahrungswelt, aber die Unmöglichkeit des Aufbaus einer allgemeingültigen Wissenschaft. Die aristotelisch-scholastische Vermittlung, welche die Erfahrungswelt als versinnlichte Ideenwelt fasste und damit das (abbildhafte) Erkennen der Erfahrungswelt als ein einschlußweises Erkennen ihres ideenhaften Grundwesens — diese Vermittlung war in den Enttäuschungsstürmen des ausgehenden Mittelalters untergegangen, und es bedurfte einer neuen, die aus der neuen Problemstellung herauswuchs. Daz diese Vermittlung eine Vermittlung im Menschen allein wurde und nicht, wie vordem, eine Vermittlung in

<sup>1</sup> Paul Natorp, Platons Ideenlehre<sup>2</sup> (Leipzig 1922). Nikolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens (Berlin 1921) 109 ff. Georg Simmel, Kant<sup>5</sup> (Berlin 1921). J. Maréchal, Le point de départ de la Metaphysique III (Paris 1923).

<sup>2</sup> Wie sehr Kant eine Synthese bedeutet, dazu vgl. auch Ed. v. Hartmanns Ableitung Kants aus der Zeitphilosophie (Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik [Leipzig 1894] 1 ff.).

der Zweihheit von Welt und Mensch, das liegt, wie Georg Simmel meisterlich nachgewiesen hat, an dem eigentümlichen Individualismus der Umwelt Kants, an jener Lehre vom „Menschen schlechthin“, der dem 18. Jahrhundert der Inbegriff aller Wirklichkeit und allen Wertes war. Dieser Individualismus, der im Grunde doch kein Individualismus war, glaubte an die völlige „Gleichheit“ des selben Menschen in allen individuellen Menschen. Dieser „Allgemein-Mensch“ war das Idol des Jahrhunderts, der Mensch der absoluten Autonomie gegenüber Natur und Gott, aber gleichzeitig der unerbittliche Tyrann gegenüber jedem Eigenrecht und Eigenwillen des konkreten Individuums. Die „Menschheit im Menschen“, das ist jener Mensch, von dem die „Menschenrechte“ sprechen, an den Rousseau als den wahren Menschen glaubt, — und dieser Mensch allein, der Allgemein-Mensch, nicht der Individualmensch, ist der kantische „Gesetzgeber der Natur“, — in kantischer Terminologie, das transzendentale, nicht das empirische Subjekt. So kann man mit Recht mit Simmel sagen, daß für Kant „Wahrheit nur objektive, d. h. für alle gültige Wahrheit sein kann“, und daß für ihn „die Idee, daß ein jeder seine besondere Wahrheit hat, ein Widerspruch und ein Greuel“ wäre; denn diese Objektivität ist in der Objektivität des „Allgemein-Menschen“ verankert, der als ein und derselbe allen Einzelmenschen einwohnt, oder besser, der das Ideal ist, dem der Einzelmensch in „unendlichem Progreß“ zustrebt, aber gleichzeitig ein Ideal, das „von der Ferne her“, wie Simmel sagt, das Erkennen des empirischen Individualmenschen normiert. Es ist „hier erkenntnistheoretisch die Welt auf das Ich gestellt, aber auf das schlechthin allgemeingültige Ich.... Die objektiv wahre, sachlich notwendige Erkenntnis ist die subjektiv allgemeine, an der Übereinstimmung aller möglichen Subjekte erkennbare; damit aber wird sie zum Produkt dessen, was eben allein allen gemeinsam ist, des Allgemein-Menschen in uns, des überhistorischen, überindividuellen ‚Menschen überhaupt‘, der sich zu allen einzelnen verhält wie der Allgemeinbegriff zu seinen Exemplaren.“<sup>1</sup>

Und was für die Erkenntnisfrage gilt, gilt in gleicher Weise für die ethische Frage. Alles Gesetz steht nicht über dem Ich, sondern ist Produkt des Ich; aber dieses Ich ist nicht das konkrete Ich des individualen Menschen, sondern wiederum der „Allgemein-Mensch“. Darum ist das „selbstgegebene“ Gesetz nur dasjenige Gesetz, das seiner logischen Natur nach für alle Menschen Gültigkeit hat oder wenigstens haben kann, und es ist sogar ein Gesetz, das als ewig unerfüllbares Ideal über der empirischen Wirklichkeit steht, die immer nur, wiederum in „unendlichem Progreß“, nach ihm strebt, ohne es je zu erreichen.

Ist also das wahre Bild der kantischen Philosophie nicht dasselbe wie das Bild jener griechischen Philosophie, die einen schroffen Strich zog zwischen der empirischen Sinnen- und Individualwelt und der ewigen, unveränderlichen Ideenwelt? In platonischer wie kantischer Philosophie — die eine einzige Beziehung des „Strebens“ zwischen empirischer Welt und Ideenwelt, dort das Streben des platonischen „Eros“ und hier des kantischen „unendlichen Progreß“! Und wir wissen ja auch jetzt, daß nicht bloß Platon dieser Entwertung der Sinnen- und Individualwelt unterlegen ist. Denn was bedeutet bei Aristoteles die Alleinwertung der Allgemeinideen in der Methodenlehre und

<sup>1</sup> Simmel, Kant (XVI. Vorlesung) 256 f.

die Lehre von den Allgemeinideen als Wesensformen der konkreten Dinge anders als Entwertung des Konkreten und Individuellen zur ratio materiae, zum schlechthin Unwirklichen, weil Vergänglichen? Und wenn diese echt spät-antike Auffassung noch im thomistischen Individuationsprinzip fortlebt —, müssen wir dann nicht Maréchal und den früheren Andeutungen Sertillanges' recht geben, wenn sie in der kantischen Philosophie trotz allem eine Lösung sehen, die dem Thomismus innerlich näher stehe, als es den Anschein hat?

