

Neue Philosophie?

Das Problem der philosophischen Einzeldisziplinen

Die Spannung zwischen Sosein und Dasein im geschöpflichen Sein ist — wie wir früher¹ sahen — grundlegend für die Form der Lösungen in allen Problemen der Philosophie. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen den Grundproblemen ihrer einzelnen Disziplinen und dem allgemeinen Problem, was Philosophie überhaupt sei. Die Arbeit der Phänomenologie vollendet sich hier, insofern ihre Methode des Blickes auf das einfach sachlich Gegebene, ohne Rücksicht auf Schulvoreingenommenheiten, auch in den philosophischen Einzelwissenschaften wohl behütetes Schulgeröll beseitigt und den Weg zu den Sachproblemen freimacht. Aber ebenso vollendet sich hier ihr Über-sich-hinaus-weisen. Indem Phänomenologie in ihrer Methode von platonischer einfacher Schau zu aristotelisch-thomistischer Spannung zwischen Schauen und „Reisen um die Dinge“ reift, überwindet sich auch systematisch ihr letzter Rest von augustinistisch-kantianischem Apriorismus in das Spannungssystem des Aquinaten.

In der Logik zeigt sich dies an der Geschichte des Kampfes zwischen Denklogik und Gegenstandslogik. Natorp und Husserl, die hier den Entscheidungskampf gegen eine psychologistische Logik geführt haben, gaben damit den Anstoß zu einer reinen Gegenstandslogik. Natorp drückt das scharf aus: „Vom Subjekt und seinen Tätigkeiten... ist hier gar nicht die Rede, sondern von reinen Relationen, vielmehr von der Relation selbst. Das Urteil ist die Relation, aktiv verstanden, das Sich-beziehen, die Erwirkung, das Sich-selbst-Erwirken der Beziehung; die Begriffe, die Beziehungspunkte, die Punkte, von denen und zu denen die Beziehung geht oder sich erstreckt, die Beziehungsgrundlagen; das Schließen, Folgern das Richtungsmoment dieses Gehens der Beziehung, nach welchem die Punkte gegeneinander so und so ihre Lage erhalten, sich gegenseitig die Lage bestimmen, also insofern sich bedingen“ (Praktische Philosophie 101). Husserls Auffassung unterscheidet sich von dieser Lehre eines absoluten „an sich“ der logischen Zusammenhänge nur dadurch, daß für ihn nicht (dynamisch) Beziehungen dieses „an sich“ bilden, sondern (statisch) Wesenheiten, die aufeinander innerlich gerichtet sind, grundlegend in der Wesenheitskorrelation zwischen Noema (Wesenheit des Gedankens) und Noesis (Wesenheit des Denkens). Aber diese Einbeziehung des Denkaktes selbst in die Geltungsbetrachtung ist doch der Anstoß zu einer neuen Entwicklung geworden, die die einseitige Gegenstandslogik überwindet.

Martin Heidegger schreibt noch in seinem ersten Buch schlechtthin: „Das Urteil der Logik ist Sinn“². Noch mehr bleibt Aloys Müller in seiner „Einleitung in die Philosophie“ — entsprechend seiner gesamten schroffen Wert-Geltungslehre-Auffassung — auf dem alten Standpunkt reiner Gegenstandslogik: „Logik ist die Lehre von der Struktur des theoretischen Sinnes“ (29), und auch Maximilian Beck sagt noch in seiner Doktordissertation:

¹ Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 f.

² Martin Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Leipzig 1914) 96.

„Gegenstand der Logik... ist der Gedanke, der... ein von seinem Denken ganz und gar Verschiedenes ist“¹. Aber in seiner „Grundlegung einer Philosophie des Daseins“ rüttelt er doch wenigstens an dieser Absolutheit der Denkinhalte, insofern sie ihm „Hindeutungen“ auf die Dinge werden (1103). An die Stelle des Primates eines „schauenden Denkens“ ist also leise der Primat des „kreisenden Denkens“ getreten, und damit — was aber Beck nicht sieht — ist (inhaltshafte) Gegenstandslogik nicht mehr die Logik. Die erste Ahnung von einer Spannung zwischen dieser Gegenstandslogik und (akthafter) Denklogik ist aufgegangen. Eine erste Erfüllung dieser Ahnung scheint nun Martin Honeckers neueste Schrift² zu sein, deren Thema fast ausschließlich die Doppelung zwischen „schaffendem“ und „meinendem“ Denken bildet. Das erste entspricht der „Denklogik“, oder aristotelisch-thomistisch dem „tätigen Intellekt“, das zweite der „Gegenstandslogik“ oder aristotelisch-thomistisch dem „empfangenden Intellekt“. Honecker sagt auch anders „statisches und dynamisches Denken“ (60). Freilich scheint er noch zu meinen, daß das primäre das statische oder meinende Denken sei (98). Das kommt aber wohl daher, daß er die beiden Aspekte des Denkens allzusehr nebeneinander setzt, während sie in Wahrheit ein Spannungs-Zusammen bilden. Insofern wäre dann auch das ganz einfache „Sichrichten auf einen Eindruck“, das Honecker als „meinendes Denken“ fassen möchte, im Grunde bereits „schaffendes Denken“ oder „Denkbewegung“, wie schon der von Honecker selbst gewählte Ausdruck „Sichrichten“ anzeigt. In der von Honecker eingeschlagenen Richtung scheint uns in der Tat die Lösung zu liegen. Gewiß muß Logik scharf von Denkpsychologie geschieden bleiben. Die Lehren von Begriff, Urteil, Schluß besagen nicht eine Beschreibung dessen, wie das menschliche Denken faktisch vor sich gehe. Die Lehren von Syllogismus und Induktion wollen nicht behaupten, daß menschliches faktisches Denken nach diesen Regeln verlaufe. Aber wenn menschliches Denken die Resultate seines faktischen Denkens auf ihre Gültigkeit nachprüfen will, sind Induktion und Syllogismus die Methoden. Damit ist die Doppelung der Logik bereits einbeschlossen. Sie ist Lehre vom „gültigen Denken“ und damit hingewiesen auf die beiden Aspekte dieser „Gültigkeit“, „geltenden Inhalt“ und „Vorgang der Geltung“. Ihre Frage ist doppelt: Was ist geltender Inhalt in sich (Gegenstandslogik)? — und: Welche Akte sind wesensgemäß geltungschaffend (Denklogik)? Mit andern Worten: die durchgehende philosophische Spannung zwischen Inhalt und Akt konkretisiert sich für die Logik in die Spannung zwischen Gegenstandslogik und Denklogik.

