

Tragische Welt?

Es besteht immer eine merkwürdige Zuordnung zwischen dem, wenn wir so sagen wollen, praktischen Anklag einer Zeit, d. h. ihrer sichtbaren Oberfläche, die sich in mannigfachen politischen, sozialen usw. Bewegungen äußert, und ihrem metaphysischen Kern, d. h. ihrem unsichtbaren Geist. Das praktische Anklag einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen. Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen. Der Zeitbeobachter und Zeitdeuter wird darum keines von beiden vernachlässigen dürfen. Denn was für die Gotteserkenntnis im besondern von entscheidender Wichtigkeit ist, das hat auch seine eigentümliche Bedeutung für dieses Zeitliche selber: das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfasst ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren.

Die Zeit unmittelbar nach dem Krieg war unter beiden Rücksichten, ihrer sichtbaren Oberfläche wie ihrem metaphysischen Kern nach, ein leidenschaftlicher Aufbruch „von weg ... zu“. In einer solchen Zeit ist zweierlei kennzeichnend: die strahlende, ungebrochene Objektivität der neuen Ideale und die unverdächtigbare Einigkeit ihrer Verfechter. Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur ein Finsternis, und das ist die Vergangenheit. So stand der neue „Volksstaat“ gegen den alten „Obrigkeitsstaat“, das neue „reine Menschtum“ gegen das alte „Berufstum“, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (weil solche „Gleichberechtigung“ praktisch immer nur Formel der steigenden Überbedeutung des einen oder andern ist!) der „Aufstieg der Frau“ gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine, und endlich der neue Katholizismus des lebenshaften „Haupt und Leib ein Christus“ gegen den Protestantismus des individualistischen „Gott und Seele“ und den alten Katholizismus der rein „geseghaften“ Kirchenloyalität, der rein „geseghaften“ Leistungsafzese, und wie die bekannten Ausdrücke alle lauten.

Das ist allmählich anders geworden. Man sieht oder beginnt zu sehen die Finsternis auch in dem neuen Licht. Und damit beginnt in den praktischen Bewegungen der Gegenwart die Spaltung, und in den Philosophien und Theologien, die vordem und auch heute noch so zuversichtlich von einer platonisch strahlenden Objektivität sprachen, düstert eine Philosophie und Theologie des Tragischen herauf. Ist nicht alles letztlich Tragik, Menschengemeinschaft wie Geschlechterfrage, Weltproblem wie Gottesproblem, Wissen wie Glauben? Eine unendliche Fülle von Standpunkten, die sich höchstens zu einer geheimnisvollen „Einheit der Gegensätze“ zusammensehen lassen? Aber bedeutet das nicht praktisch völlige Resignation? Und muß das nicht, so oder so, zum letzten Verzweiflungsglauben an einen „tragischen Gott“ führen? Denn: ist die sog. „Einheit der Gegensätze“ anderswo gegeben als im reinen Wissen? Ist sie

also damit etwas anderes als eine Angelegenheit philosophischen oder ästhetischen Luxus? Was soll aber das Leben mit einem Chaos immer nur „aufgegebener“, niemals praktisch gelöster Gegensätze?

Das ist die Lage der Zeit, auf die in merkwürdiger Übereinstimmung eine ganze Reihe Lebensbeobachter, Philosophen und Theologen antworten.

1.

Die erste Gruppe der Antworten bleibt mehr oder minder bei einer „tragischen Welt“ als dem letzten Unrückführbaren stehen. Für sie gibt es also kaum eine andere mögliche Entwicklung von Menschenleben und Menscheneinsicht als die von einem naiven Optimismus zum aktiven oder passiven Realismus der „Welt, wie sie nun einmal ist“.

Am gewaltigsten ist das im „Mythos von Orient und Okzident — Eine Metaphysik der alten Welt“ aufgerollt, die Manfred Schröter und Alfred Bäumler aus den Werken J. J. Bachofens zusammengestellt haben, und der Alfred Bäumler ein meisterliches Vorwort geschrieben hat¹. Alfred Bäumler verhehlt seine Bedenken gegen die eigentliche mutterrechtliche Theorie Bachofens in keiner Weise, und auch die Theorie Bachofens über die sog. „chthonische Religion“ (Religion der unterirdischen Gottheiten des erdhaften „Mutterhofes von Geburt und Tod“) dürfte, dem tieferen Sinn der Publikation entsprechend, nicht als das bleibend Wertvolle zu gelten haben. Das Bedeutsame für unsere Zeit und unsere Frage liegt vielmehr in drei andern Punkten: der tieferen Religionsmetaphysik der Nietzsche'schen Zweifelt Dionysisch-Apollinisch, der tieferen Metaphysik des Geschlechterproblems und der in beiden eingeschlossenen tieferen Metaphysik von Romantik. Damit greifen Bäumlers Vorrede und Schröters Bachofen-Auswahl unmittelbar in den Kern der heutigen Probleme.

Nietzsche'sche Zweifelt Dionysisch-Apollinisch ist, wenn wir in die Tiefe der Bewegungen sehen, heute mehr denn je Lebensprogramm. Als „Apollinisch“ galt zuerst die Verklärung ruhender Tradition, und als „Dionysisch“ trat ihm gegenüber die Leidenschaft des Aufreißens und Zerreißens alles Fertigen, die immer neue schöpferische Wiedergeburt aus den klaffenden Gegensätzen. Das war wohl die ursprüngliche Meinung Nietzsche's selber: der Aufstand eines männlich-chaotisch-schöpferischen Griechentums gegen die „edle Weiblichkeit“ der „beruhigten Stille“ der Antike Windkelmanns. Aber diese Deutung (von der Bäumler mit Recht sagt, daß sie dem eigentlich griechischen „Dionysischen“ nicht entspreche: CCLIII) ist doch heute gegen eine andere zurückgetreten: gegen das „Dionysische“ der Ekstase des Leibeslebens, gegenüber dem „Apollinischen“ reiner Geistigkeit. An die Stelle der früheren Einheit des „Geisteslebens“ tritt die Einheit von „Geburt und Tod“. Nicht in einem, aller Vitalität entrückten, reinen Denken, sondern im berausenden Rhythmus der Körper findet sich Mensch zu Mensch. Diese Wendung, die wir alle miterleben, ist fraglos einer der ersten Gründe des breit einsetzenden Tragizismus. Wird das Dionysische nicht mehr als das „männlich Schöpferische“ gefaßt, sondern als die

¹ Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler. Hrsg. von Manfred Schröter. (CCXCIV u. 628 S.) München 1926, C. F. Beck. M 38.—

ekstatische Hingabe an das Naturdrama von Geburt und Tod, ist somit nicht mehr ein gegen das Leben distanzierendes Denken der Wagenlenker des Lebens, sondern vielmehr eine ins Unerhörte gesteigerte Feinfühligkeit und Empfänglichkeit für den vitalen Rhythmus der Natur, dann bricht alle vermeinte Einheit zusammen in das rätseldunkle Spiel der Gegensätze zwischen Ekstase und Zerrissenheit. Was ist dann aber das Letzte dieser tragischen Welt? Bäumlers Bachofendeutung antwortet: das Letzte ist ein neues Religiöses: das Wiederaufleben „chthonischer Religion“ (als Typus gefaßt), der Religion des tragischen „Mutter Schoßes der Erde“, der Leben hinausendet, daß es wieder hinabsinke, ja daß es in seiner höchsten Lebendigkeit (da aus zwei Leben ein neues entsteht) seinem Tod nur am nächsten sei: Leben, wie es scheint, nur dazu da, daß es in neues Leben hineinsterbe, das wiederum zu sterben hat: der Kreislauf der Geburten als Kreislauf des Todes. Es ist die Religion der undurchdringlichen, unüberwindlichen Schwermut, die alles Natur- und Leibesleben durchnachtet.