Darin kann also im Grunde kein Zweifel sein, daß Kant mit Platon und Aristoteles und Thomas den Standpunkt einer Entwertung der konkreten Sinnen- und Individualwelt teilt und den einer Alleinwertung des „Allgemeinen“. Wenn Platon, Aristoteles und Thomas nur eine Wissenschaft der „Allgemeinideen“ kennen und Kant jede Wissenschaft nur durch das „a priori“ ermöglicht sein läßt, so bedeutet das im Grunde dieselbe Ablehnung einer wahren Wissenschaft des Konkreten und Individualen. Kant bedeutet hier im Grunde nur einen Rückgang zur vorskotistischen Philosophie, wie auch Maréchal klar zugibt. Er steht hier in ausgesprochenem Gegensatz zu Leibniz, der auf deutschem Boden, wie Suarez auf spanischem Boden, die skotistische Linie zu (relativer) Höhe führt. Wie der weltweite Geist eines Leibniz die Franziskusehrfurcht vor Eigenwirklichkeit und Eigenwert des Individuellen weiterzuführen wußte, so erstickte in der kantischen Kasernenenge alle Reichtumsfülle der Individualwelt zum wohlgezirkelten Ebenmaß des allgemeingültigen „transzentalen Subjekts“.

Aber diese Betrachtungsweise führt doch nur bis vor das Tor des eigentlichen Kantproblems. Auch Platon, Aristoteles und Thomas kennen keine Eigenwertung des Individuum, aber aus ihrem Gedankenbau wächst doch organisch die spätere skotistische Neuwertung<sup>1</sup>. Warum aber ist der Ausklang der kantischen Geistesperiode das furchtbare Chaos von heute? Die skotistische Neuwertung des Individuum eint sich leichtlich bruchlos in den einen Bau der philosophia perennis. Warum aber brachten die mächtig emporstrebenden empirischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts die kantische Zwingburg des „transzentalen Subjekts“, des Tyrannen „Allgemein-Mensch“, immer wieder zum Zusammenstürzen, — oder warum wenigstens ist so bittere Fehde zwischen ihnen und so geflickter Friedenzustand, wie ihn die Theorien Diltheys, Troeltschs, Sprangers, Windelbands u. a. versuchen?

Hier röhren wir an die eigentliche Tragik des kantischen Geistestypus. Hier liegt auch die eigentliche wurzelhafte Auseinandersetzung zwischen ihm und dem katholischen Geistestyp: der eigentliche Grund ihrer Unvereinbarkeit. Gewiß, kantische Philosophie wie die philosophia perennis der Antike, Patristik und Scholastik sind einig im Programm einer objektiven Wahrheit. Aber diese objektive Wahrheit ist für die philosophia perennis verankert im Sein und damit leichtlich in Gott, während Kant sie verankert im reinen Bewußtsein und damit im Menschen (d. h. dem Allgemein-Menschen). Der Dualismus von Sein-Bewußtsein in der philosophia perennis ist der unendlich weite Spannungsbogen, der alle Individualitätsfülle unvermindert umschirmt. Der Bewußtseins-

<sup>1</sup> Vgl. zu diesem allmählichen Übergang M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez, in der Suarez-Festschrift (Innsbruck 1917).

Monismus Kants aber ist die heillose Enge, die alle Fülle ineinanderpreßt, wohl auch zu einer Spannung, aber zur Spannung eines Explosivstoffes, zur Spannung, die in Revolution sich entlädt. Der wahrhaft „katholische“, d. h. weltweite, Geistestypus trägt in seiner Andacht zum Objektiven lediglich die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der lieben Gottes. Der kantische Geistestypus aber hat zum letzten Sinn seiner Andacht zum Objektiven nur die Andacht zum reglementierten Normmenschen, und darum sieht seine Welt aus wie jene Gärten französischer Parkkultur, die nicht emporwachsen in Auswirkung eigener Natur, sondern die schemenmäßig zugeschnitten werden müssen nach fremden Mustern. Katholischer Geistestypus ist ein freies Hin- und Herwogen zwischen Welt und Seele und damit die fruchtbare Urbedingung immer neuen und reicher Lebens. Kantischer Geistestypus ist wohl heroisch in seiner Einsamkeit des Bewußtseins, aber es ist ein Heroismus, der die Seele selbst zerstört.

Das sind vorläufige Grenzlegungen. Wir müssen nun das Einzelne sehen, und zwar nach dreifacher Hinsicht: das Problem von Welt und Ich, Freiheit und Gesetz, Gott und Mensch.

\* \* \*

Welt und Ich. — Es ist unleugbar: Kant stand vor einem weit schwierigeren Problem als die Philosophie der Vorzeit. Diese hatte die erkenntnistheoretische Lösung eines natürlichen Realismus vorausgesetzt, ihre eigentliche Arbeit galt der Philosophie des realen Seins. Kant aber war der Erbe Descartes' und Leibniz'. Descartes', der das Problem in seiner schärfsten Form gestellt hatte, und Leibniz', der an seinem Lösungsversuch gescheitert war. Denn was bedeutete die Flucht Descartes' in den im Erkennen unmittelbar erfaßten Gott anders als die Flucht vor einer innergeschöpflichen Lösung des Problems der Erkenntnis der Außenwelt? Und was ist der Sinn der unentwirrbaren prästabilierten Harmonie Leibniz' anders als das verzweifelte Ringen um eine solche innergeschöpfliche Lösung?<sup>1</sup> Wie also ist die prinzipielle Geschlossenheit unsres Bewußtseins zu vereinigen mit dem doch ebenso notwendigen Dualismus von empfangendem Erkennen und ich-unabhängigem Erkenntnisobjekt? Das ist ja das Paradox des Erkenntnisvorgangs, daß beides in ihm nicht wegzuleugnen ist: die Tatsache der unentrinnbaren Geschlossenheit des Bewußtseins, seiner völligen „Fensterlosigkeit“, und die Tatsache, daß dasselbe Bewußtsein unwegdeutbar auf ein von ihm unabhängiges, in sich selbst ruhendes Objekt weist. Die Lösungsversuche Descartes' und Leibniz', die diese Unabhängigkeit des Objekts in einer vom Ich verschiedenen realen Welt verankern wollten, waren gescheitert oder wenigstens unbefriedigt geblieben. Sollte es nicht möglich sein, die notwendige Dualität von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt in das eine Erkenntnissubjekt selber zu verlegen? Das ist die Fragestellung, in der Kants Transzentalismus uns seinen letzten Sinn enthüllt. Simmel hat recht, wenn er die populäre Mär vom Subjektivismus Kants scharf bekämpft, und er trifft sich ja hierin nur mit der Mar-

<sup>1</sup> Vgl. u. a. H. Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz (Gießen 1912 u. 1914).

burger Kantdeutung, die aus ihrem sachlichen, in sich schwebenden Gesetzmöbel jede Spur des konkreten Individuellen getilgt hat und so eigentlich dem Husserl-schen „transzentalen Objekt“ fast näher steht als dem „transzentalen Subjekt“ ihres Meisters.