Ein Ähnliches läßt sich in der Anthropologie beobachten. Was ist der Mensch? Die erste Phase der modernen Psychologie und Geisteswissenschaft behandelte das Problem rein nach naturwissenschaftlicher Allgemeingefahrsmethode. William Stern hat in seiner „Differentiellen Psychologie“³ dieser Zeit die schärfste Kritik geschrieben. In der Pathologie bedeutet die Entwicklung über Sigmund Freud zu Alfred Adler das Entsprechende. Hier

¹ Max Beck, Inwiefern können in einem Urteil andere Urteile impliziert sein? (Leipzig 1916) 3.

² Martin Honecker, Das Denken. (IV u. 149) Berlin 1925, Ferd. Dümmler. M 4.—

³ William Stern, Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen (Leipzig 1911).

ist die vorzügliche Arbeit von Rudolf Allers über „Charakter als Ausdruck“ — die erste grundlegende methodologische Arbeit über Psychoanalyse und Individualpsychologie — das Gegenstück zu Sterns Auftreten¹. Die alte Psychologie und Pathologie kannte den Menschen nur als Bündel von Allgemeingesetzen, als Kreuzungsphänomen, das sich kausal berechnen ließ. Gewiß legte bereits die Denkpsychologie Külpe-Bühlers und die Aktpsychologie Witasek-Stumpfs eine erste Bresche in dieses wirklichkeitsfremde Bollwerk. Aber erst die allmähliche Entfaltung der differentiellen Psychologie, der Typenpsychologie usw. führte weiter. Dazu kam schließlich der erbitterte Kampf der Phänomenologie gegen eine rein induktiv-experimentelle Erforschung des Wesens des Menschen. So entwickelte sich das Bild der heutigen Stunde, in der sowohl die Psychologie selber in ihrem neuen Ganzheits- und Personbegriff (der im diesjährigen Psychologenkongreß im Vordergrund stand), wie die Pathologie mit ihrem, hauptsächlich auf dem Wege von Freud zu Adler herausgearbeiteten Begriff vom persönlich-geschichtlichen und final-sich-bestimmenden Menschen, wie die Phänomenologie mit ihrer wachsenden Erkenntnis von dem formalen Zueinander von Leib und Seele und Geist demselben Ziele zustreben, das wir bereits früher als die Wiedergeburt des „anima forma corporis“ des Aquinaten bezeichnet haben. Die Schriften William Sterns², die Arbeit Rudolf Allers³, und von den Phänomenologen die Untersuchungen Edith Steins³ sind der Ausdruck dieser wichtigen Stunde. Max Schellers sozusagen „okkasionalistische“ Einheit von Geist und Leben im aktiven Willen ist von hier aus gesehen — wie wir bereits in anderem Zusammenhang zeigten — Rückfall. Eine Anthropologie, die dem heutigen Geistesstand entspricht, kann nicht mehr zurück zur Konstruktion eines „Menschenlebens an sich“ aus dem Gewebe von psychologischen und pathologischen Allgemeingesetzen. Sie kann aber auch nicht bleiben bei der Aspektentheorie William Sterns, nach der dasselbe Gebilde „von oben“ Person, „von unten“ Sache ist. Sie kann ebenso nicht bleiben bei dem reinen Gegensatz zwischen der rein triebdeterministischen Menschenbetrachtung Freuds und der rein willensindeterministischen Adlers. Die phänomenologische Analyse Edith Steins weist hier die Wege, indem sie zugleich das innere Verwurzelte des Geistigen im Leiblichen und doch seine Selbstständigkeit herausarbeitet. Mit andern Worten: Wiederum ein Spannungs-Zueinander: das Spannungs-Zueinander von Leib und Seele, wie es Thomas von Aquin als Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus, reinem Determinismus und reinem Indeterminismus aufgestellt hat: die Seele als „Form“ des gesamten leibseelischen Lebens, als „Sosein“ des „Eins-Wesens“ (unum ens) von Leib-Seele, der Leib als „Materie“, als wachsende

¹ Rudolf Allers, Charakter als Ausdruck. Ein Versuch über psychoanalytische und individualpsychologische Charakterologie. (Emil Utig, Jahrbuch der Charakterologie I, Berlin 1924.) Sehr verwandt sind auch die vorzüglichen Bemerkungen von Wl. Eliasberg. Das Ziel in der Psychotherapie (Zeitschrift f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie 96 [1925] 754 ff.).

² Im besondern noch W. Stern, Vorgedanken zur Weltanschauung (Leipzig 1915); Die Psychologie und der Personalismus (Leipzig 1917); Grundgedanken der personalistischen Philosophie (Berlin 1918). Auf rein biologischem Gebiet ist Driesch der geniale Vorkämpfer des teleologischen Ganzheitsgedankens.

³ Vorab Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft. 1. Teil. Halle 1923 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V).

Entfaltung, als Werde-Dasein desselben „Eins-Wesens“, — also Leib-Seele-Problem als Sonderfall des Gesein-Daseins-Problems.