Damit enthüllt sich bereits das dieser Zweifelt zu Grunde liegende Geschlechterproblem, und hierin jenes Problem, das dem Ringen Bachofens die eigentliche Note gibt. Bachofen ist, wie Bäumler es feinstnig durchführt, derjenige, der in der Herausstellung des Fraulichen als eines eigenen Gemeinschaftsprinzipes am weitesten geht, aber gerade hierdurch bis zu seiner Überwindung in das Prinzip des „apollinisch Vaterhaften“ vordringt. Unter zwei Rücksichten — so gibt sich Bachofen in der Deutung Bäumlers — steht das Weibliche hinter dem Dionysischen. Einmal unter der Rücksicht des eigentlich Geschlechtlichen: die „aphroditisch-hetärische“ Frauenherrschaft. Das andere Mal (als positive Überwindung dieses ersten) unter der Rücksicht des Muttertums: die „demeterische“ Mutterherrschaft. In diesen beiden Formen ist (wie Bachofen sich ausdrückt) der „Prinzipat des gebärenden Mutter Schoßes“ die geheimnisvolle Tiefe, die in die Höhe des „apollinischen Vaterprinzipes“ immer wieder neu zu überwinden ist. Mit andern Worten (wenn wir jegliche Spur der mutterrechtlich-vaterrechtlichen Konstruktion beseitigen): das Weibliche als das Erd-Naturhafte ist das Prinzip jener Tragik, von der wir eben sprachen: „aus dem Schoß der Mutter windet sich das Leben los, und in den Schoß der Mutter Erde, der alle Erdenmütter nachahmen, kehrt es wieder zurück. ... So ist das Weib als Mutter Lebensquell und Todesgöttin in einem, gebärende Erde und trauernde Gebärrerin“ (CCXIII). Damit ist aber unserer heutigen Bewegung, die von den „reinen Ideen“ weg zum „reinen Leben“ oder der „reinen Natur“ hinstrebt, die dunkle Deutung gegeben: der hierdurch bedingte Aufstieg des Weiblichen letztlich als Aufstieg der aufgerissenen Tragik des Weiblichen, sei es seiner Zerfegung ins roh Geschlechtliche, sei es seiner Verdunkelung in die lastende Schwermut des „Rades der Geburten“: der neue Aufstieg der „Tiefe“.

Dieses Schicksal aber ist das eigentliche Antlitz der Romantik. Bäumler gelingt es (gegenüber den Übersteigerungen Carl Schmitts), die Scheidung zwischen der Jenaer (Novalis, Schelling) und der Heidelberger (Görres, Tieck) Romantik durchzuführen. Gewiß reden beide von „Gegensätzen“ als dem tieferen Antlitz der Welt (gegenüber der reinen Humanitätswelt der glatten Konstruktion). Aber für Schelling sind diese Gegensätze doch fast nur

Dialektik eines absoluten Ich, und erst für Görres das geheimnisvolle Wesen objektiver Welt. Und darum heißt auch „Nacht“ ein ganz anderes für beide. Für Novalis ist es „Nacht des Subjekts“, ein Zustand des Ich. Für Görres aber ist es „Nacht des Objekts“, der unlösliche Nachtgrund der Welt (CLVII). Von Lessing bis Hegel (also die Jenaer Romantik eingeschlossen) geht die Herrschaft der Humanität und des Idealismus, und damit der Mann als einzig formgebender Menschtyp. Erst von Görres ab beginnt das Motiv von Erde-Volk und damit das Mutterprinzip des „Rades der Geburten“. Die „Aufklärung“ ist „prospektiv“ und darum das „von weg“ von der Natur und der Vergangenheit. Romantik dagegen ist retrospektiv und darum das „hin zu“ zu Natur und Vergangenheit (CLXXIII—CLXXXVI). „Im System des Idealismus bedeutet ‚Ursprung‘ die letzte Einheit, das Prinzip, die reine, durch den Stoff, das Gewordene, noch nicht gehemmte Tätigkeit, das zeitlose, ungetrübte Licht. Der Romantiker dagegen erkennt das Ewige nur durch das Medium der Zeit. Er kann das weiße Licht, das jenseits aller Zeit leuchten soll, nicht sehen; er sieht nur die farbigen Strahlen, in die der ewige Ursprung durch das Mittel der Zeiten gebrochen wird. Das Ewige ist dem Idealisten ein Gegenwärtiges, dem Romantiker ein Vergangenes, das im Gegenwärtigen fortwirkt. Durch zeitliche Entfernung wird das Ewige dem Menschen, allem Augenschein entgegen, näher gerückt: es wird in die Geschichte einbezogen. Dem Idealisten ist das Ewige wohl gegenwärtig, aber es geht niemals in die Gegenwart ein. Dem Romantiker ist es ein Vergangenes, aber eben deshalb steht es mit ihm, der selber in der Zeit ist, in Verbindung. . . . Gott ist für den Idealisten eine Idee; für den Romantiker ist Gott die Wirklichkeit am Anfang der Zeiten, die demjenigen, der in der Zeit ist, durch die Zeit hindurch gegeben ist“ (CLXXXVII). So gewinnt die „Gegensatzlehre“ der echten Romantik ein ganz anderes Gesicht als das eines spielerischen „Okkasionalismus“: sie besagt, gegenüber der Ehrfurchtslosigkeit einer naiv einheitlich erkonstruierten Welt, die aus Leid und Schmerz geborene Ehrfurcht vor ihren Geheimnissen. So wenig ist subjektive Spielerei, von hier aus gesehen, ihre eigentliche Krankheit, daß gerade sie alle Ansprüche des Subjekts in den mitleidslosen Katastroph der allgemeinen Vergänglichkeit versenkt. Der echte Romantiker weiß sich nur als Ton im Brausen des Stromes der Zeit von Anbeginn. „Gegensatzlehre“ ist für ihn nicht letzte Höhe herrscherlichen Subjektivismus, sondern letzte Höhe eines leidentlichen Objektivismus. Sie wird für ihn der Ausdruck des Erleidens der Tragik der Welt, und, weil für ihn Gott konkret in dieser Welt gegeben ist, zum gefährlichen Ausdruck eines Mitleidens der „Tragik Gottes“.

Damit ist das eigentliche Problem berührt, das Problem der Weltdeutung unseres Buches und darin das Problem unserer Gegenwart: Ist die „tragische Welt“ das letzte? Bachofen wie Bäumler sprechen deutlich davon, daß die Überwindung der chthonisch-dionysisch, mutterhaft-romantischen Welt in eine olympisch-apolloinisch, vaterhaft-klassische Welt das innere Ziel des ganzen Prozesses sei. Aber ebenso lassen sie keinen Zweifel darüber, daß solche Überwindung niemals endgültig sei, noch sein könne. „Tiefe“ und „Höhe“ fordern sich gegenseitig. Nur so ist ja die Reaktion der echten (Heidelberger) Romantik gegen den Humanismus und in der Gegenwart die Reaktion der Lebensphilosophien (einschließlich Phänomenologie) gegen den Kantianismus, der roman-

tischen Soziologien gegen den Liberalismus, des Katholizismus des Lebens gegen den Katholizismus der Pflicht und des Gesetzes zu verstehen. — Ist dieser Umschwung das letzte, und das letzte in jener Absolutheit, wie es sich gerade in der Deutung Bachofen-Bäumlers gibt: chthonische Religion gegen olympische Religion, Gott der Nacht gegen Gott des Lichtes, der tiefe Zwiespalt im Mutter-Vater-Anlig der Welt als geheimnisvolle Offenbarung eines Zwiespaltens im Mutter-Vater-Ursprung der Welt selber?