Kant fasst die Welt als reines Erkenntnisprodukt des Ich, und insofern ist seine erkenntnistheoretische Lösung Gleichsetzung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, Identität von Welt und Ich. Aber dieses Ich „ist nicht der reale, historische Mensch, sondern ein ideelles Gebilde“<sup>1</sup>. „Nicht der Intellekt als seelische Energie, als Bewährung eines individuellen Lebens ist mit der ‚Einheit des Bewußtseins‘ identisch, die den Gegenstand der Erkenntnis formt . . ., sondern um das ‚Bewußtsein überhaupt‘ handelt es sich; und dieses ist nicht individuell, nicht kraftmäßig, sondern ist der Sinn, die Formbedeutung für den geistigen Zusammenhang der Weltinhalte, der in dem jeweilig aktiven Individuum wohnt wie in dem Materienstückchen eines geschriebenen Sages der logische Sinn, den er trägt.“<sup>2</sup> „Das Ich ist nur noch der Punkt, in dem alle Elemente der Erkenntniswelt sich treffen, der Träger oder das Gegenbild des theoretisch erfassbaren Daseins; eigentlich existiert nur der gleichsam freischwebende Komplex unsrer Erkenntnisse, und das Ich wie das Objekt sind nur Ausdrücke für die einheitliche Form, in der diese sich darbieten. Das Ich als Persönlichkeit, die dem erfassbaren Dasein gegenübersteht, die subjektive Innerlichkeit, die von sich aus erst ein Verhältnis zur Wirklichkeit sucht — ist dieser theoretischen Philosophie fremd. Aber ebenso fehlt in ihr, so sehr sie eine Philosophie der Objektivität ist, das eigentliche Problem des Daseins.“<sup>3</sup> Das Ich Kants ist also mithin nur die „Funktion“ dieses Gewebes objektiv in sich schwebender Erkenntnisse, der rein formale Ausdruck ihres ineinandergebundenseins. „Außerhalb ihrer kann es nur die ideelle Gültigkeit der reinen, absoluten, restlos harmonischen Einheit haben, der die Welt innerhalb unsres Erkennens sich zuentwickelt.“<sup>4</sup> So kann Simmel den Ausdruck wagen, daß Kant nicht eigentlich „die Welt subjektiviert“, sondern „das Ich objektiviert“ habe, weil eben Kants Ich, das transzendentale Ich, letztlich nichts ist als die formale Einheit der in sich schwebenden Weltinhalte. „Dieses Weltbild ist durch das Ich da, aber das Ich ist für das Weltbild da.“<sup>5</sup> Denn das ist „schließlich die Einheit des kantischen Weltbildes: das Aufeinander hinweisen, Auseinanderfolgen, Miteinanderverbundensein aller Elemente der Wirklichkeit — weil sie eben nur dann der Wirklichkeit angehören, wenn der Verstand sie als der Erfahrung notwendig zugehörend begreift, d. h. in gesetzlichen Verbindungen, die schließlich jedes mit jedem in Beziehung setzen“<sup>6</sup>.

So hat die Kantkritik des konsequentesten deutschen Philosophen des Individualismus dasselbe Kantbild gestaltet wie auch die konsequenterste deutsche Kantschule: die Marburger Schule. Was Simmel schließlich als den Sinn des kantischen gesetzgebenden Ich herausschält, ist nichts als der absolute, in sich selbst schwebende objektive „Sinn“, der für Naturp und Struktur seiner allein bestehenden idealen Gesetzmöbel ist. Kants Identität von Welt und Ich endet mithin mit der vollständigsten Ent-Individualisierung von Welt

<sup>1</sup> Simmel, Kant 3/4.

<sup>2</sup> Ebd. 63.

<sup>3</sup> Ebd. 112/113.

<sup>4</sup> Ebd. 77.

<sup>5</sup> Ebd. 78.

<sup>6</sup> Ebd. 114.

und Ich. Seine „Welt“ ist schließlich nur ein in sich schwebendes Gefüge mathematischer Formeln, und sein „Ich“ ist nur die formale Einheit, die sie zusammenschließt, besser, der formale Ausdruck ihres „Ineinanderschwelbens“. Gewiß, auch für die griechische, patristische und scholastische Philosophie galt als Wissenschaftideal das Ideal der rein logischen Ableitung, das Ideal einer logischen Struktur der Allgemeinbegriffe. Aber dieses kalte Gewebe war doch für sie nur wie ein Schleier, hinter dem die ganze Wunderfülle der unauschöpflichen Individualwelt aufleuchtete und mit Blut und Leben ihn durchbrach. Für Kants rationalistische Blickenge aber war diese eigentliche Welt das schlechthin Unerkennbare, das ignotum X, und was von ihr, in unerklärlicher Weise, durch die Sinne einströmte, war nur „Materie“ der Erkenntnis, „Materie“ im verächtlichen Sinne der antiken Sinnenentwertung. Das letzte Nestchen der wirklichen Welt muß erst umgeformt werden in jenen grauen, wesenlosen Schleier der in sich schwelbenden Begriffswelt. Welt und Ich, kosmische und seelische Lebensfülle sind für den kantischen Geistestypus nur ignotum X, ein Etwas, von dem alte Sagen melden, und der aufgeklärte Denker zuletzt darüber die Achseln. Die Welt, in der er zu Hause ist, das Ich, an das er glaubt, ist allein die unveränderliche Einerleiheit des Kosmos starrer Gesetze und toter Allgemeinbegriffe.

Doch spricht der Kantianismus nicht von einem „unendlichen Progrès“, in dem der Erkenntnisprozeß zur Höhe seines Ideals strebt? Ließe sich also nicht vielleicht sein Geistestypus dahin deuten, daß er das strömende Leben in das „unendliche Streben“ des Erkennens verlege? — Aber was bedeutet denn dieser verführerische „unendliche Progrès“ in Wirklichkeit? Ist er ein wirkliches Ansteigen zu immer größerer Erkenntnis, immer reicherer Erfassung des Wesens? Oder besagt dieser „unendliche Progrès“ nicht vielmehr, daß das Ideal der Erkenntnis, nämlich das mathematisch-zwingende Gesetzgebäude, nie erreicht werden könne? Wenn es aber nach Kant keine wahre und gültige Erkenntnis gibt als die methodisch-mathematische, und diese Erkenntnis nie erreicht werden kann, weil das apriori reines Ideal, unverwirklichbarer Grenzbegriff ist, ist dann der „unendliche Progrès“ etwas anderes als „unaufhörliches Versagen“? Und wenn dem so ist, kommt dann nicht, durch die Lehre vom „unendlichen Progrès“, zu der fasernengrauen Trostlosigkeit der Weltstruktur der Allgemeinbegriffe noch der Hohn der Sisyphusarbeit?