Von hier aus geht der Blick in das historische und soziologische Grundproblem: Individuum und Gemeinschaft. Für Natorp in seiner früheren Periode, aber auch noch in seinem „Sozialidealismus“, verschwindet natürlich das Individuum vor der Alleinmajestät der reinen Geltung. Das Individuum ist einfach für die Allgemeinideale da, die in der Gemeinschaft sich darstellen; das Ziel des Individuums ist schlechthin das Soziale: das „Soziale“ ist die Erscheinungsform der „Idee“. Das mildert sich auch kaum in seiner „Praktischen Philosophie“. Denn weil alles wirkliche „Sein“ des Geschöpfes schließlich Gott ist, so mündet das Geschöpf in Gott, indem es immer mehr aufgeht in die Allheit der Geschöpfe: dieses Aufgehen allein ist Unsterblichkeit (318). Folgerichtig ist für ihn, gemäß den handschriftlichen Aufzeichnungen seiner letzten Stunden, Sünde wesenhaft „Abbruch an der Allheit“¹. Ebenso trägt Sterns Gesamtpersonbegriff und auch — wie Edith Steins Kritik sehr gut zeigt — Schellers letzte Färbung der Gesamtperson eine solche überwiegende Akzentuierung der Gemeinschaft. Das zugrundeliegende Axiom ist eben immer und immer wieder das antike „individuum de ratione materiae“, das Individuum als „Einzeltum“ gegenüber dem „All“. Erst die Arbeiten Joh. Thysens über das Methodenproblem der Geschichtswissenschaft, vor allem aber die Untersuchungen Edith Steins über „Individuum und Gemeinschaft“, die in ihrer „Untersuchung über den Staat“ einen vorläufigen Abschluß erreicht haben, führen weiter. Thyssen² prägt gegenüber der Rickertschen Theorie, die er scharfsinnig widerlegt, den Ausdruck des „qualitativen Werdens“. Er möchte gegenüber Rickert und in unbewusster Folgschaft zu Simmels Untersuchung über das Problem der historischen Zeit³ das Wesen der Individualität in der Raum-Zeitstelle verankern, aber damit trotzdem seinen echten Qualitätscharakter wahren. Aber das Ergebnis ist doch wieder die Reduktion aller Qualitätsbetrachtung auf Raum und Zeit als einzige principia individuantia und die alte Wissenschaftseinteilung, die alle „Inhalte“ nur als „allgemeine“ kennt und das Individuum als reines „dies da“ (191 ff. 198 ff.). Simmel selber hat in seinem Rembrandtbuch hier richtiger gesehen, wenn er die sogenannten „allgemeinen Inhalte“ als lediglich Abstraktionen bezeichnet, denen dann freilich ein reines „dies da“ gegenübersteht⁴. Mit andern Worten — die Lösung Thyssens ist nur Ausläufer jenes durchgehenden Dualismus zwischen „Geltung“ und „Wirklichkeit“, von dem wir früher sprachen. „Allgemeinheit“ und „Individualität“ bilden nicht ein fein ausscheidbares Nebeneinander. Ihr Verhältnis ist vielmehr wiederum ein Spannungs-Zwischen, von dem die „reinen Allgemein-Inhalte“ und das „reine Dies-da“ nichts weiter als abstrakte Prävalenzaspekte bilden.

Das ist dann die Grundlage für jenes Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, wie es Edith Stein meisterhaft umzeichnet⁵. Weder ist Ge-

¹ Mitgeteilt von H. Knittermeyer, Marx — Kant — Kirche (Stuttgart 1925) 75.

² Joh. Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte. Eine geschichtslogische Untersuchung. (259 S.) Bonn 1924, Fr. Cohen.

³ Georg Simmel, Zur Philosophie der Kunst (Potsdam 1922).

⁴ Ders., Rembrandt (Leipzig 1917).

⁵ Vorab Beiträge zur philosophischen Begründung usw., 2. Teil.

meinschaft eine rein äußere Relation zwischen in-sich-geschlossenen Individuen, noch ist sie, wie etwa Othmar Spann in seinem „Universalismus“ es mit Vorliebe zeichnet¹, eine primäre Ganzheit, die von sich aus in die Individuen sich „ausgliedert“. Sondern im Individuum selbst besteht ein Spannungs-Zusammenhang von Eigensphäre und Gliedsphäre. „Der einzelne lebt, fühlt, handelt als Glied der Gemeinschaft, und insofern er das tut, lebt, fühlt und handelt die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Aber wenn er sich seines Erlebens bewußt wird oder darauf reflektiert, so wird sich nicht die Gemeinschaft dessen bewußt, was sie erlebt, sondern er wird sich dessen bewußt, was die Gemeinschaft in ihm erlebt. ... Alles ursprünglich zeugende Leben, der leistungskonstituierende Fluß hat seinen Ursprung im individuellen Ich, und erst im Bereich der konstituierten Erlebnisse scheiden sich Einzel- und Gemeinschaftserlebnisse“ (125/26). Von hier aus klärt dann auch Edith Stein das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und die Frage der Mitverantwortung, die bei Scheler, eben kraft seines Gemeinschaftspathos, die Form einer Entwertung von Gesellschaft und Eigenverantwortung angenommen hatte. Eben weil Individuum nicht schlechthin „Glied“ ist, sondern Spannung zwischen „Glied“ und „Eigentwesen“, darum ist auch „Gesellschaft“ in ihrer mehr individualistischen Richtung eine gleichberechtigte und notwendige Entfaltung von „Gemeinschaft“, die mehr das ununterschiedene „Miteinanderleben“ betont (229—240). So geht also auch hier die Richtung auf jene Lösung, die wir schon so oft als den organischen Ausbau der Lehre des hl. Thomas dargelegt haben.

Einen weiteren Problemkreis, in dem ein gleiches sich beobachten läßt, bildet die Ästhetik. Hier steht seit einiger Zeit die phänomenologische Objekt- und Inhaltsästhetik in scharfem Gegensatz zur Formalästhetik etwa Wölfflins oder der Kunstmaterialästhetik Semperscher Herkunft. Maximilian Becks breite Analysen des Ästhetischen in seiner „Grundlegung einer Philosophie des Daseins“ bilden wohl die äußerste Ausformulierung der phänomenologischen Kunstphilosophie, die aber in Gestalttheorien etwa der Strichschen Schule u. a., früher bereits in Diltheys Theorien, Mitstreiter gefunden hat und findet. Eben darum ist es bedeutsam, daß zu dieser Stunde aus phänomenologischen Kreisen ein erster Entwurf einer Kunstphilosophie erscheint, der zu einer Synthese von Inhaltsästhetik und Formalästhetik strebt. Heinrich Lügeler führt in seinem Buch „Formen der Kunsterkenntnis“² wohl einen scharfen Kampf gegen die reine Kunstphilologie, der er eine Wissenschaft vom eigentlichen Kunst-Wesen gegenüberstellt. Aber er führt diesen Kampf im Namen der allgemeinen Ganzheitsbetrachtung gegen rein registrierende Atomisierung und damit nicht gegen die Einzelarbeit als solche, sondern gegen ihren Anspruch auf Alleinberechtigung. Er lehnt sowohl die Theorien von Kunst als Wirklichkeitsnachahmung wie die formalistischen und metaphysischen Theorien ab. Im Geheimnis der Formung offenbart sich ein Inhaltliches. Kunst ist Ausdruck, aber „Ausdruck innerer Formkraft“ (101). Kunst ist, wie Lügeler sehr tief

¹ Neuerdings Othmar Spann, Vorrang und Gestaltwandel in der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft, in „Logos“ 13 (1924/25) 191 ff.