Die Beantwortung dieser Frage, mit der Bachofen-Bäumler den Leser entlassen, will Berdjajew's „Philosophie des Menschengeschickes“ unternehmen: „Der Sinn der Geschichte“¹. Geschichte ist nicht ein atomistisches Geschehen, das sich um metaphysische Wesenheiten schlingt. Geschichte ist das Metaphysische selber. Geschichte ist Mythos (19—45). Geschichte ist weiterhin nicht gradliniger Fortschritt, sondern Katastrophe von Gegensätzen, aber in dieser Katastrophe der wachsende Sieg, weil der letzte Sinn dieser Katastrophe das innere Drama Gottes selber ist (59—75). Für zwei Auffassungen ist somit das Verständnis des Rätsels der Welt unmöglich: für einen Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, wie er den idealistischen Philosophien eigen ist, und für einen Monismus eines untragischen Gottes, wie ihn das „exoterische“ Christentum bekenne. Für die erste Auffassung entsteht eine verewigte Tragik. Für die zweite Auffassung ist die bestehende Tragik unerklärbar. Erst das „esoterische“ Christentum, das durch die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und des Gekreuzigten hindurchschaut, löst sich das Rätsel. Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu seinem Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Überwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes. So steht Christus wahrhaft im Mittelpunkt der Geschichte, aber als die eine Idee der „Gottesgeburt im Menschen und Menschengeburt in Gott“ (76—97). Berdjajew beantwortet also die Frage nach einer letzten Tragik in Gott mit Ja. Weil der letzte Grund der Welttragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Welttragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte „Phänomen“) des Ewigkeitseins der Gotttragik ist, die von Ewigkeit sich durch den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte „Noumenon“). Damit enthüllt Berdjajew nur bis in die letzte Konsequenz, was hinter der vielverehrten russischen Mystik von Leiden und Verklärung und dem Pneuma steht. Wohl hat es den Anschein, als bedeute das russische Ethos eine tiefe Demut des Menschen vor Gott (in seiner Liebe zur Niedrigkeit, seinem Sündenbewußtsein, seinem Hinschwinden in die Verklärung der Auferstehung). Aber diese Demutekstase trägt im geheimen Innern das eritis sicut dii. Sie ist die Erscheinungsform der Tragik Gottes im Menschen. Und weil (Berdjajew ist hier eigentlich nur Interpret) diese Tragik Gottes aus seiner innergöttlichen

¹ Nik. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Mit einer Einleitung des Grafen Herm. Keyserling. (308 S.) Darmstadt 1925, Otto Reichl. M 12.—

Sehnsucht zum Menschen hin entsteht, so besagt diese Tragik Gottes in ihrem letzten Sinn nichts anderes als Vergöttlichung des Menschen selber. Die Demut-, Tragik-, und Verklärungs ekstase des modernen Russen ist nur seine russische Form der „Humanität“. So ist es folgerichtig, wenn Berdjajew schließlich selber seinen „Mythos“ nennt — den „Mythos vom Menschen“ (97). Die scheinbare Theogonie ist Anthropogonie. Der Mensch ist der Sinn Gottes.

Damit ist ohne weiteres klar, in welchem Zusammenhang dieser Tragizismus mit der neuesten Wendung in der deutschen Philosophie steht, die in Max Schellers und Nikolai Hartmanns jüngster Entwicklungsphase in dieselben Bahnen eingelenkt ist. Abgesehen von der allgemeinen Zeitströmung, sind es Schelling und Baader, die das Bindeglied bilden. Berdjajew nennt diese beiden ausdrücklich als diejenigen, die seinem „Mythos vom Menschen“ verwandt sind. Auf der andern Seite sind diese beiden es ebenfalls, die in der Philosophie der Gegenwart einen immer stärkeren Einfluß gewonnen haben. Wie der Theosoph Baader, der Jakob Böhmes Lehre von einer „dunklen Natur“ in Gott übernommen hat, in den letzten Jahren eine merkwürdige Anziehungskraft für nichtkatholische wie für katholische Phänomenologen besaß, so sehr, daß selbst katholische Blätter das alte Märchen von Baader als dem „größten katholischen Philosophen der Neuzeit“, das auf Franz Hoffmanns Propagandaschriften zurückgeht¹, wieder aufwärmten, das dürfte noch in guter Erinnerung sein. Nicht so ausdrücklich wurde Schellings Name genannt. Aber wenn man die modische populäre Literatur über Polaritätsphilosophie auf ihren geistigen Ursprung untersucht, stößt man fraglos auf ihn als den Vater. Baader hat in Dithmar Spanns verdienstvoller Sammlung „Die Herdflamme“ eine recht gute Neubearbeitung gefunden². Schellings Entwicklungsgang liegt nun ebenfalls in einem Band derselben Sammlung offen. Manfred Schröter hat diese ungemein schwere Aufgabe geradezu glänzend gelöst³. Er hat den leidenschaftlichen Wandlungsrythmus dieses eigentlichen Metaphysikers des deutschen Idealismus unbeschneidet gelassen und es doch verstanden, die große Einheit dieser Wandlung deutlich herauszustellen: die Frage nach dem „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen“. In den Philosophischen Briefen bereits das geniale Durchschauen durch den erkenntnistheoretischen Aspekt der kantischen Frage in ihren metaphysischen Ursinn: die „synthetischen Urteile a priori“ nur als erkenntnistheoretische Formel des „erfahrungshafte Vielheit und erfahrungsjenseitige Einheit“. Im Fortschritt der Identitätsphilosophie zur Indifferenzphilosophie das Ringen um das Verhältnis dieser „Einheit“ zu der gegebenen „Vielheit“: von Einheit als „Eins der Gegensätze“ (Identitätsphilosophie) zu Einheit als „Eins vor und jenseits aller Gegensätze“ (Indifferenzphilosophie). Aber in beiden das eine Verhängnisvolle: Welt (Vielheit) als Prozeß Gottes (Einheit). Es ist, wie Schelling selber sagt, Monotheismus der „gottsetzenden“ Menschennatur. Der Mensch ist der Sinn Gottes. Darum sind die beiden Aspekte dieser Philosophie, ihr tragizistischer (Welt und Mensch als „Abfall von Gott“) und ihr humanistischer (Welt und Menschen als Gott) nicht Widerspruch, sondern Einheit. Sie gründen beide im „Mensch als Sinn Gottes“. Denn ist Gott das innerste Wesen des Menschen, dann ist der konkrete Mensch notwendig Abfall von Gott. Tragizismus ist nur die andere Seite von Humanitarismus.

¹ U. a. Acht philosophische Abhandlungen über Franz v. Baader. Leipzig 1857.

² Franz v. Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hrsg. von Joh. Sauter. Jena 1925.

³ Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hrsg. von Manfred Schröter. (XVI u. 853 S.) Gbd. 1926.

Das steht für uns Heutige fast plakatmäßig deutlich in Max Schelers und Nikolai Hartmanns neuesten Werken vor Augen. Die beiden Philosophen, auf die sich zeitweise die fast jubelnde Hoffnung auf einen sieghaften Durchbruch durch Kant hindurch in neue Zukunft gründete, enthüllen sich deutlich nun als Erneuerer jenes Tragizismus, der nur die andere Seite des kantischen Humanitarismus ist.