Damit röhren wir an die erschütterndste Tragik des kantischen Geistestypus: den unheilvollen Zwiespalt zwischen jener idealen Identität von Welt und Ich und den konkreten erkennenden Individuen. Gewiß, die erkenntnistheoretische Schwierigkeit des Dualismus zwischen Ich und realer Welt war wie ein gordischer Knoten durchhauen, wenn Welt und Ich in Eins gesetzt wurden. Aber die gewaltsam durchhauene, nicht organisch gelöste Schwierigkeit verwandelte sich nun in eine weit größere: die Schwierigkeit, nun innerhalb der Subjektivität des Ich die Objektivität der Erkenntnisinhalte zu retten. Um diese Schwierigkeit zu lösen, mußte Kant zu seiner Doppelung des Ich greifen: die Erkenntnisinhalte des konkreten Ich sind nicht die schlechthin objektiv gültigen, sie sind nur der „unendliche Progrès“ zu den Erkenntnisinhalten des ideellen, des „transzendentalen“ Ich. Nicht fällt die objektive Welt mit dem konkreten Ich zusammen, sondern allein mit dem allgemeingültigen Ich, mit

dem „Allgemein-Menschen“. Das ist aber noch nicht alles. Auch für die griechische, patristische und thomistische Philosophie galt, daß das Wesen, die *forma* des konkreten Individuums der „Allgemein-Mensch“ sei. Aber dieser „Allgemein-Mensch“ wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses „Allgemein-Menschen“. Dieser legte Rest einer Ehrfurcht vor Realität und Wert der konkreten, individualen Welt, der noch geblieben war, ist bei Kant indes völlig getilgt. Bei ihm ist der „Allgemein-Mensch“, d. h. das „transzendentale Subjekt“, schlechthin über alle empirische Verwirklichung erhaben. Ja, wenn wir den Worten der Kant-deutung des derzeitigen Präsidenten der Kant-Gesellschaft, Arthur Lieberts<sup>1</sup>, glauben wollen, so wäre eine empirische Verwirklichung geradezu der Sündenfall, ja der Todessturz und Höllensturz dieses idealen „Allgemein-Menschen“. Alle empirische Verwirklichung ist Sündenschmied und Todeswunde für das kantische mit der Welt identische „Allgemein-Ich“. So strebt denn im kantischen System das konkrete Individuum immer wieder, in „unendlichem Progred“, zur allein gültigen Erkenntnisweise des idealen Ich, des „Allgemein-Menschen“. Aber es darf dieses sein Ziel nicht erreichen, und das ideale Ich übt seine Wirkung auf das konkrete Ich nur „von der Ferne“ her. Beide verhalten sich gleichsam wie der orientalische Aussägige und der an der Straße stehende Gesunde: sie dürfen nicht zueinander kommen, damit der Aussägige nicht den Gesunden beflecke. Der „unendliche Progred“, der sein Ziel nicht erreichen darf und in diesem „Nicht-dürfen“ von seinem Ziele normiert wird, ist die Klapper des Aussägigen, die eine Verbindung zwischen ihm und dem Gesunden herstellt, indem sie sie verbietet. Mit diesem ethischen Untergrund der kantischen Erkenntnislehre aber ist bereits seine Ethik berührt.

**Freiheit und Gesetz.** — Es ist wahr: Kant stand vor dem vielleicht schwierigsten Problem der Sittlichkeit, dem Problem der Vereinigung objektiver Sittlichkeit, deren Ausdruck das allgemeingültige Gesetz ist, und subjektiver Sittlichkeit, deren Ausdruck persönliche Wesensentfaltung ist, also Freiheit von allem rein äußern Gesetzeszwang. Freiheit zum inneren Gesetz des eigenen gottgewollten Wesens. Auch Patristik und Scholastik standen vor dem gleichen Problem. Wenn Augustinus von der Liebe spricht, die über dem Gesetze stehe und aus innerer Selbstbestimmung die Inhalte des Gesetzes erfüllt, — wenn die Scholastik diese Lösung in ihre Formel von der Liebe als *forma virtutum*, als innere Triebkraft und Wurzel des sittlichen Lebens kleidet, so ist das nichts als Antwort auf dieses Problem. Denn mit dieser „Liebe“ ist eine Kraft oder Richtung menschlichen Innenlebens aufgezeigt, die aus sich, von innen her, das Gesetz nicht bloß erfüllt, sondern geradezu in einer Art unfehlbaren Instinkts enthält: *Ama, et fac quod vis* — „Liebe, und dann tu, was du willst!... Innen sei die Wurzel der Liebe; aus dieser Wurzel kann nur Gutes sprossen“ (Aug., In ep. Ioann. tract. 7 8). Aber das ist der große, unübersteigliche Unterschied zwischen Patristik-Scholastik und Kant. Für Augustinus und Thomas war diese „Liebe“ darum die Kraft subjektiver Sitt-

<sup>1</sup> Die geistige Krise der Gegenwart (Berlin 1923) 51 u. a. Vgl. diese Zeitschrift 106 (1923/24 I) 36 f.

lichkeit, weil sie auf eine doppelte Realität zurückwies, auf die Realität des gottebenbildlichen Menschen und die Realität des Mensch-Urbildes Gott. In der „Liebe“ ist gleichsam die vollkommenste Bewußtheit des objektiven Menschenwesens und darin die tiefste bewußte Einheit mit Gott, dem Einheitsurgrund objektiver Sittlichkeit, und damit ist die in der „Liebe“ wurzelnde subjektive Sittlichkeit nur das Aufstrahlen der objektiven<sup>1</sup>. Für Kant dagegen, dem Welt und Ich zusammengeschmolzen sind in ein einziges, insichschwebendes Bewußtsein, ist diese Lösung unmöglich. Er muß wiederum, wie eben subjektives Erkennen und objektiver Inhalt, so hier objektive und subjektive Sittlichkeit in das eine Bewußtsein hineinspannen. Der erkenntnistheoretischen Identität von Welt und Ich entspricht die ethische Identität von Gesetz und Freiheit: wie die Welt erkenntnismäßig das Produkt des Ich ist, so das Gesetz das Geschöpf der Freiheit. Sittlichkeit ist Selbstbestimmung des Menschen, Autonomie, aber Selbstbestimmung zum allgemeingültigen Gesetz. Denn der kategorische Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“