² Heinrich Maria Lügeler, Formen der Kunsterkenntnis. (VIII u. 259 S.) Bonn 1924, Gr. Cohen. M 10.—, geb. M 12.20

erkennt, allein vom Leib-Seele-Problem her zu sehen. Wie das Sinnenhafte des Leibes „Ausdruck“ der Seele ist, so ist auch das Sinnenhafte der Kunst Ausdruck eines Seelischen. Die Symbolsprache des Leibes ist Urgrund der Symbolsprache der Kunst. Aber diese Symbolsprache ist nicht einseitig von der „Seele“ her sichtbar, sondern ebenso notwendig vom Leibe her zu untersuchen. Mit andern Worten: wie in Bezug auf das Leib-Seele-Problem Betrachtung vom Leibe her und Betrachtung von der Seele her sich spannen müssen, so kann auch in der Kunst eine Ausdrucksästhetik nicht ohne Formalästhetik sein. In der ganz nach eigenen Gesetzen durchforschten Technik der Kunst muß ihr „Ausdruck“ gesucht werden. „Ausdruck“ und „Technik“ fordern sich, wie Seele und Leib, zum unum ens, zur Wesenseinheit.

Wird aber nicht damit Kunst extrem anthropozentrisch, menschengerecht, Darstellung des Menschen? Die Antwort ist wiederum die Leib-Seele-Fassung des Aquinaten. Die Spannung zwischen Geistigem und Untergeistigem in der Gesamtschöpfung wird nach ihm zur Formeinheit im Menschen. Der Makrokosmos der Welt hat zwar seinen Mikrokosmos im Menschen, aber ebenso ist dieser Mikrokosmos sinngerichtet auf den Makrokosmos. In der Formeinheit von Materie und Geist im Menschen schlägt freilich die Schöpfung im Menschen ihr Auge auf. Aber damit erfüllt der Mensch auch nur seinen Sinn, wenn er sich innerlich weltgerichtet weiß und weltgerichtet betätigt, indem er zur Welt sich öffnet. Die Welt strebt zum Menschen, indem der Mensch zur Welt strebt. Die Verinnerlichungsrichtung aller anthropozentrischen Weltweisheit und die Hingebungsrichtung aller kosmozentrischen Weltweisheit sind im Spannungs-Zueinander zueinander gerichtet, und damit ist auch das Wesensideal der Kunst weder reine Menschengestaltung noch reine Weltgestaltung, sondern die Schwebung zwischen ihnen. Und damit ist Kunst in einem letzten Sinn wahrhaft „metaphysisch“: die Offenbarung des letzten metaphysischen Wesens der Geschöpflichkeit. —

Damit ist der letzte Problemkreis berührt: die Religionsphilosophie. Hier hat die „Zeit der Wende“ ja am deutlichsten sich gezeigt. Das läßt sich nun beobachten, wenn man den Religionsbegriff, den Natorps Frühwerk „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“¹ vertritt, mit dem Religionsbegriff seiner nachgelassenen „Praktischen Philosophie“ vergleicht. 1894 die Religion der reinen objektlosen „Unendlichkeit des Gefühls“, — 1925, aber schon im „Sozialidealismus“ 1920, die Religion des göttlichen „Ist“. Wenn man das eigentümliche Werkchen Hermann Cohens „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ vergleicht², so wird sich auf der einen Seite nicht leugnen lassen, daß in der neuen objektiven Religiosität des Marburger Meisters alte Motive Cohens und damit altes Marburger Gut wieder lebendig geworden ist: Gott als das Sein (Cohen 20 ff.) und damit Gott als sämtlichen Bewußtseinsrichtungen, nicht nur dem Gefühl oder Willen, zugeordnet. Auf der andern Seite ist aber doch in der Religionsfassung des greisen Natorp ein Moment durchgebrochen, das ihm nicht in dem gleichen Maße mit Cohen gemeinsam ist: das urlutherische Moment des dynamischen Gottes, der als unbegreiflicher Schicksalswille dem ringenden Menschen restlos un-

¹ Paul Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Greifburg 1894).

² Herm. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915).

mittelbar ist: „nur der Schaffende führt, und nur der so sich zu seiner Freiheit geführt weiß, folgt willig der Führung, die ihm selbst Befreiung bedeutet.... In ihr übernimmt Gott die Führung und die Erziehung; er hat sie keinem irdischen Vertreter, weder einem einzelnen noch einer erziehenden Gemeinschaft (Kirche) übertragen.... Es ist die Führung der Tragik seines Menschseins, die sich vollendet im befreienden Tode des dem Irdischen verhafteten Menschen zum echten Leben in der Erlösung von den Banden der Endlichkeit und Erweckung zum Leben im Ewigen, zum Leben des Ewigen in ihm“ (S. 533; vgl. 344 ff. u. 502 f.). Folgerichtig hierzu ist für Natorp Religionsphilosophie „Grenzlogik“. Zwar ist Gott für ihn das eigentliche, das reine, das widerspruchslose Sein (S. 1–27 u. a.), aber weil das Unterschiedliche des Geschöpfes gegen Gott das „Nichtsein“ ist, und das Geschöpf damit nicht in „Analogie“, sondern in „Widerspruch“ zu Gott steht, so ist nicht einmal eine negative Theologie möglich. „Gott ist kein Thema irgend einer -logie, so wie ich mir umgekehrt auch Gott nicht als Logiker zu denken vermag.... Wenn Philosophie über Gott etwas auszusagen hat, so nur, indem sie aussagt, daß und warum sie über ihn nicht auszusagen hat“ (S. 534/35).