Gewiß verrieteten bereits die „Abhandlungen und Aufsätze“ (1915) Max Schelers, daß sein Menschbild irgendwie göttliche Züge trage. Und wenn wir nach dem letzten Grunde fragen, warum in seinen Ressentimentuntersuchungen der positive Typ fast wie ein sichhinabsenkender Gott erscheint und der negative als personifizierter Satan, so antwortet gewiß seine heutige, deutliche Lehre vom Menschen als dem Ort der Begegnung zwischen einem absoluten Guten und einem absoluten Bösen: der Gut-Böse-Zwiespalt Gottes aufgerissen im Menschen und durch den Menschen asymptotisch zu lösen: Deus in homine et per hominem (Wissensformen 457). Und gewiß blieben bis in den scheinbaren Aufstieg zur „Materialen Wertethik“ und zum „Ewigen im Menschen“ immer jene unmißverständlichen Spuren des letzten Dualismus zwischen Wert (= das Positiv-Göttliche: Geist) und Sein (= das Negativ-Göttliche: Trieb), die uns seinerzeit zwangen, bei aller Anerkennung einer Annäherung Schelers an die Scholastik von dem „scharfen Graben“ zu sprechen, der ihn und Scholastik trenne¹. Aber daß der geheime theogone Tragizismus Schelers so vulkanisch alle Dämme durchbrechen würde, wie es nun geschehen ist und in seinem großen Werk „Die Wissensformen und die Gesellschaft“² offen zu Tage liegt, das hat wohl keiner aus uns geahnt. Das Grundgebäude der „Materialen Wertethik“ ist völlig zerstört, und an seine Stelle die neue Einheit europäisch-westlichen technischen Beherrschungswissens und astatisch-östlicher Theogonie-Metaphysik getreten. Gott ist der innere Zwiespalt zwischen Sinn (Wert) und Trieb (Sein). Darum sind die beiden Seiten der Welt, das Reich der Werte und das Reich des Seins völlig gegensätzlich zueinander. Der Mensch ist zwar, durch seinen schöpferischen Willen, die einzige Möglichkeit ihrer Einung, aber doch nur eine asymptotische Möglichkeit. Die letzte Einheit ist allein die alte gnostische: im restlosen Sich-austoben der Seins(Trieb-)kräfte das passive Sich-treibenlassen: westliche Zerissenheit in die Welt und östliche Passivität des Geschehenlassen eins. Der Mensch ist wohl Mittelpunkt und Einheit in der Welt: Deus in homine et per hominem, Gott im und durch den Menschen (457). Aber diese seine scheinbare Größe ist nur Verkleidung seiner abgründigen Tragik, einer geradezu stumpfen Tragik verzweifelter Ohnmacht.

Nicht besser gibt sich der Ausklang der großen „Ethik“ Nikolai Hartmanns³. Seine „Metaphysik der Erkenntnis“ (1922) hatte mit dem Blick in ein „unendlich-Seiendes“ geschlossen, dem gegenüber der Mensch keine kantianische Herrschaftsgeste mehr haben könne. Seine Stellungnahme zum Kantjubiläum ließ diese „unendlich-seiende“ Welt als eine „aporetische

¹ Religionsbegründung (Freiburg 1923) 133.

² Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. (XI u. 565 S.) Leipzig 1926, Neue-Geist-Verlag. M 25.— Ausführlicheres vgl. „Europäische Revue“, Mai 1926.

³ Nikolai Hartmann, Ethik. Berlin 1926.

Welt“ erscheinen. Seine „Ethik“ lüftet nun endgültig den Schleier. Hartmanns Grundaxiom, aus dem sich, genau so wie bei Scheler, alles übrige mit fast mathematischer Konsequenz ergibt, ist der Urgegensatz von Wert und Sein. Gewiß werden die Werte nur auf „dem Umwege“ über die Erfahrung erkannt, aber sie stehen in keinerlei innerer Beziehung zum Sein (49 ff.). Sie sind eine Welt der reinen Wesenheiten, die in sich und für sich besteht und darum auch nur in sich erkannt werden kann (108—136). Das letzte Unrückführbare ist der „Konflikt“ zwischen der ontologischen und der axiologischen Sphäre (190 f.). Die Mitte dieses Konfliktes ist der Mensch, der „Schnittpunkt zweier heterogener Mächte“, der „Schauplatz ihres Aufeinanderstoßens“ (164). Als ontologisches Wesen ist er völlig determiniert, als axiologisches aber dazu bestimmt, die in sich determinierte Seinsphäre stetig nach oben zu überwinden. So trägt der Mensch die „Attribute der Gottheit“ (180, 367 ff.), und darum eigentlich ist Ethik mit Religion unverträglich. Aber dieser „Mensch-Gott“ ist eigentlich nur die Funktion einer Welt, die in gegensätzliche Sphären auseinanderläßt, von denen jede streng determinierend auf den Menschen als „Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins“ (163) einwirkt. Das ist für die Seinsphäre von Hartmann unumwunden zugestanden. Es gibt keine „Freiheit von...“, sondern nur eine „Freiheit zu...“ (587 ff.). Aber das gleiche gilt folgerichtig von der Wertesphäre, so sehr Hartmann im Schluß seines Buches sich dagegen wehrt und die Determination der Wertesphäre auf eine personale Selbstdetermination zurückführen möchte. Denn wenn die Werte, wie Hartmann im Eingang ausführt, eine objektive Welt bilden, die nicht konstruiert werden kann, sondern nur schlechthin hingenommen, also in der ganzen Passivität des Wertfühlers, so vollzieht sich alle Einwirkung der Wertesphäre auf die Seinsphäre in Wahrheit durch den Menschen hindurch wie durch einen Kanal, nicht durch den Menschen als „Demiurgen“, wie Hartmann will. Es bleibt somit bei jener „Freiheit“, wie sie Hartmann in der Mitte seines Buches zeichnet: bei der „Freiheit“, die durch den Widerstreit der antinomischen Weltesphären entsteht, d. h. die „Freiheit“ ist nur ein anderer Name für die Unableitbarkeit und den Widerstreit der Weltesphären. Die „Freiheit“ des Menschen, dadurch er die „Attribute der Gottheit“ an sich trägt, ist in Wahrheit die rettungslose „Vogelfreiheit“ gegenüber dem Widerstreit der Welt. Mensch heißt in Wahrheit: Selbstbewußtsein tragischer Welt.

Dieser Ausklang Schelers und Hartmanns ist fast dazu angetan, an der Zukunft verzweifeln zu machen. Was ist denn noch zu hoffen, wenn selbst jene Strömungen, die ernst und kräftig auf eine Erneuerung der verfahrenen Zeit hinielten, so katastrophal versagen? Denn es ist das Niederdrückende, daß selbst die obigen zwei letzten Werke noch seitenlang im Dienst echter Erneuerung arbeiten, Scheler in glänzendem Kampf gegen Pragmatismus und Hartmann in verheißender Wiederbelebung aristotelischer Ethik. Also mitten in Erneuerung der rettungslose Verfall!

Damit brennt die Frage der Zeit glühender denn je in unsere Seelen: Wenn die ganze sogenannte „Geisteswende“, wie es scheint, nichts weiter war als eine Wende von einem Aspekt desselben Einen zum andern, vom Aspekt eines (anthropozentrischen) Humanitarismus (der Vorkriegszeit) zum Aspekt eines

(kosmozentrischen) Tragizismus (der Nachkriegszeit) — wo ist da noch ein Weg, der herausführt?

2.

Wer diese Dialektik von Vorkriegszeit und Nachkriegszeit lebendig mitgelebt hat, wird von selber nicht auf den Gedanken kommen, daß dieser verwirrte Komplex von Problemen sich nach Art des gordischen Knotens „durchhauen“ lasse. Das Ergebnis dieser ganzen Entwicklung ist eben ein gleichsam raum- und zeitüberspannendes Anschauungsbild der Gegensätze des Menschlichen, ja, in letzter Tiefe, des Geschöpflichen überhaupt. Da ist mit einer Formel wie „Einheitssetzung durch die Tat“ u. a. nicht durchzukommen. Denn wenn man sich selbst auf den (dieser Formel entsprechenden) Standpunkt der skotistischen „Realidentität“ des Geschöpflichen (entweder im Sinne der Realidentität von *Co*sein-*Da*sein oder im Sinne einer voluntaristisch-faktischen „gesetzten Einheit“) stellte, so bleibt auch hier ein letztes fundamentum in re des innern Dualismus von *Co*sein-*Da*sein, eine (wie wir früher sie nannten) „Real-*ver*-schiedenheit“. Denn das Geschöpf ist nach seiner innern Natur von Gott geschieden und verschieden. Wird es also schlechtthin als „Einheit“ bezeichnet, so muß es im innern Wesen dieser Einheit verschieden und geschieden sein. Mit andern Worten: der scheinbar alles lösende Standpunkt „faktischer Einheit“ ist so wenig Problemlösung, daß er vielmehr noch vor der eigentlichen Problemstellung stehen bleibt, ganz abgesehen davon, daß der Ausdruck einer „Einheitssetzung“ durch das erkennende oder handelnde Subjekt der längst vergangenen Epoche des Pragmatismus angehört. Kein Mensch hat durch irgend ein Willensdekret ein an sich Vielfältiges und Gegensätzliches durch die „Tat“ als „Einheit“ zu „setzen“, sondern der ganze Sinn seines Verhaltens zu Ich und Welt und Gott ist demütig-ehrfürchtige *adaequatio ad rem*, wie der alte scholastische Ausdruck lautet, d. h. Erkenntnis dessen, was und wie es vorliegt, und Sicheinfügen in das, was und wie es vorliegt. Diese demütig-ehrfürchtige Haltung führt in unerbittlicher Folgerichtigkeit weg von allen billigen Konstruktionen und hin zu den letzten unauf lösblichen Geheimnissen des Seins, die aufzulösen kein Mensch und kein Geschöpf berufen ist, sondern Gott allein, von dem und in dem und zu dem hin alles Sein ist.

