

Besprechungen

Philosophie.

Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.
Von Dr. Andreas Inauen. 8^o (92 S.)
Innsbruck 1925, Rauch.

Der Gegenstand vorliegender Schrift ist aus verschiedenen Gründen höchst aktuell. Ist auch der Idealismus und Phänomenalismus Kants als erkenntnistheoretische Weltanschauung seit der großen metaphysischen Wende nach 1900 im Rückzug begriffen, so steht trotzdem oder vielmehr gerade deshalb die wichtige Frage nach den ontologischen Bestandteilen des Kritizismus neuestens im Vordergrund der fachwissenschaftlichen Forschung und des populären Interesses.

Bei der Wiederbelebung des religiösen Gedankens, der nicht bloß erlebnismäßig die weiteren Kreise der Gebildeten erfaßt, sondern auch die theoretische Geisteshaltung der Denker beeinflusst hat, richtet naturgemäß die künftige Philosophie, Freund und Feind, Theist und Atheist ihr Augenmerk in besonderer Weise auf Kant als den wissenschaftlichen Begründer des neuzeitlichen Agnostizismus.

Für uns Katholiken und Neuscholastiker hat obige Fragestellung noch einen besondern Reiz. Einmal erkennen sie, wenigstens viele unter ihnen, die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung zwischen den eigenen und den spezifisch neuzeitlichen Philosophemen und versprechen sich von einer eventuellen Annäherung eine Neubelebung der meist vielfach als bloße Schulwissenschaft, hauptsächlich an Klerikern gepflegten Scholastik. Zweitens suchen manche katholische Gelehrte in weitgehender Trennung die Härten in der religiösen Haltung des Kritizismus und seines Urhebers möglichst zu glätten. So soll seine Kritik überhaupt, vor allem nicht gegen die scholastischen, gerichtet sein, sondern nur gegen die ontologische, aprioristische Art des damaligen Rationalismus, vor allem des Leibnizisch-Wolffischen, so daß er auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis Raum für einen logisch ableitbaren Gottesbeweis ließe. Noch mehr, wie die jüngsten Auseinandersetzungen zeigen, soll die Religionsphilosophie Kants nicht bloß nicht den christlichen Glauben, die göttliche Offenbarung, Bibel und Überlieferung, den Gottmenschen Christus und die von ihm gestiftete Kirche rationalistisch auflösen, sondern sogar innere Wahlverwandtschaft mit ihnen haben.

Wenn wir nunmehr an die Schrift des P. Inauen herantreten, so müssen wir sie methodisch in mehrfacher Beziehung als eine gelungene, streng wissenschaftliche, klar formulierte, wohl durchdachte bezeichnen. Sie verrät eine stilgerechte, gut durchgeführte Architektur, entsprechende, gefällige Darstellung, gewissenhafte Benützung der ersten Quellen, einfühlsame Berücksichtigung des philosophiegeschichtlichen Milieus, Schärfe der Begriffe, Maßhaltung in der abschließenden Würdigung.

Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit den Gottesbeweisen, der zweite mit dem Gottesbegriff. Der Logiker, besser der Systematiker, würde die beiden Teile umgestellt haben, nicht so der Historiker. Der erste Abschnitt endet mit einer weitgehenden Annäherung an die Scholastik, insofern beide Parteien die Beweiskraft der wissenschaftlichen Wege zu Gott anerkennen, ihnen aber den nötigen Evidenzcharakter absprechen und deshalb dem Willen eine ausschlaggebende Bedeutung zuteilen. Hier verdient vor allem die induktive, feine psychologische Art, mit der die diesbezügliche Art Kants aus den Quellen herausgearbeitet wird und das Schwankende, Gegensätzliche in seiner Mentalität aufgedeckt wird, hervorgehoben zu werden.

Das Nämliche gilt vom zweiten Abschnitt, in dem die Einwände des Philosophen einzeln vorgenommen werden. Mit äußerster Maßhaltung zeigt der Verfasser, daß dessen Angriffe nur die aprioristische, ontologische Art des neuzeitlichen Apriorismus, nicht aber die von der Existenzialordnung oder a posteriori ausgehende Beweisführung der Scholastik betreffen.

Der dritte Teil bohrt weit tiefer und gräbt die erkenntnistheoretischen Fundamente der Gotteserkenntnis aus. Sachlich konnte hier freilich nichts Neues geboten werden. Der historische Fakt indes, in dem mit sicherer Hand die großen Linien der Erkenntnislehre gezogen und ihre phänomenalistischen, idealistischen Ergebnisse kurz vorgeführt werden, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Der Phänomenalismus oder transzendente Idealismus, der die Erkenntnis auf das Subjekt und seine ihm immanenten Tatsachen beschränkt, verbietet jedweden Eingang in die vom Ich unabhängige Seinswelt, also erst recht in die geistige Ordnung des Absoluten.

So beschließt denn der Verfasser diesen ersten Hauptteil mit der erhebenden Feststel-

lung, daß Kant „die Säulen der spekulativen Gottesbeweise, auf denen die alte christliche Philosophie die Gottesüberzeugung wissenschaftlich gesichert glaubte, weder zertrümmert noch gebrochen hat. . . Die Scheidung [von der christlichen Philosophie] beginnt erst da, wo Kant das Fundament der Gottesbeweise unterwühlt“ (S. 49).