Damit aber wird offenbar, wie in den Grundfragen der Religionsphilosophie der Streit nicht so sehr um das „Daß“ als um das „Wie“ geht. Gott ist in allen Religionsphilosophien das Thema. Aber eine Religionsphilosophie, die ihn rein als „Gott in uns“ faßt, wird folgerichtig zur Philosophie rein subjektiver Religion, wie umgekehrt eine Religionsphilosophie des reinen „Gott über uns“ zu einer Philosophie rein objektiver Religion. Ebenso ist in allen Religionsphilosophien Gott irgendwie das Grundwort ihrer metaphysischen Grundauffassung. Aber für eine Grundauffassung eines Dynamismus des schöpferischen Denkens, wie er in Cohen-Natorpscher Metaphysik vorliegt, ist Gott die Zielidee (Cohen) oder das Urschöpferische (Natorp) dieses „unendlichen Progresses“, so daß Er wesenhaft sein schlechthinniges Gegenteil ist, das „Ja“ der „reinen Idee“ im Gegensatz zum „Nein“ des „reinen Strebens zu ...“ (Cohen), oder das „Ja“ des reinen schöpferischen „Ist“ im Gegensatz zum „Nein“ (d. h. „nicht ist“) des „reinen Werdens“ (Natorp): die Metaphysik der Marburger also als Formel urlutherischer Religiosität. Ebenso ist für eine Grundauffassung dynamischen Voluntarismus, wie sie sich etwa bei Troeltsch und Heim zeigt, Gott der Urwille des ringenden Menschenwillens, also darum nicht gegenüberstehendes Objekt, sondern innewohnende Bewegung, und es entsteht die Formel des „religiösen Gottes“ der „Unmittelbarkeit“ des Lebens oder der Liebe oder des reinen Heils gegenüber dem „fernen“ oder „konstruierten“ „Seinsgott“ der Metaphysik, während in Wahrheit hier nur eine andere Metaphysik obwaltet, die voluntaristische Metaphysik, die von Spätscholastismus über Luther zu Kant sich aufgebaut hat. Ebenso aber erklären sich auch die Gottesformeln der diesen beiden Formen des Neukantianismus zugeordneten zwei Formen systematischer Phänomenologie: der Wesenheiten-Phänomenologie Husserls und der Wert-Phänomenologie Schellers. Wenn die erste Form in den religionsphilosophischen Versuchen Reinachs und Stavenhagens (s. unten) das Göttliche als das absolute reine „Wesen“ fassen will, so bedeutet das nicht, wozu manche katholische Phänomenologen neigen, eine „unmittelbare, religiöse“ Erfassung Gottes gegenüber

der mittelbaren Erschließungsmethode einer Metaphysik, sondern nur eine andere Metaphysik: die Metaphysik eines Transzendentalismus der Wesenheiten, wie sie, innerhalb kantischer Fragestellung, eine Neugeburt des Exemplarismus frühaugustinischer Philosophie¹ ist. Desgleichen: wenn die zweite Form systematischer Phänomenologie in der Religionsphilosophie Schellers das Göttliche als den absoluten „Wert“ fassen will, als das „Heilige“, so besagt auch dies nicht, wozu manche katholische Phänomenologen noch mehr neigen, die eigentliche „religiöse“ Erfassung Gottes gegenüber seiner metaphysischen als „Sein“, sondern auch nur eine andere Metaphysik: die Metaphysik eines Transzendentalismus der Werte, die als das „seiende Sein“ dem fast „Nicht-Sein“ der reinen „Träger“ der Werte gegenüberstehen. Zusammenfassend: während die oben erörterten zwei Formen des Neukantianismus, so oder so, die „Bewegung“ des werdenden Daseins als „Gott“ verabsolutieren, tun die zwei zugeordneten Formen systematischer Phänomenologie das gleiche mit der „Ruhe“ des im werdenden Dasein beharrenden Goseins.

Damit öffnet sich das eigentliche Grundproblem von Religionsphilosophie: im letzten und tiefsten Aspekt des Problems zwischen Gosein und Dasein der Blick zu Gott. Damit erhellt sich aber auch der Sinn jener wahren Seinsmetaphysik, die den eben umzeichneten als ihre wahrhaft innere Überwindung gegenübersteht. Gott wird (wie Natorp im „Sozialidealismus“ 250 und durchgehend in der „Praktischen Philosophie“ sehr wahr sieht), Gott wird sichtbar in der Spannung von Bewegung und Ruhe, in der die Spannung des Werdens (im In-Eins von Gosein und Dasein) sich am tiefsten offenbart. Aber Er ist weder die Absolutsetzung eines ihrer Pole (wie die Bewegungsmetaphysik des Neukantianismus und die Ruhemetaphysik der systematischen Phänomenologie will) noch ihre formale Spannungseinheit (wohin übliche Polaritätsphilosophien immer gern zielten und zielen). Er ist die Wesensidentität von Gosein und Dasein, deren geschöpfliche Offenbarung und Gleichnis nur die geschöpfliche Spannungseinheit von Gosein und Dasein ist. Er ist „actus“ im Doppelsinn des Wortes als Urbvollendung und Urtätigkeit, Ur-Ist und Ur-Leben, und dadurch erst tritt er der metaphysisch-feststellenden wie der religiös-mitlebenden Richtung des Menschengeistes als dasselbe Objekt in verschiedenem Aspekt entgegen.

Damit ist die Antwort gegeben auf fünf mehr oder weniger religionsphilosophische Werke, die dieses Gesamtproblem sehen. Heinrich Gehen y, in seinem „Reich der Werte“², hat das Verdienst, die Genese des Problems gut aufgezeigt zu haben. Man muß erst verstehen, wie die heutige Religionsphänomenologie zustande gekommen ist, ehe man über sie urteilen kann. Aber Gehen y selber bleibt noch im Stadium des ungeklärten Verhältnisses der Werterfassung Gottes zur überlieferten scholastischen Metaphysik. Infolgedessen schwankt sein Büchlein zwischen ehrlichem Bemühen, ein positives Verhältnis herzustellen, und gewissen Unsicherheiten über Gottesbeweise und Glaubensbegriff. Kritischer steht J. P. Steffes in seiner neuen „Religionsphilo-

¹ Zu diesem Exemplarismus vgl. neuerdings die vorzügliche Studie Alois Dempfs, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (München 1925), die den bedeutsamen und glücklichen Versuch einer Strukturlehre Augustins und der Scholastik macht.