Was aber ist nun der tiefere Grund, daß die tatsächlichen Gegensätze von Welt und Mensch zu einem solchen Widerspruchschaos geworden sind, wie es uns vor Augen steht?

Peter Wust, der von Anfang an die ganze Bewegung mit der Lebendigkeit seiner fast prophetenstarken Philosophie nicht nur mitgelebt, sondern auch mitgewirkt hat¹, sieht den Grund der Katastrophen der neuzeitlichen Philosophien in ihrem geheimen Naturalismus, der auch alle idealistischen und personalistischen Strömungen geheim vergiftete. „Naivität und Pietät“², der erste, vielverheißende Teil einer dreiteiligen Philosophie, führt darum mit Energie die These vom Primat des persönlichen, aktiven Geistes durch. Dem Natu-

¹ Das spricht in ungeminderter Frische aus der verdienstvollen Sammlung der „Ezil-Kontroversen“ durch Karl Hofer, Die Rückkehr aus dem Ezil. (194 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann.

² Peter Wust, Naivität und Pietät. (238 S.) Tübingen 1925, J. C. B. Mohr. M 11. — Unsere nähere Auseinandersetzung vgl. Literar. Beiträge der Köln. Volkszeitung 1925, Nr. 5.

ralismus ist es eigen, irgend ein Prinzip zu isolieren und dann alles aus ihm zu konstruieren. So kommen alle Extrembildungen zustande und der Umschlag der Extreme ineinander. Der persönliche, aktive Geist aber sieht die Dinge als lebendige Einheiten. Das Stadium der Zerlegung in einzelne Prinzipien (das Stadium der „Reflexion“) ist für ihn nur Durchgang von erster Kindheit zu zweiter Kindheit (des „Weisen“) der naive-pietätvollen Schau der lebendigen Konkretheit. Philosophie, die aus der Reife dieser Naivität-Pietät wächst, wird das reine Auge haben durch alle Widersprüche hindurch in die augustiniſche „Schönheit der Gegensaſeinheit“ der Welt, die im melodischen Rhythmus ihrer Gegensaſchwebe dem Schöpfer das Lob ſingt.

Was bei Peter Wust mehr als innere Atmosphäre ſeines Buches ſich gibt, iſt eigentlich bewußter Gehalt des endlich erſchienenen Hauptwerkes *Romano Guardinis* „Der Gegensaſ“¹. Man merkt es dem Buch an, daß es langſam aus 20jährigen Lebenserfahrungen gewachſen iſt. So ſehr und überaſchend es ſich daher auch mit unſerm „Gottgeheimnis der Welt“ berührt und nicht ſelten deckt, ſo unterſcheidet es ſich doch weſentlich durch dieſen ſeinen Charakter einer Lebenslehre². Guardini ſieht als tieſten Grund der Zerklüftungen in theoretischer Philoſophie wie praktiſcher Lebensführung die Auseinanderreiſung des konkret-lebendigen „Eins in der Zweiheit“ (49) oder „Sein in Spannung“ (244) in ſeine Sachteile.

Alles Konkret-Lebendige iſt weder einförmige Identität noch Syntheſe oder Ausgleich aus (vorgegebenen) Gegensaſen, ſondern das letzte „Mysterium“ von etwas, das

Alt	←————→	Bau
↓		↓
Fülle	←————→	Form
↓		↓
Einzelheit	←————→	Ganzheit
↓		↓
Produktion	←————→	Disposition
↓		↓
Ursprünglichkeit	←————→	Regel
↓		↓
Immanenz	←————→	Transzendenz
↓		↓
Ähnlichkeit	←————→	Befonderung
↓		↓
Zusammenhang	←————→	Gliederung

man nur umſchreiben kann als „geeinte Gegensaſlichkeit“ (179 ff.), d. h. mit einem mehr oder minder „System“ von Gegensaſen, die ſich nicht nur vertikal „ausſchließen“ (d. h. auseinander unableitbar ſind) und „einſchließen“ (d. h. trotzdem faktiſch eins ſind), ſondern auch horizontal (in der „Reihung“) zuſammenschließen. Es entſteht ſomit folgendes Bild (die Abfolge iſt nach Guardini, von mir ſind nur die Verbindungszeichen, die die im Begleitertext dargelegte Geſchloſſenheit des Systems anſchaulich machen ſollen):

¹ Romano Guardini, *Der Gegensaſ*. Verſuche zu einer Philoſophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1926.

² Auf dieſen Charakter einer Lebenslehre laſſen ſich wohl verſchiedene philoſophiſche Unausgeglichenheiten des Buches zurückführen. So iſt es nicht klar, was das Lebendig-Konkrete ſei. Guardini ſcheint es bald als Organisch-Lebendiges zu faſſen, bald als das Endliche ſchlechthin (z. B. 149), dann ganz betont als das Menſchenleben (z. B. 178 f.), dann als Ding in ſeiner Rundheit-Ganzheit, dann als Sein ſchlechthin (146 ff.) Damit hängt auch zuſammen, daß die Tafel der Gegensaſe von Guardini, wie es ſcheint, als erſchöpfend angeſehen wird, aber ohne daß der letzte innere Grund dieſer Geſchloſſenheit erſichtlich wäre. Der Kenner der innern Zuſammenhänge zwiſchen den *essentia-existentia*-, *universale-individuale*-, *substantia-potentia-actus*-Problemen des Aquinaten ſieht freilich, daß hinter Guardinis Lebenslehre, wenigſtens unbewußt, die alte ſcholastiſche Metaphyſik ſteht (was in verſchiedenen Anmerkungen zum Ausdruck kommt). Erſt eine Neubelebung dieſer Metaphyſik aus unſern heutigen Problemen heraus kann darum die letzten Fragen des Buches Guardinis beantworten. Dann muß freilich das unbeſtimmte „Leben“ dem „Sein“ weichen. Inſofern ſind die Wege des Verfaſſers und die Wege Guardinis bei aller anſcheinenden Gemeinſamkeit doch von Grund aus verſchieden.