Aber wiederum, dieses Ich, das in absoluter Freiheit (Freiheit auch Gott gegenüber) dieses Allgemeingesetz sich gibt, ist nicht das persönliche Ich des konkreten Menschen. Weder Freiheit noch Gesetzgeberrolle kommen dem konkreten Individuum zu. Freie Selbstbestimmung und Gesetzgebung sind allein die, aller empirischen Wirklichkeit entrückten, Taten des idealen „Allgemein-Menschen“. Das konkrete Individuum ist wiederum nur der „unendliche Progreß“ zu dieser „intelligiblen“ Freiheit und Gesetzgebung. Das konkrete Individuum ist, immer nur in unerbittlicher Folgerichtigkeit das kantischen Apriorismus, der Sklave, der nichts ist als das in sich selber wertlose Anwendungsgebiet allgemeingültiger Gesetze, und noch dazu einer, der verurteilt ist, ewig nach Erfüllung des über ihn verhängten Gesetzes zu streben, ohne diese Erfüllung je erreichen zu können, ja zu dürfen. Er ist nicht bloß Sklave, dem jede Freiheit der Selbstbestimmung genommen ist, sondern auch noch Sklave, der aus Ehrfurcht vor dem idealen Gesetz, das durch empirische Verwirklichung nicht beschmäht werden darf, sich lebenslang als Verbrecher und Aufrührer fühlen muß, sozusagen als die personifizierte Sünde. Das ist die folgerichtig ethische Seite des kantischen Geistestypus: die Autonomie des idealen „Allgemein-Menschen“, erkauft um den Preis der Versklavung und völligen sittlichen Entwertung des konkreten, individualen Menschen. Und wenn wir wiederum hier daran denken, daß, wie Simmel es darlegt, dieser ideale „Allgemein-Mensch“ lediglich nur ein unpersönliches Gesetzgefüge ist, — bedeutet dann nicht das scheinbar so freiheitliche kantische Ethos in Wahrheit die erschreckendste Gesetzvergötzung, eine solche Herrschaft des alleinwertigen Reglements des für alle unterschiedslos geltenden „Normmenschen“, die allen Eigenwert des Individuums nicht bloß zertritt, sondern in den größten Schmutz tritt, in den Schmutz der Sünde? Denn ist nicht, kantisch folgerichtig gedacht, gegenüber dem ideal strahlenden Gesetz das Individuum der notwendig ewige Sünder? — So stehen wir, fast unbewußt, an der eigentlich religiösen Wurzel des kantischen Geistestypus.

<sup>1</sup> Vgl. unsre Ausführungen in der Zeitschrift „Seele“ V (1923) 203 ff. 239 ff.

**Gott und Mensch.** — Wir brauchen hier nur die letzten Folgerungen aus den bisherigen Darlegungen zu ziehen. Wir sahen auf der einen Seite, wie Kants Lösung Identität ist, Identität von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, Identität absoluter Freiheit und absoluten Gesetzes. Wir sahen auf der andern Seite, wie diese Identität, um die Anforderungen objektiver Wahrheitsgeltung und objektiver Sittlichkeit erfüllen zu können, in sich selber eine neue Dualität ausbilden müsste, die Dualität des idealen Menschen zum konkreten Menschen, des schlechthin „Vollkommenen“ zum schlechthinnigen „Sünder“. Wenn wir uns nun daran erinnern, daß, wie Kießl und Troeltsch es übereinstimmend ausführen, das ursprüngliche Lutherum (wie es heute fast nur noch in der Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe lebt) aus zwei Komponenten sich zusammensezt, der Lehre vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott, und der Lehre vom seinhaft sündigen Menschen (in Kraft der seinhaften, untilgbaren Erbsünde), — ist dann nicht Kants Identitätslehre nur Fortwirkung des lutherischen Gottesbegriffes und seine Dualitätslehre Fortwirkung des lutherischen Menschenbegriffes?

Die ganze Geistesentwicklung von Meister Eckart bis Luther hatte alle Eigenwirklichkeit und allen Eigenwert des Geschöpfes so lange aufgelöst, bis bei Luther, wie Troeltsch sich ausdrückt, die „Spontaneität“ des Menschen nur Erscheinungsform des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes war. Ja, in Meister Eckarts Lehre selbst war bereits der spätere Umschwung vom Menschen als Erscheinungsform Gottes zum vergötlichten Menschen, vom Allein-Gott zum Allein-Menschen, vorbereitet. Denn mit zwei Ausdrücken belegt der Altmeister der deutschen Mystik den ewigen Kern des Einzelmenschen, einmal mit dem Namen des „Seelenfünkleins“, in dem Gott ganz „bloß“ wäre, und dann wieder mit dem Namen der „Menschheit“ schlechthin, so daß der von Eckart ausgehenden neuzeitlichen Geistesbewegung bereits das Prognostikon ihres Umschlagsschicksals gestellt ist: von der Auflösung des Menschen in Gott zur Auflösung Gottes in den Menschen, vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott Luthers (der Entfaltung des Eckartschen „Seelenfünkleins“) zum alleinwirklichen und alleinwirksamen „Allgemein-Menschen“ Kants (der Entfaltung der Eckartschen „Menschheit“).

Und werden wir in konsequenter, geistesgeschichtlicher Ableitung nicht auch sagen müssen, daß der Eckartsche Ausgangspunkt seinen eigentlichen Ursprung im thomistischen Individuationsprinzip habe? Nach thomistischer Auffassung, die nur die antike Entwertung des Individuums übernimmt, ist die Wesensform des individuellen Menschen der „Allgemein-Mensch“, die *natura humana* qua talis. Mithin gründet alle Verschiedenheit der Einzelmenschen allein im Körper. Es droht also die Lehre nicht bloß einer qualitativen Gleichheit der Menschenseelen, sondern auch einer quantitativen Selbigekeit. Denn wenn wir von den verschiedenen Körpern absehen, so ist nicht einzusehen, warum die eine „menschliche Natur an sich“, der eine, überall gleiche „Allgemein-Mensch“ in einer Mehrzahl vorhanden sein sollte. Wenn die Menschenseelen grundsätzlich der eine überall gleiche „Allgemein-Mensch“ sind, wodurch unterscheiden sie sich voneinander, wenn sie ohne Leib gedacht werden? Hier wird sichtbar, wie die Lehre von der qualitativen Gleichheit der Menschenseelen in gefährlicher Nachbarschaft steht zu der Lehre der arabischen Aristoteliker von dem einen Intellett, der allen Men-