² Heinrich Gehen y, Vom Reich der Werte (Habelschwerdt 1925).

sophie“¹ der heutigen Problemlage gegenüber. Er schließt sich wohl an Schellers Intentionalteilung zwischen metaphysischem „Gott des Seins“ und religiösem „Gott des Heils“ an und ebenso an Ottos Kontrastharmonie von „tremendum“ und „fascinans“, aber versucht, in zum Teil ähnlichen Gedankengängen wie auch wir in früheren Arbeiten, eine innere Einheit von metaphysischer und religiöser Erfassung Gottes und von Transzendenz- und Immanenzreligion zu erreichen. Indes scheint er doch wieder, wenigstens in etwa, den in Wahrheit für Metaphysik und Religion gemeinsamen Spannungsbogen zwischen „Gott der Majestät“ und „Gott der Liebe“, übergeschöpflichem und innergeschöpflichem Gott auf Metaphysik und Religion beinahe aufzuteilen: Metaphysik des „Weltgrundes“ neigend zu „Immanenz“ und zu kühl-majestätischem „Sein“, Religion dagegen zur „Transzendenz“ und zum warm-beglückenden „Heil“.

Hier führen, in glücklicher Ergänzung zueinander, zwei andere Arbeiten weiter: Kurt Stavenhagens „Absolute Stellungnahmen“ und Karl Fröhlichs „Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen“.

Kurt Stavenhagen untersucht, im Anschluß an Reinachs Tagebuchblätter², das Problem der letzten Stellungnahmen der Seele, in denen sie den Personen als Personen aufgeschlossen (bzw. verschlossen) ist³. Diese Stellungnahmen haben einen doppelten Aspekt, je nachdem sie sich auf eine Gegenstandsgegebenheit oder eine Ichgegebenheit als ihre zugeordnete „Anschauung“ beziehen. Korrelat zur Gegenstandsgegebenheit bilden sie das Spannungspaar von Liebe-Ehrfurcht (und negativ: Haß-Verachtung) (als Noesen), denen als Gegenstandsgegebenheit das „Wesen“ oder „Geist“ von „Güte an sich“ und „Selbstmacht-Hoheit“ (und negativ: das „Boshafte“ und das „Dhnmächtige“) entspricht (d. h. als Noemata). Korrelat zu einer Ichgegebenheit als „Anschauung“ zeigen sie sich als Heimischsein-Demut (und negativ: Fremdsein-Hochmut) (als Noesen) und bilden die „Umschaltung“ der ersten Form, d. h. sie haben dieselbe Gegenstandsgegebenheit wie diese (= dasselbe „Noema“), aber nicht direkt, sondern indirekt, durch das „Mittel“ nämlich der „Anschauung“ des „Ich“, das sich so und so verhält und dessen Verhalten dann sinngemäß auf einen „Gegenstand“ weist, dessen „Wesen“ in diesem Verhalten sozusagen „vorgezeichnet“ ist: der Gegenstand ist „dasjenige“, demgegenüber „diese“ Haltung die sinngemäße ist. Diese Stellungnahmen sind nun durchaus auch als „absolute“ wenigstens „denkbar“ (Stavenhagen „klammert“ als konsequenter Phänomenologe die Realität „ein“), insofern sie als „relative“ (d. h. gegenüber geschöpflichen Personen) durch ihre Tendenz des „Idealisierens“ auf ein „absolutes“, d. h. „reines“ „Wesen“ dessen deuten, das als „materialisiertes“ und damit als gebrochenes und stückhaftes „Wesen“ in geschöpflichen Personen uns entgegentritt: Güte-Hoheit (19–125). So ergibt sich als Wesen von Religion überhaupt die „paradoxe Verschmelzung“ von „absoluter“, d. h. „schlechthinniger“ Liebe-Ehrfurcht (als der religiösen Noesis), der auf der Objektseite die „paradoxe Verschmelzung“ von absoluter Güte-Hoheit als dem „Göttlichen“ (als dem religiösen Noema) entspricht (126–153).

¹ J. P. Steffes, Religionsphilosophie. (X u. 280 S.) Rempten 1925, Kösel-Pustet (Philosophische Handbibliothek IX). M 6.50, geb. M 7.70.

² Adolf Reinach, Ges. Schriften (Halle 1921) xxviii—xxxvii.

³ Kurt Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion. (X u. 224 S.) Erlangen 1925, Verlag der Philosophischen Akademie. M 12.—

Stavenhagen hat durch diese Analyse ohne Frage die Phänomenologie des Religiösen umzeichnet, dieselbe, die in der augustinischen „ehrfürchtigen Liebe und liebenden Ehrfurcht“ bereits vorliegt und die wir selber mehrfach als die letztlich entscheidende dargelegt haben. Aber Stavenhagen zerstört sich wieder seine ganze Arbeit durch seinen (urlutherischen) Begriff des Absoluten.

Als Phänomenologe muß er, so oder so, eine „Anschauung“ des Absoluten fordern. Aber eine solche ist weder „direkt“ möglich, weil „absolute Gegenstände keine Gegenstände menschlicher Anschauung“ sind (167), noch auch „indirekt“, auf dem Wege der eben gezeichneten „Umschaltung“. Wohl ist es wahr: „Wo man in absoluter Demut vor einem Unbekannten sich neigt, ahnt man die absolute Majestät, wo man absolut heimisch ist, ahnt man die absolute Güte“ (181) und hat also durch das Mittel der „Anschauung“ des so und so sich verhaltenden Ich eine indirekte Anschauung des Gegenstandes: „innere Erfahrung, die einen Außenweltsgegenstand gibt“ (182). Aber auch das setzt ein irgendwelches Erfassen von „Absolutem“ voraus. Ein solches jedoch ist dem wesenhaft „relativen“ Menschen nicht möglich. Es wäre nur möglich durch ein reines „ErgriFFensein“ und „Gewirksein“ durch den „Absoluten“ (Gott) selbst, und dies wiederum nur in einer Weise, in der das Wesen des Menschen selbst aufhören müßte, „relativ“ zu sein, weil eben alles „Relative“ als Relatives der Widerspruch zum Absoluten ist, Sünde wesenhaft (198). Darum ist folgerichtig erstens alle Wissenschaft vom Absoluten unmöglich (207 ff.), zweitens alle religiösen Dogmen, Zustände usw. als wesenhaft „relativ“ nur äußere Symbole (184 f. u. a.), drittens das „Relative“ als solches die Sünde (191–198) und „im Absoluten sein“ die Religion (191 ff., 198 bis 204). Mit andern Worten — Stavenhagen denkt Karl Barth zu Ende.