Alle Gesundheit des praktischen Lebens hängt daran, daß keiner der Gegensätze für sich durchgeführt werde, sonst entsteht als letztes, wie Guardini sehr wahr bemerkt, der „Tragizismus“ des gegenseitigen Umschlages der Extreme (48 Anm.). Aber ebenso wenig gibt es ein absolutes „Gleichgewicht“. Die gesunde Lebenshaltung ist viel mehr „Gleichgewicht . . . als Durchgang einer Verschiebungsbewegung“ (125) von einem mehr betonten Gegensatz zum andern. Das Wesen gesunden Lebens ist mithin gleitendes Maß (128) oder Rhythmus, der gleichzeitig Melodie ist (134 ff.), ein „steter, auf bleibendes Gleichgewicht, auf dauernde Gegenwart verzichtender Vorübergang“ (255), ein „frei-schwebendes“ (255) Verhalten aus der innern „Mitte“ heraus, in der, als dem eigentlichen „Geheimnis des Lebens“, die Gegensätze eins sind (251). — Ebenso hängt alle echte Erkenntnis des Lebens daran, daß weder eine rein intuitive (der ersten Reihe der Gegensätze entsprechend) noch eine rein abstrakte (der zweiten entsprechend) Erkenntnisweise herrsche, da durch die erste zwar die anschauliche Fülle und Rundheit des Lebendigen, durch die zweite aber die eigentliche, geklärte Erfassung desselben geleistet werde. Echte Erkenntnis des Lebens ist damit „Höchstmaß von Intuition, durch ein Höchstmaß von Begriffskraft geformt“ (208), aber als ein Akt, der (korrelat zum Gleichgewichtsbegriff des praktischen Lebens) sich nur als „Form des Durchgangs von einer Grenzwert-Nähe zur andern“ darstellt (208).

Guardini sieht klar, daß solche Haltung (Willenshaltung wie Erkenntnis-haltung) nur möglich ist durch ein letztes geheimnisvolles „adhaerere“, wie wir es früher einmal nannten: ein „Hangen in Gott“ als dem „Ist“, darin diese ganze Gegensatzschwebel „hängt“. Er zeichnet darum nicht nur das Gottesbild als die Ewigkeitslebensfülle des „Actus purus“ (von dem die „Gegensätzeinheit“ des geschöpflichen Lebens nur schwache „Analogie“ ist; 146 ff.), sondern faßt Gott direkt als den Wert, von dem das ganze Phänomen der Gegensatzschwebel seine Richtung erhalte: „objektiv gesehen, ist Wert Gott selbst, und die lebendige Forderung des lebendigen Gottes an den freischaffenden Menschen, ihm ähnlich zu werden“ (142 f.). Aber ist damit die Frage erschöpft? Auf der einen Seite scheint bei Guardini die „innere Mitte“ so etwas zu sein, darin die Gegensatzschwebel ihre „Ruhe in der Bewegung“ hat; auf der andern Seite scheint, wie die eben dargelegte Wertlehre besagt, der Fixpunkt im strengsten Sinne „außerhalb“ zu liegen. Wenn wir die Andeutungen Guardinis über das Gott-Geschöpf-Verhältnis hinzuziehen, läßt sich vielleicht Folgendes sagen: „innere Mitte“ wie „Wert“ besagen (etwa entsprechend dem, was Guardini 79 ff. über Immanenz-Transzendenz des Lebens ausführt) das Geheimnis desselben Gott-Geschöpf-Verhältnisses: „Gott in uns“ (entsprechend der „innern Mitte“) und „Gott über uns“ (entsprechend dem „Wert“). Wie aber ist das letzte Verhältnis dieser beiden ueinander? Ist das religiöse Leben (als letzte Lösung in den Widersprüchen von Leben und Philosophie) primär ein „in Gott in der Welt“ und hieraus erst (als unendliche Entfaltung der Größe des unendlichen Gottes in der Welt über die Welt hinaus) ein „in Gott über der Welt“ — oder ist es primär das „in Gott über der Welt“ und erst von hier aus (als „Auskehr“ mystischer „Einkehr“) ein „Finden Gottes in allen Dingen? Das Buch Guardinis schwankt hier offenbar zwischen Goethescher Weisheit der „innern Mitte“ (die der ersten Fassung entspricht) und Augustinischer Weisheit des „Sehens der Welt erst von oben her“ (248) (womit die zweite Fassung ausgesprochen wäre).

An dieser Stelle greift die Gegensatzlehre Arnold Rademachers ein¹.

Rademachers Gegensatzlehre (10—33) unterscheidet sich in ihrem philosophischen Teil kaum von der Guardinis. Denn wenngleich Rademacher das Bild der Polarität fast bis zu einem schlechthinnigen Ausfammen der Pole ausdeutet und stellenweise so etwas wie von einer Gleichspannung oder einem Indifferenzpunkt zu reden scheint, so ist doch für ihn wie für Guardini die „Polarität“ zunächst nur Methode zur Erfassung des Konkreten (163), und aller „Gleichgewichtszustand“ asymptotisches Ziel dieses Lebens (26). Insofern kann man wohl mit gutem Recht sagen, daß die Gegensatzlehre Guardinis die eingehende Philosophie der philosophischen Andeutungen Rademachers sei². Das Eigene Rademachers aber ist die Frage der letzten religiösen Einstellung. Er stellt, entsprechend dem Problem zwischen dem „in Gott in der Welt“ und dem „in Gott über der Welt“, vier Typenpaare auf, von denen die zwei äußersten die Einheit des religiösen Lebens zerreißen, sei es in eine gottleugnende Weltfrömmigkeit, sei es in eine weltleugnende Gottesmystik. Diese zwei äußersten Typen sind, wie Rademacher sehr wahr sieht, der eigentliche Grund des Tragizismus-Umschlags, wie wir ihn im ersten Teil umzeichneten. So bleiben denn die mittleren Typen: der „religiös-mystische Lebensstil“, ein Hinausstreben über die Welt nach der reinen Gottheit und der Vereinigung mit ihr, wobei das Weltleben als etwas Vorläufiges und mehr oder minder Gefährliches empfunden wird“, und der „religiös-aktivistische Lebensstil“, „ein überzeugtes Sichhingeben an die Welt und ihre Aufgaben, aber an eine Welt, die von Gott kommt und zu Gott will und eine Offenbarung Gottes ist, und an Aufgaben, die als von Gott gestellt erkannt werden“ (103). Rademacher gibt sich zunächst redliche Mühe, beiden Typen gerecht zu werden, d. h. bei beiden Stärke und Gefahr gleichmäßig zu zeigen. Aber schließlich ist doch der „religiös-aktivistische Typ“ für ihn die „Erfüllung unserer Natur“ (211). Seine Eingangsfrage nach einer neuen Einheit zwischen der in unserer Zeit aufgerissenen Gegenfälligkeit von „Religion“ und „Leben“ findet er in diesem Typ beantwortet, der für ihn, wie es scheint, in einem religiös vertieften „christlichen Weltleben“ sich zu verwirklichen hat.

Man würde Rademacher Unrecht tun, wollte man dieses sein Ideal als eine humanistische Weltlichkeit mit einer Art religiöser Verklärung bezeichnen. Denn er verlangt auch für diesen seinen Typus als Voraussetzung ein gewisses „in Gott über der Welt“. Die Verpflichtung zur Welt hin kommt für ihn von Gott her: „der liebegeleitete Glaube macht das geistige Auge erst hellstichtig auch für die Dinge und Werte der Natur“ (145). Aber ist nicht doch durch eine solche Vorzugsbetonung der Richtung zur Welt hin, wenigstens in etwa, der Mensch so etwas wie der „Sinn Gottes“, so daß es vielleicht kein Zufall ist, daß Rademacher das Wort des Terenz „Ich bin Mensch, und nichts Menschliches ist mir fremd“ und das Wort des Völkerapostels „Alles ist euer“ parallel setzt (138), und daß für ihn auch die übernatürliche Erhebung und erst recht das durch die Erlösung sich vollziehende Umgepflanztwerden aus Adam in Christus nichts an dieser starken Orientierung auf den Menschen hin zu ändern scheinen —? Ist aber nicht vielleicht der tiefste Grund von allem Tragizismus, der unsere Gegenwart überwölkt, eine einseitige Richtung auf Welt und Mensch? Muß nicht eine einseitige Blickrichtung auf Welt

¹ Arnold Rademacher, Religion und Leben. (VII u. 223 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. M 6.—

² Freilich bleibt auch und gerade bei Rademacher die letzte Unklarheit: ist die „Spannung“ etwas, das dem Geschöpflichen als Geschöpflichen eignet, oder dem Geschöpflichen nur in diesem Leben? An dieser Frage hängt aber der entscheidende Sinn aller Gegensatzlehre.

und Mensch vielleicht geradezu notwendig zum Tragizismus führen — in Kraft des tiefen Pauluswortes (1 Kor. 15, 19) „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir elender als alle Menschen“ — ? Und ist nicht vielleicht alle sogenannte „Gegensatzlehre“ oder „Polaritätslehre“ nur so etwas wie die letzte, fast verzweifelte Weisheit (und darin freilich ein Höhepunkt) eines solchen Humanismus, der, so oder so, an den Rätseln von Welt und Leben doch zerschellen muß: „die Welt ist tief — und tiefer als der Tag gedacht“... — ?