schen gemeinsam ist<sup>1</sup>. Dieser arabische, allen gemeinsame eine Intellekt ist aber in gleichfalls folgerichtigem Aristotelismus der nur, der Intellekt schlechthin, d. h. Gott. Wenn wir diese unterirdischen Verknüpfungen beachten, gewinnen wir erst die rechte Schätzung des großen Dienstes, den Duns Scotus mit seinem neuen Individuationsprinzip dem Thomismus geleistet: wie er ihm die Wege freimachte für jene geklärte Erbsündelehre, die die letzten Spuren einer irgendwie feinshaften Sünde beseitigte und sie einzig und allein in die freiwillige Gnadenberaubtheit verlegte, so schnitt er auch jene letzten Füden durch, die den Thomismus noch mit dem arabischen Aristotelismus verbanden. Denn wenn — wie Scotus lehrt — die Individualität in der Seele selber begründet ist, so schwindet die letzte Möglichkeit jener gefährlichen Gleichsetzung des „Allgemein-Menschen“ mit Gott.

Wenn also Kant sein „transzendentales Subjekt“ zum eigentlichen All-Inbegriff macht, zum Identitätspunkt zwischen Subjekt und Objekt im Gebiet des Erkennens wie des Wollens —, und wenn er dieses „transzendentale Subjekt“ als den „Allgemein-Menschen“ faszt: ist dann nicht der „Mensch-Gott“ der eigentliche Sinn seines Systems, — so daß er eigentlich schon darum alle christliche Menschwerbung ablehnen muß, weil ihm der „Mensch schlechthin“ bereits Gott ist?

Die andere Seite der Entwicklung aber — vom lutherischen untilgbaren Erbsündemenschen zum kantischen wesenhaft unvollkommenen „empirischen Subjekt“ — fußt in geradliniger Entwicklung in jener Erbsündelehre der Spätscholastik, die die Erbsünde geradezu in das Sein des Menschen verlegte. Wenn die Erbsünde aber so gefaßt wird, hat dann Luther nicht Recht, wenn er von Untilgbarkeit der Sünde spricht und nur eine äußerliche Nicht-Anrechnung zuläßt? Damit aber beginnt jene Seelenhaltung des eigentlich gewollten Zwiespaltes: des Zwiespaltes zwischen dem notwendig und unausrottbar sündhaften konkreten Menschen und dem strahlenden Christenideal, das ihm vor Augen gestellt ist. Dieses Christenideal heißtt in der ersten Periode des Protestantismus Christus: Er allein ist die „Gerechtigkeit“ des Christenmenschen; alle gute Tat des Christen ist unter keiner Rücksicht seine Tat, sondern völlig allein Christustat. Der Periode des orthodoxen Protestantismus folgte der humanistische Nationalismus. Nun laufete das Ideal nicht mehr: Christus, sondern: der reine Mensch, der „Mensch an sich“. Das Ideal hatte seinen Namen geändert, aber die Haltung des konkreten Menschen zum Ideal war die gleiche geblieben, wie wir es nun bei Kant sehen: der konkrete Mensch ist wie einst so auch jetzt der wesenhaft Unvollkommene, der Sünder schlechthin; Wirklichkeit und Wert hat, wie einst allein „Christus“, so jetzt allein der „Allgemein-Mensch“, und zwischen beiden gähnt, wie einst die Kluft der vergeblich angestrebten eigenen „guten Werke“, so jetzt der Abgrund des wesenhaft versagenden „unendlichen Progresses“; wie einst im orthodoxen Protestantismus „Christus“ von oben her, nicht kraft seiner Einwohnung, die Sünde deckte, so normiert jetzt der „Allgemein-Mensch“ „von der Ferne“ her das

<sup>1</sup> Thomas selbst grenzt sich gegen diesen Averroismus ab, indem er das forma materiae als Wesenseigenschaft der Seele bezeichnet (S. Theol. 1 q. 56 a. 2 ad 1<sup>m</sup>): et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei. Es bleibt also auch in dieser Lösung die materia das principium individuationis formarum (ebd. q. 55 a. 5 corp.), und Thomas sagt unbedenklich: non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei (ebd. q. 55 a. 7 corp.).

Gipsyphusringen des „unendlichen Progresses“. Es sind nur andere Namen, der Geistesotypus ist derselbe.

Ist also der kantische Mensch-Gott nicht erkauft um den Preis des ewigen Sündertums des konkreten Individuums? Und sehen wir nicht in diesem letzten Sinne der kantischen Lösung keimhaft das ganze Schicksal der neuzeitlichen Geistesperiode, besser, der neuzeitlichen Seelenperiode überhaupt? Das Anwachsen des Mensch-Gottes, der ja, wie wir früher sahen, im letzten Sinne nur das vergöttlichte Allgemeingesetz ist, zum allmächtigen Staat-Gott? Und ihm gegenüber die notwendige Entfaltung des geknechteten und bis in den Grund seines Seins zum ewigen Sünder und Verbrecher entwürdigten Individuums zum wahrhaftigen Anarchisten und Revolutionär? Wenn dem konkreten Individuum die Erreichung des Gesetzeideals des „Allgemein-Menschen“ grundsätzlich versagt ist, warum sollte es nicht dieses unerhörte Joch abwerfen? Ist also der lutherische „Knecht aller Dinge“ und der kantische pflichtgekettete Homo phaenomenon nicht der Revolutionär im Keime? Warum wundern wir uns also, daß unser neuzeitliches deutsches Geistesleben hin und her schwankt zwischen dem Extrem absoluter Staatsomnipotenz und Gesetzvergötzung und dem andern Extrem fesselloser Gesetzlosigkeit und absoluter Anarchie? Sind das nicht einfachhin nur notwendige Symptome der Krankheit, an der wir alle, Katholiken wie Protestanten, seit Jahrhunderten leiden? Ist es nicht, wie Max Scheler sehr wahr gesagt hat, die „deutsche Krankheit“ — ?

\* \* \*

So sehen wir deutlich auf diesem Hintergrund jenen katholischen Geistesotypus, dem, wie an anderer Stelle ausgeführt ward, die heutige Entwicklung tatsächlich zustrebt<sup>1</sup>.