Aber gleichzeitig zeigt sich nirgends so klar wie in dieser, methodisch glänzenden phänomenologischen Analyse die Krise der Phänomenologie. Das Anschauen des Wesens-an-sich führt sie zur religionsphilosophischen Konsequenz eines Gottes rein jenseits des Geschöpflichen und damit zu einer (mindestens) Gefährdung der Offenbarungsreligion. Das Anschauen aber des Wesens-an-sich schließt in der religionsphilosophischen Konsequenz ein restloses Eins-sein mit diesem Absoluten ein. Stavenhagen scheint das selbst gesehen zu haben, wenn er, auf der einen Seite, Ansätze zu einem „das Absolute im Relativen“ macht (124 ff. 191 196) und, auf der andern Seite, eine mystische Verschmelzung mit dem Göttlichen von seiner Religion ausschließen will, obwohl sie naturgemäß Folgerung seiner „absoluten Noese“ wäre, die bereits in sich, als „Noese“ absolut ist. Aber der Ausbau dieser Ansätze würde, wie wir früher bereits sagten, den Durchbruch des „Aristotelischen“ in der Phänomenologie bedeuten und darin den Abbruch der reinen „Wesenschau“, deren letzter Charakter lutherischer Mystik der „Alleinwirklichkeit“ und „Alleinwirksamkeit“ Gottes gerade durch Stavenhagens Religionsanalyse deutlich heraustritt. Mit andern Worten: Das scheinbare reine „Apriori“ der Religion Stavenhagens ist in Wahrheit Verabsolutierung urlutherischer Religiosität. Die „Einklammerung der Realität“, die sein und aller Phänomenologen Programm ist, erweist sich als praktische Unmöglichkeit. Damit gewinnen die Untersuchungen Karl Fröhlichs¹ ein entscheidendes Interesse. Fröhlich arbeitet aus dem Problemkampf der neueren

¹ Karl Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. (296 S.) Würzburg 1925, E. J. Becker. M 5.50

Religionsphilosophie vier Linien heraus, die Ideen-Linie, die Wert-Linie, die Persönlichkeits-Linie und die Realitäts-Linie, und zeigt praktisch, wie die Spannung dieser Linien das eigentliche religionsphilosophische Problem bildet, dem also das Scheler-Steffensche Problem zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfassung Gottes und das Stavenhagensche (das in sich bereits die Überwindung der Einseitigkeit des Scheler-Steffenschen bedeutet) zwischen Religion als Idee und Religion als Realität wesenhaft untergeordnet und eingeordnet sind. Sie erweisen sich — wie wir bereits grundsätzlich ausführten — nur als Problemformulierungen bestimmter Metaphysiken.

Damit ist der Lösungsweg beschritten, der auch für die Methodenfrage der eigentlichen Religionswissenschaft von Bedeutung ist.

Gegenüber dem wahrhaften wissenschaftlichen Skandal der „Einführung in die Phänomenologie der Religion“ Van der Leeuws¹, die mangels jeder tieferen religionsphilosophischen Grundlage in kritiklosen Analogiezusammenhängen geradezu schwelgt, empfindet man Stavenhagens Übersteigerungen nach der Seite „reiner Religion“ gewiß als Befreiung. Aber Stavenhagens Problem zwischen „Religion als Idee“ und „Religion als Realität“ mit ihrer praktischen Lösung einer Verabsolutierung einer bestimmten realen Religion macht doch wiederum sehr nachdenklich auch gegenüber einer sonst meisterlichen Arbeit, wie sie Joachim Wach² „Religionswissenschaft“ ist, die, wohl zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit, das Methodenproblem dieses beliebten Tummelplatzes unphilosophischer Köpfe energisch stellt. Wach führt diese Methodenfrage mit Recht auf das „immanente innere Verstehen“ der betreffenden Religion als Gesamterscheinung zurück: Wie steht eine Religionswissenschaft, die nicht bloß Religionspsychologie oder rein sammelnde Religionsgeschichte sein will, sondern Erforschung des Wesens der einzelnen Religionen, zur Wahrheitsfrage und welchen Begriff von Religion setzt sie überhaupt voraus? Wach sucht sich damit zu helfen, daß er rein philosophisch nur eine „Idee“ der Religion annimmt, die dann in den einzelnen Religionen eine mehr oder minder „eminente“ Ausgestaltung habe. Die Wahrheitsfrage bleibe so weit „eingeklammert“, daß auch die Ergebnisse systematischer Religionswissenschaft über die Absolutheit einer Religion nichts aussagen könnten. Unsere eben skizzierte und anderswo praktisch durchgeführte Theorie des Spannungsbogens von Religion, der im Metaphysischen selber seine Grundlegung hat, macht diese, am alten Dualismus der kantischen Schulen orientierte Theorie überflüssig.

Alle Religionen sind mehr oder minder Verabsolutierungen jener Prävalenzaspekte, wie sie zwischen rein transzendenter und rein immanenter Religion liegen, und da die Wahrung des Spannungsbogens ein eigentlich metaphysisches Kriterium ist, so ist gleichzeitig in streng feststellender Wissenschaftsmethode (also nicht nur rein „normativ“) eine Beantwortung der Frage nach der „absoluten“ Religion möglich, d. h. nach der faktisch allein wahren. Es bedarf also im letzten Grunde gar nicht der Methode der „Einklammern“, wenn gleich ihr Grundgedanke einer immanenten Darstellung der betreffenden Religion (Wach) durchaus wahr und wichtig ist. Aber gerade wegen der Wichtigkeit einer solchen immanenten Erforschung kommt alles auf die letzte Einstellung des

¹ G. van der Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion. (161 S.) München 1925, Ernst Reinhardt (Christentum und Fremdreigion, herausgegeben von Fr. Heiler, Band I). M 4.50

² Joachim Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Leipzig 1924).