Von diesen Fragen her wird das radikale Programm verständlich, das Karl Eschweiler (in Vollendung seiner früheren Scheleraufsätze im „Hochland“ 1922) der gesamten, außerkatholischen und innerkatholischen Neuzeit entgegensetzt¹. „Spannungseinheit“ ist für ihn der subtilste Ausdruck von Anthropozentrismus (Richtung auf den Menschen), der er darum sein System einer „Beziehungseinheit“ als alleinige (weil theozentrische) Theologie entgegensetzt.

In Hermes, für den das rein subjektive „ich kann es nicht anders denn für wahr halten“ das richtende Kriterium für alle, philosophische und theologische, Wahrheit und Wirklichkeit bildet, sind (nach E.) die zwei Grundgedanken der neuzeitlichen „molinistischen“ Theologie zum extremen Ausdruck gekommen: die Richtung der Glaubensfrage auf die Frage nach dem (psychologischen) Glaubensakt (statt der Frage nach dem Glaubensobjekt) und die tiefere grundsätzliche Richtung der Theologie auf den Menschen überhaupt (80 u. a.). Ja, im tiefsten Grund gehören außerkatholische und innerkatholische Neuzeit zusammen. Gewiß bleiben gewisse Unterschiede. „In der molinistischen Theologie wirkt ein Anthropozentrismus, der sich durch die auctoritas divina gesetzt und durch Christus vollendet glaubt. Die ‚absolute Philosophie‘ aber neigt zu dem Glauben an den anthropistischen Mythos, die Humanität sei in ihrem wesentlichen Kerne selbst das Göttliche“ (66). Aber „was Kant mit Molina verbindet, ist ... die Weise, wie der sittlich freie Wille und die Vernunftnatur des Menschen überhaupt als ein in sich Letztes und Endgültiges dem Gnadenwirken Gottes gegenübertritt“ (ebd.). In diesem letzten Satz „als ein in sich Letztes und Endgültiges dem Gnadenwirken Gottes gegenübertritt“ ist wohl am klarsten, nach der negativen wie positiven Seite, das neue theologische Programm Eschweilers formuliert. Gewiß will er die Sätze des Tridentiner Konzils und der Entscheidungen im Jansenistenstreit, die gegenüber Protestantismus und Jansenismus Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit der Menschennatur betonen, gewahrt wissen. In diesem Sinne schreibt er den Satz: „In dieser existenten Gnadenordnung gibt es natureigene Menschlichkeit“ (77). Aber zieht er aus diesem Satz auch die letzten Folgerungen: die Folgerung für eine eigene, natürliche Gotteserkenntnis, die Folgerung für eine letzte Unauflösbarkeit der Zweifelt Natur-Übernatur (die nur „in Gott“ eins ist), die Folgerung einer eigentlichen Lehre von den *praesambula fidei* und was damit zusammenhängt? Die Deutung, die Eschweiler (unmittelbar nach dem eben angeführten Satz) der „natureigenen Menschlichkeit“ gibt, lautet: „Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet aber nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade“ (77). Das könnte zunächst nichts anderes bedeuten als die katholische Lehre vom „übernatürlichen Ziel“ als dem „faktisch einzigen Ziel“ des Menschen: es gibt keine Wahl zwischen „reinem Menschen“ und „übernatürlichen Menschen“,

¹ Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. (337 S.) Augsburg 1926, S. Silber.

sondern nur der Mensch ist der Mensch, wie Gott ihn gewollt hat, der im Stande der übernatürlichen Gnade ist. Aber Eschweiler will offenbar mehr.

Denn warum verwirft er, wenngleich nicht ganz deutlich ausgesprochen, die Zweifelhait von Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie (vgl. 126 ff. mit 236 ff. u. a.) und setzt, korrelat, an die Stelle einer analysis fidei die (phänomenologische) Unmittelbarkeit zum credibile (und einem credibile, das als solches für ihn nicht das „Dogma“, sondern die unmittelbare göttliche Wirklichkeit ist; 319 u. a.)? Warum läßt er die Metaphysik nur in der Erkenntnis enden, „daß die Weltwirklichkeit ihrem Wesen nach konfingent und bedingt ist“, während die Glaubenserkenntnis allein „in unmittelbarer Daseins- und Soseinskorrelation steht zu der transzendenten — überweltlichen und übernatürlichen — Wirklichkeit des göttlichen Wesens“ und nicht „in dem Zusammenhang des Weltseins endet“? (199.) Warum ist dann für ihn die visio beatifica, die unmittelbare Schau Gottes, so sehr der Sinn dieser Gotterfassung, daß sie nicht nur (wie es die thomistische Lehre vom desiderium naturale besagt) dem Menschengelst (so Gott sie frei gewährt) positiv „entspricht“ (im Sinne des „gratia perficit naturam“), sondern das Wesen des religiösen Aktes ausmacht, indem der „artbildende Gegenstand“ des „religiösen Aktes“ „das absolut Transzendente“ ist, d. h. die Wirklichkeit Gottes, „die der immanenten Ordnung des Weltgeschehens und des menschlichen Erlebens absolut transzendent“ ist: „dieses, alles Endliche transzendierende Streben des Geistes nannte St. Thomas desiderium naturale in visionem essentiae divinae“? (188.) Warum reduziert er dann folgerichtig die Zweifelhait Natur-Übernatur auf die (phänomenologische) Zweifelhait von empfangendem Subjekt (noösis) und korrelaten Objekt (noöma), so daß Natur für ihn nicht nur in Bezug auf die Gnadenordnung Bereitschaft (potentia obedientialis) „hat“, sondern „ihrem natureigenen Wirken nach Empfangsbereitschaft ‚potentia obedientialis‘ ist“, und „die selbige Gottschauung das Endziel der geschöpflichen Geistnatur“ ist, d. h. innerlich, nicht nur „wie ein bloß faktisch Hinzutretendes“ (215), so daß er schließlich nur „ein unreduzierbar einheitliches, weil gottgesetztes Wesen“ kennt, dessen „Eigentümlichkeit und unreduzierbare Einheitlichkeit ... gerade durch das Zusammenwirken zweier Faktoren“ besteht (204): Natur als empfangender Akt und Übernatur als korrelates Objekt? So daß er nun gezwungen ist, die vatikanische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis schließlich nur als Regelung der „Subjektivität des religiösen Glaubens“ zu fassen, womit aller Eingriff in das Gebiet der Philosophie ausgeschlossen sei, wenngleich sich das Dogma „selbstverständlich an den vernünftigen freien Gehorsam des philosophierenden Subjektes“ richte (227), aber im Sinne der obigen Glaubensbereitschaft („Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem, als das naturale rationis humanae lumen im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten. Die Forderung aber, daß der Forscher eine bestimmte erkenntnistheoretische oder metaphysische Einsicht ‚haben soll‘ — dieser Widersinn sollte der Formel des Modernisteneides ebensowenig wie dem genannten Dogma angedichtet werden können“; 228.)