Das Grundwort der Befreiung heißt „Realität“. — Gewiß wollte auch Kant noch eine letzte Zweifel von Ding-an-sich und Erkennen; aber er machte das Ding-an-sich zum schlechthin ignotum X, zu einem Faktor, der keinerlei Wert und Sinn mehr hatte, und so wurde Identität von Objekt und Subjekt das Entscheidende, mit andern Worten: die furchtbare Verschlossenheit des Ich in sich selbst. Scheler hat durchaus recht, wenn er beim Kantianismus viel mehr die seelische Grundeinstellung als die einzelnen Lösungen betont. Die Einzellösungen sind zeitgeschichtlich begrenzt, die seelische Grundeinstellung aber dauert fort, und das ist jener misstrauische, in sich selbst verbohrte Ichstandpunkt, jene völlige Unfähigkeit, eine Realität anzuerkennen, deren Fülle alles Erfassen übersteigt und die darum vom Erkennen die hingegebene Demut des Empfangens fordert, aber der herrscherlichen Geste sich verschließt. Gewiß, auch Kant und Kantianismus sprechen von einem „unendlichen Progrès“, der gerade für den Standpunkt des Transzentalismus erforderlich sei. Aber wir sahen bereits, wie dieser „unendliche Progrès“ in Wahrheit ein „unendliches Versagen“ bedeutet. Ja im Gegenteil, gerade der „unendliche Progrès“ ist der Punkt, von dem aus Nikolai Hartmann seine eigene (Marburger) Schule ins Herz trifft: „Unendlicher Progrès“ gerade ist nur erklärbar durch die unauschöpfliche Realität. „Der . . . Sinn dieser Idee“ (d. i. des „unendlichen

<sup>1</sup> Vgl. des Verfassers „Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krise der Gegenwart“ (München 1923).

Progresses“), so schreibt Hartmann in den mächtvollen Schlussworten seines Buches, „ist nicht die idealistische Auflösung des transzendenten Gegenstandes, sondern gerade seine Bestätigung. Denn bestünde er nicht an sich und unabhängig vom Erkennen, so wäre nicht zu verstehen, warum der Progrès in infinitum fortgehen sollte. Der Gegenstand muß eben an sich unendlich und unerschöpflich ‚sein‘, um einen unendlichen Progrès im Gange zu halten. Vom Progrès aus gesehen ist gerade die Transzendenz des ontologisch Realen die erste Bedingung des gnoseologischen Grundphänomens.“<sup>1</sup> Erst vor der Unausschöpflichkeitssfülle der selbständigen Realität zerbricht die Enge des beschränkten Selbst, bricht der vorher selbstzufriedene Mensch demütig in die Kniee und ist doch gleichzeitig unsäglich emporgehoben, emporgehoben in Weite und Größe der überragenden, alles Fassen überragenden Objektivität. Anerkenntnis der eigenen Enge und Erlösung zur unendlichen Weite sind hier nur zwei Seiten derselben Vorganges. Demut ist Erhebung, und Erhebung ist Demut.

Wenn dem aber so ist, dann leuchtet in ungeahnter Größe gerade von dieser neuen Wendung zur Realität der Gottesgedanke auf. Wenn der „unendliche Progrès“ einen „an sich unendlichen“ Gegenstand fordert, ist dann nicht die Fragestellung der Erkenntnistheorie bereits die Fragestellung nach Gott? Alle „Unendlichkeit“ des geschaffenen Gegenstandes gerade in ihrer „Unendlichkeit“ als der geheimnisvolle Fingerzeig auf Ihn, der allein Der Unendliche ist: Deus infinitus et incomprehensibilis? Wenn Augustin den „unendlichen Progrès“ vom „unendlichen Gott“ ableitete, da er von Ihm sprach, den man sucht, um Ihn zu finden, und den man findet, um Ihn weiter zu suchen, so ist der neuzeitliche Weg, der sich dämmernd aufzuschließen scheint, die Blickrichtung auf den „unendlichen Gott“ vom kantisch gegebenen „unendlichen Progrès“ aus. Der Kantianismus überwindet sich selbst: so wenig kann er dem scheinbar „unerkennbaren“ Gott, dem ignotum X entrinnen, daß dieser Gott aufleuchtet gerade im Herzpunct des Systems, im scheinbar in sich geschlossenen „unendlichen Progrès“. Und von hier aus zerstört das kantische Denken auch folgerichtig seinen eigenen theologischen Nationalismus, jene philistrische „Religion in den Grenzen der Vernunft“. Wenn unser Erkennen selbst schon als Erkennen lediglich auf den Unendlichen und darum unbegreiflichen Gott weist, warum sollte es nicht den letzten Schritt tun und praktisch im Autoritätsglaubensakt anerkennen, daß es Gotteswahrheiten und Gottesstatsachen gibt, die alles Erkennen überhaupt übersteigen, die ich also nur wissen kann, indem ich demütig Gott „glaube, was Er allein sieht“ (Augustinus)? Warum sollte unser Erkennen zurückshaudern vor der Tatsache der heiligsten Dreipersonlichkeit, deren abgrundtiefer Geheimnis doch am tiefsten und entscheidendsten die Unendlichkeit Gottes sozusagen zur Erscheinung bringt, die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit gerade im Innersten Gottes, in seiner Persönlichkeit? Warum sollte weiter unser Argernis nehmen an der Tatsache der Menschwerdung und gerade der in der Kirche fortlebenden Menschwerdung, wo wiederum dieses Geheimnis der unbegreiflichen Erniedrigung, wie Newman sagt, sozusagen nur der menschlich sichtbarste Erweis der Unendlichkeit

<sup>1</sup> N. Hartmann, Metaphysik des Erkennens, Schluß.

und Unbegreiflichkeit Gottes ist: gerade Krippe und Kreuz, gerade die Ärgernisse der Kirchengeschichte als leuchtender Erweis jenes Gottes, der größer ist als unser Herz und unser Verstand: „Anbetungswürdig ist Er in Seiner ewigen Ruhe, anbetungswürdig in der Herrlichkeit Seines Hofstaats, anbetungswürdig in der Schönheit Seiner Werke, aber über alles anbetungswürdiger, königlicher, überzeugender in Seiner Erniedrigung.“<sup>1</sup> — Ist nicht gerade erst das Geheimnis der Menschwerbung, und zwar in seiner Vollgestalt im Geheimnis des sichtbaren „Haupt und Leib Ein Christus“, jenes Gottgeheimnis, das dem „unendlichen Progrès“ am tiefsten entspricht, der Deus infinitus, qui quaeritur inveniendus et invenitur quaerendus, der Gott, der nicht nur die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Seines ewigen Lebens umspannt, sondern auch und gerade jene ungeheuerlichste Unbegreiflichkeit, die am lebendigsten uns das Unfaßliche und Überragende unsres Gottes zum Bewußtsein bringt: die Person-Einheit von Gott und Mensch, die sich im „Haupt und Leib Ein Christus“ noch auswächst in die schwindelnde Höhe der Einheit von Gott und Menschheit? Bedeutet also der „unendliche Progrès“, folgerichtig durchgedacht, nicht den Zusammenbruch des ganzen kantischen Systems bis hinein in seine Nationalisierung des Christentums?