Forschers an, der immer irgend eine endgültige Stellungnahme zu metaphysischen und religiösen Überzeugungen hat, also im letzten Grunde nie „einklammert“. Dann aber kann allein eine solche letzte Einstellung die für verstehendes Forschen geforderte sein, deren Spannungsbogen der Möglichkeit nach alle Ausformungen einbeschließt. Das ist aber, wie bereits mehrfach aufgewiesen¹, jene Einstellung, die in der katholischen Lehre vom „Heilsminimum“ ihren besten Ausdruck hat: das Nichtkatholische ist nicht in seinen Bejahungen, sondern nur in seinen Verneinungen nichtkatholisch; alles Positive der nichtkatholischen Religionen ist Einzelausschnitt aus katholischer Religion und erst als „verabsolutierter“ Einzelausschnitt, also im wahren Sinn von „Häresie“, d. h. „Abscheidung“, nichtkatholisch. Das ist die letzte Schlussfolgerung daraus, daß, wie wir früher ausführten², das „Gott über uns und in uns“ als Spannungsüberwindung von Theopanismus (Gott alles allein) und Pantheismus (Geschöpf alles allein) das durchgehende Strukturgesetz des Katholizismus ist.

Was das für den unaufhörlichen Wandel der Lebensanschauungen bedeutet, zeigt ein letztes Buch, das hierhin gehört, Friedrich Dessauers „Leben, Natur, Religion“³. Es ist zum Verhängnis des arg zu spiritueller Innerlichkeit neigenden deutschen Luthertums, aber auch zum Verhängnis mancher katholischer Frömmigkeitsrichtungen und Erziehungsweisen geworden, daß sie Religion fast ausschließlich auf die Lebensanschauungen sei es eines besitzenden und geistige Kultur pflegenden Bürgertums bauten oder auch auf jene Weltauffassung des deutschen Idealismus, die auf Stoff und Materie nur verächtlich herabschaute. Die Folge ist, daß die neue technisch-industrielle Lebensanschauung von vornherein in Gegensatz zu Religion überhaupt kam, weil Religion einseitig mit den Lebensanschauungen vorindustrieller und vorwissenschaftlicher Zeiten verknüpft schien. Hier bedeutet Dessauers Buch eine neue Wendung, und eine Wendung, in der Geist echter, großer Katholizität lebendig ist. Seiner tiefen Religiosität gelingt es, zum ersten Mal so etwas herauszuarbeiten wie Religion der Technik und Industrie und Naturwissenschaft, als Religion nämlich des Schaffens mit dem Schöpfergott: „Technik ist der Einzug des Weltgeistes in Materie und Energie. Diese beiden vermählen sich unter dem Siegel des Geistes, und ihre Vermählung vollzieht der Mensch der technischen Arbeit. An dem Altar dieser Verbindung ist er der Priester und hat ein heiliges Amt. Ein heiliges und strenges Amt. Zweifach streng, denn keine Willkür ist zugelassen. Ist Willkür da, menschliche Gier oder Schwäche, so versagt das Werk... Ein unreiner Priester war am Altar. Die natürliche Offenbarung des Schöpfers ist unerbittlich“ (137).

Damit aber bedeutet dieses Buch noch ein Zweites, sehr Wichtiges für den Gesamtbau echter Philosophie. Religionsphilosophie muß herauswachsen aus allen einzelnen Disziplinen. Erst dann ist das religionsphilosophische Problem voll gestellt, wenn jede einzelne Disziplin, Logik wie Naturlehre wie Anthropologie usw., das religionsphilosophische Problem stellt, wie es letztes Problem ihres Formalproblems ist. Dann ist Religionsphilosophie wirklich

¹ Z. B. „Hochland“ 21 (1923/24 I) 566; Stimmen der Zeit 108 (1924/25 I) 47 ff.

² Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 f.

³ Fr. Dessauer, Leben, Natur, Religion. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit. (VIII u. 141 S.) Bonn 1924, Fr. Cohen. M 3.—, geb. M 5.—

Philosophie der Religion, wie sie im Leben lebendig ist, nämlich in allem Leben. Dessauer hat in seinem Buch den ersten Versuch für die Naturwissenschaft gemacht. Aber er müßte ebenso in allen übrigen Disziplinen geschehen, und genau so streng wie bei Dessauer aus ihren sachlichen Problemen heraus. Erst dann sind die einzelnen philosophischen Disziplinen wirklich das, was sie ihrer Idee nach sein müssen: Wesensherausarbeitung des Lebensausschnittes, dem sie zugeordnet sind. Dann wird auch Religionsphilosophie nicht als der Gesamtphilosophie nur so von außen aufgesetzt erscheinen, sondern von innen herauswachsen. Wie das in der Hauptsache geschehen kann, hat unsere Gesamtübersicht gezeigt: das Problem zwischen Sosein und Dasein ist zugleich das Grundproblem aller einzelnen Disziplinen wie auch das Grundproblem, dem Religionsphilosophie entsteigt. Für die Methodenrichtung der einzelnen Disziplinen entscheidet schließlich und letztlich die religiöse Haltung eines Entweder-Oder oder einer Spannungseinheit. So ist Religionsphilosophie nur entfalteter Keim, Krone als Selbstkrönung der Wurzel. Auch für die profanste wissenschaftliche Arbeit ist es letztentscheidend, ob man glaubt an den „Gott über uns und in uns“ oder an den „Gott über uns oder in uns“¹.

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 347 ff., 109 (1924/25 II) 294 ff., sowie Gottgeheimnis der Welt (München 1924, 2. Aufl.), den prinzipiellen Wiener Vortrag über Katholizismus und Philosophie (in der Sammlung: Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen [Innsbruck 1925]) und „Gott“ (München, Theatinerverlag; im Druck befindlich).