Das Rätsel löst sich, wenigstens in etwa, wenn man das Kennwort beachtet, das Eschweiler seiner neuen Lösung gibt: „die teleologische Auffassung“, d. h. die Übernatur ist das Telos der Natur. Das kann zweierlei besagen. Einmal: Übernatur ist nichts anderes als eine innernatürliche Vollendung von Natur zu deren innerer Geschlossenheit. Dann ist legitiich Übernatur auf Natur zweckgerichtet: Teleologie „von unten“. Die zweite Deutung wäre: Natur ist nichts anderes, ihrem innersten Wesen nach, als Zweckgerichtetheit auf Übernatur: Teleologie „von oben“. Stellt man diese beiden Deutungen einander gegenüber, so dürfte sofort klar sein, daß beide nichts weiter sind als letzte

Ausläufer jener Systeme, die Natur und Übernatur auseinander ableiten (entweder „von unten“ oder „von oben“). Eschweiler entscheidet sich offenbar für die zweite Deutung. Aber die (allein wahre) Unreduzierbarkeit ist doch so unwegdeutbar, daß sie „von hinten herum“ ihn doch wieder zu einer Anerkenntnis „geschlossener Natur“ zwingt und dann (weil „von hinten herum“) zu einer solchen, die zur ersten Deutung der „teleologischen Auffassung“ sich bedenklich hinabneigt: Eschweiler führt (wie seine Deutung des Vatikanums zeigt) die Eigengesetzlichkeit der profanen Gebiete gegenüber dem Dogma bis zu einer fast grundsätzlichen, vollen Unabhängigkeit, so daß Dogma und Profanwissenschaft nicht mehr als Gebiete, sondern nur noch in der Person des Forschers eine gewisse Bezogenheit haben. Mit andern Worten: es ist das verhängnisvolle Schicksal dieses neuen Programms, daß seine Richtung der radikalen Verübernatürlichung mit einer radikaleren Spannung zwischen Natur und Übernatur endet, als sie sein Verfasser der „molinistischen Theologie“ vorzuwerfen hat. Eschweilers Programm — das muß bei aller Anerkenntnis der großen, redlichen Intention gesagt werden — bietet darum nicht nur eine theologisch nicht annehmbare Lösung, sondern wirft uns schließlich in den Ausgangspunkt des ganzen Problems wieder zurück. So scharf er gegen Schelers Konformitätssystem den Vorwurf des geheimen „Parsismus und Manichäismus“ richtet (und mit vollem Recht): der Ausgang seiner eigenen Lösung führt doch wieder in einen ähnlichen, verhängnisvollen Dualismus, den Dualismus, der Schelers eigenes „Vom Ewigen im Menschen“ vergiftet hatte: zwischen philosophischer und religiöser Erfassung der Welt.

Was bleibt also? Nichts weiter als das paulinische „sapere ad sobrietatem“, „weise sein in Bescheidung“. Der letzte Grund alles Tragizismus ist eben immer, so oder so, das „anthropos metron hapantion“, „Mensch als Maß aller Dinge“, und dann am allermeisten, wenn man ihm am fernsten zu stehen scheint. Denn das „sapere ad sobrietatem“ ist nicht einseitig damit erfüllt, daß der Mensch sich nun in Gott, so oder so, auflöse. Eine solche Auflösung hat dasselbe Schicksal wie die phänomenologische Auflösung des Subjekts in das Objekt: es ist nur „andere“ Form des „Mensch als Maß aller Dinge“, indem das Subjekt nun Objekt, der Mensch Gott geworden ist: Bemächtigung durch Hingabe. Von hier aus klärt sich darum der eigentliche Sinn von „Gegensatzlehre“ oder „Polarität“ oder „Spannungseinheit“: in der tiefen Bedeutung, die für Augustinus (in der Lebendigkeit des religiösen Lebens) und Thomas von Aquin (in der ausdrücklichen theologischen Lehre) die sogenannte „*analogia entis*“ in Philosophie und Theologie hat. Reich der Natur wie Übernatur hat in ihr seine Einheit, und insofern erfüllen sich in ihr alle geschichtlichen Einigungsversuche¹. Aber es ist nicht eine Einheit, die eine irgendwelche Reduktion (auch keine „teleologische“) erlaubte, sondern *analogia entis* besagt, wie das Vierte Laterankonzil es klassisch formuliert (Denz. n. 432), die tiefinnige Erkenntnis und Anerkenntnis der „immer größeren Unähnlichkeit“ (*maior dis-*

¹ Die in diesen Tagen (als dritte Lieferung des „Handbuches der Philosophie“, München, Oldenbourg) erscheinende „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ des Verfassers gibt den ausführlichen Aufriß dieser *analogia entis* und darin den Zusammenschluß von „Gottgeheimnis der Welt“² (München 1924) und „Gott“ (München 1926, Dratorium-Verlag; ebenfalls in diesen Tagen erscheinend).

similitudo) in aller „noch so großen (bis in die Höhen der Übernatur hinauf) Ähnlichkeit“ zwischen Gott und Geschöpf. Hier liegt auch der wahre Sinn des Molinismus (nicht als ob er in dieser Auffassung allein stünde, sondern in dem Sinn, daß er erst von dieser Auffassung her verstanden werden kann). Gewiß betont er gegenüber dem Skotismus (der die Menschennatur gern als „Ohnmacht“ oder wenigstens rein als „Kind“ faßt) eine gewisse Kraft und Erwachsenheit des Menschen, aber nicht im Sinne einer irgendwie gegen Gott fertigen „Geschlossenheit“ (wie Eschweiler will). Molinismus ist gewiß getragen vom Atem „religiöser Männlichkeit“, aber einer Männlichkeit, die wesenhaft und ununterbrochen immer wieder neu Kind zu Gott ist, wachsend aus ihm und in ihm und zu ihm hin. „Analogia entis“ für alle katholischen Schulen aber besagt in unserem Problem, daß alles Forschen und Grübeln des Menschen über „Dasein der Welt“ (wie Schelling das eine große Problem nannte) nur dann und insofern nicht irregehe, als es über Gott und Welt nicht „zu Gericht sitzt“, oder (wie Augustinus es ausdrückt) als es, angekommen bei den letzten „Abgründen“, erkennt und anerkennt, daß ein Mensch weder den „Abgrund der Welt“ noch den „Abgrund im eigenen Innern“ erforschen könne, sondern Gott allein: „Gott thronend über Cherubim, schauend in Abgründe“. Alle „Gegensatzlehre“ oder „Polarität“ oder „Spannungseinheit“, soweit sie aus analogia entis sich ergibt (wesenhaft gründend im Dasein-Dasein-Problem), ist darum so wenig letzte und subtilste „menschliche Konstruktion“, daß sie vielmehr das entscheidende In-die-Knie-Brechen aller menschlichen Konstruktion wesenhaft besagt. Es ist die ganze tiefe Demut vor den „Geheimnissen des Herrn“, die das Wesen solcher „Gegensatzlehre“ usw. ausmacht. Eben darum, weil analogia entis (wie wir das immer wieder ausgeführt haben) solche letzte, hier wirklich radikale, Demut einbeschließt und fordert, darum ist sie allein der Sieg über allen Tragizismus. Denn Tragizismus ist die feinste (fein fast bis zur Unsichtbarkeit) Spitze des radikalen Hochmutes des „similis ero altissimo“. Also kann er nur überwunden werden durch die radikalste Demut, d. h. jene Demut, wie sie das Laterankonzil umschreibt: die Demut, darin der Mensch auch in der höchsten Begnadung sich als Mensch erkennt und anerkennt, weder „vergöttlichter Mensch“ noch „vermenschlichter Gott“, sondern schlichter „Mensch Gottes“, der bei den letzten Dualismen solcher Stellung demütig verbleibt, weil er weiß, daß „der Sitz der Weisheit in Gott ist“ (wie die Weisheitsbücher sprechen).

Erich Przywara S. J.