Das ist aber noch nicht das Letzte. Simmel macht sehr gut aufmerksam, wie für den kantischen Geistesotypus das Innwohnen des „Allgemein-Menschen“ im Individual-Menschen schließlich zu einer unerträglichen Intoleranz des persönlichen Urteils führe<sup>2</sup>. Wenn gleich es wahr ist, daß theoretisch nach Kant das Erkennen und Urteilen des Individuums nie mit dem alleingültigen Erkennen und Urteilen des „Allgemein-Menschen“ zusammenfällt, so führt doch die Verlegung aller Gültigkeit in den „Menschen“ psychologisch dazu, daß (freilich kantisch inkonsistent) jeder Mensch sich für den Menschen halte und darum Unterwerfung unter sein Urteil fordere. Mit andern Worten, gerade der kantische Anthropologismus, der kantische Pramat des Menschen, führt psychologisch zur unerträglichen Tyrannis des subjektiven Urteils, zur weitgehendsten Intoleranz. Und da jeder Einzelmensch sich praktisch als den Menschen ansieht, so ergibt sich das Chaos unzähliger Systeme, die sich bis aufs Blut bekämpfen, weil jedes für sich die Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt. Hier ist wieder das einzige Heilmittel im folgerichtig durchgedachten „unendlichen Progrès“. Ist dieser Progrès letztlich in der Unendlichkeit der objektiven Realität verankert, so wandelt sich das Chaos wiederstreitender Erkenntnisse in das organische Neinanderwachsen des „kooperativen“ Erkennens. Vor der Unausschöpflichkeit und Unendlichkeit der Realität ist alles Erkennen des Einzelmenschen, und sei er der größte Denker, nur ein stückhaftes Erkennen und darum der Ergänzung bedürftig. Mit andern Worten: an die Stelle des kantischen in sich allein verbohrten einsamen Grüblers tritt die Gemeinschaft des Erkennens; an die Stelle des Chaos in sich selbst verschlossener Systeme tritt die eine philosophia perennis. Die Überwindung des Einsamkeitshochmuts erreicht ihren entscheidenden Punkt: nicht bloß Demut und Bescheidenheit des stolzen Erkennens vor der Unermesslichkeit der Realität und letztlich Gottes,

<sup>1</sup> J. H. Newman, Christentum III (Freiburg 1923) 95 ff.

<sup>2</sup> Simmel, Kant 256 f.

sondern auch Demut und Bescheidung gegenüber den Miterkennenden: statt der kantischen Herrschaftsgeste die christliche Demut in ihrer folgerichtigsten Gestalt: Demut nicht nur vor Gott, sondern auch und gerade voreinander. Und wiederum: Demut ist Erhebung, und Erhebung ist Demut. Denn gerade erst im hingegebenen Mit-einandersuchen, Mit-einanderringen, Mit-einanderfinden öffnet sich der ganze Reichtum Gottes und seiner Welt. Die Fülle des Unendlichkeitsgottes in der Natur, die Überfülle des Unendlichkeitsgottes in der Übernatur des „Haupt und Leib Ein Christus“, — dieser objektiv seiende Unendlichkeitsgegenstand kat' exochen fordert gerade die Fülle der verschiedenen individuellen Einstellungen, aber eine Fülle, die in selbstloser Nächstenliebe sich zu dem einen Blick der Liebe zusammenschließt, dem sich Gott, der die Liebe ist, am tiefsten kundtut. Augustinus hat recht: In der demütigen, ehrfürchtigen, selbstlosen Liebe leuchtet Gott auf. „Liebe den Nächsten und schaue hinein in dich, woraus deine Liebe quillt: hier wirst du, soweit du kannst, Gott schauen“ (In Ioann. tract. 17, 8).

Das ist sozusagen das innerste a priori oder, um mit Newman zu sprechen, das letzte first principle, die letzte Grundeinstellung des kantischen Geistestypus: die bewußte Verschlossenheit und Verschlungenheit im Ich. Und das ist a priori und first principle des katholischen Geistestypus: das demütige und ehrfürchtige Sich-ausdehnen zu einem Nicht-Ich. Gewiß, das objektiv Legte und Entscheidende ist das Heil der unsterblichen Einzelseele. Aber für den Weg ihres Heils gilt das Wort des Herrn: „Wer bewahren will, verliert; wer hingibt, gewinnt.“ Wer sein Ich krampfhaft festhält, verliert es; wer es in Demut hingibt, gewinnt es.

Es ist legte, tiefste Wahrheit, was Newman in seinen Discourses to mixed congregations schreibt: „Wenn Glaube irgendwie das Wesen aller Religion ausmacht, wenn die Hauptchwierigkeit für den grübelnden Geist in der Annahme eines lebendigen Gottes liegt — dem Dunkel zum Trost, das Ihn umgibt, den Schöpfer, den Zeugen und Richter aller Menschen —: dann muß erst einmal der Geist innerlich sich gebeugt haben zum Glauben an eine Macht über ihm und muß einmal begreifen, daß nicht er selbst das Maß aller Dinge ist im Himmel und auf Erden —: und von da an bietet es nur mehr geringe Schwierigkeiten weiterzugehen. Ich will nicht sagen, es werde oder könne der Geist zu weiteren Wahrheiten vorwärtsschreiten ohne Überzeugung, ich will nicht sagen, er müsse die katholische Lehre glauben ohne Gründe, die ihn rechtfertigen — aber ich sage: Wenn einmal einer an Gott glaubt, dann ist für ihn das große Hindernis zum Offenbarungsglauben überhaupt beseitigt: der stolze, selbstgenügsame Geist.“<sup>1</sup>

Erich Przywara S. J.

<sup>1</sup> J. H. Newman, Christentum I (Freiburg 1923) 38.