Mehr noch als der erste Teil fesselt der zweite über den Gottesbegriff und namentlich über dessen Analogie. Packend wird das Problem aufgedeckt, wie Kant trotz der „Unerkennbarkeit Gottes“ noch einen Begriff von ihm bilden könne. Erst folgt die geschichtliche Ableitung, denen sich „vier Stufen der Subjektivierung und Analogisierung“ und „Die Analogie des Gottesbegriffes in den Prolegomena“ anschließen. Diese Kapitel dürften wegen der Selbständigkeit und des relativ Neuen den ersten Platz in den Ausführungen einnehmen. In zwei folgenden Kapiteln werden die Widersprüche der Kantischen Analogie-Formeln dargestellt und zu lösen versucht.

Wenngleich ich in fast allen Einzelheiten und in den meisten Hauptpunkten dem Verfasser restlos zustimme, so muß ich doch andererseits den Gegensatz in der Auffassung und Bewertung des Ganzen hervorheben. Und, um das wegen der Wichtigkeit der Sache hier klar zu bemerken, obgleich P. Inauen diesen Punkt nicht einmal von weitem streift, Kant zum Vertreter oder gar Vorkämpfer des Christentums, des Offenbarungsglaubens, der Annahme der von Gott und Christus mitgeteilten, durch eigene Vernunft nicht erkannten Wahrheiten hinzustellen, halte ich für eine ebenso unkritische geschichtliche Vergewaltigung, wie für eine verflachende, verwirrende Zrenik.

Der Verfasser zieht die Schriften der vor-kritischen, unter anderem der dogmatischen Periode herbei. Diese beweisen für die spätere Haltung nichts, im Gegenteil, sie werden durch die bei Kritiken, die Kants Lebenswerk ausmachen, überwunden.

Zweitens, es ist völlig richtig, was P. Inauen sagt und quellenmäßig belegt, daß Kant auch in der kritischen Periode den teleologischen und auch teilweise andere Gottesbeweise hochschätzt. Das zeigt freilich die unverwüßliche Kraft der Natur, die nie auszurottende theistische Naturanlage oder den dialektischen Schein, „der uns stets öftt und zwackt“, von dem auch Kant in der Kritik der Reinen Vernunft sooft redet. Dieser Punkt ist eben einer der vielen Widersprüche, an denen laut des Geständnisses aller Kantkenner der Kritizismus überreich ist.

Drittens, es ist völlig richtig, was P. Inauen öfters hervorhebt, daß ein großer, wenn nicht der größte Teil der Einwände gegen den Rationalismus, etwa in der Gestalt des Wolffianismus, gerichtet ist und die scholastische Beweisführung gar nicht trifft. Wahrscheinlich oder doch vielleicht wäre Kants Entwicklung ganz anders und in ihren Ergebnissen glücklicher verlaufen, wenn er nicht dank der Ungunst der von aller Geschichte verlassenen Aufklärung im Bann des Rationalismus und Empirismus befangen geblieben wäre.

Wir müssen aber den Kritizismus nehmen, wie er tatsächlich vorliegt. In seiner faktischen Gestalt untergräbt er aber durch seine erkenntnistheoretische Grenzbestimmung alle Fundamente der objektiven und vor allem der geistigen Erkenntnis und der Gotteserkenntnis, wie P. Inauen klar hervorhebt. Mag darum Kant im einzelnen noch so viel Unerkennendes über die Tragkraft der Gottesbeweise sagen, so widerspricht er sich, wie er das so häufig tut, oder er denkt mal wieder, wie er das ebenso häufig tut, entsprechend der gesunden Naturanlage und nicht vom Standpunkt seines Kritizismus aus. Das alles ändert aber nichts an der prinzipiellen Ablehnung aller theoretischen Gotteserkenntnis und ihrer völligen Ausscheidung aus dem Gebiet der Wissenschaft. Darum sind Sätze, wie: „es bleibt somit nur ein Bruchteil seiner Ausführungen über die Gottesbeweise übrig, das in unverföhnlichen Widerspruch mit scholastischen Ansichten steht“ (S. 85), in sich auf weite Strecken des Kantianismus völlig richtig, für die Beurteilung des Ganzen aber durchaus falsch, wie der Verfasser, soweit ich ihn verstehe, auch zugibt.

Wie allesbeherrschend dieser aus den Ergebnissen der Erkenntnistheorie, fast wider Kants theistische Grundlage, sich ergebende Agnostizismus im Ganzen des Systems ist, ergibt sich einmal aus der Ergänzung der Kritik durch die voluntaristische Metaphysik, in der das Dasein Gottes wiedergewonnen wird. Welche zentrale Stellung diese Metaphysik und ihre Krönung, das Postulat des Daseins Gottes, ist, gibt heute wohl jeder Kenner zu. Damit ist aber theoretisch nichts wiedergewonnen, wie Kant bis zur Ermüdung oft wiederholt. Zweitens offenbart diese Grundauffassung das Opus post solum. Beide Seiten des Systems arbeitet er mit überraschender Folgerichtigkeit und viel klarer als die vorausgehenden Schriften heraus: die wissenschaftliche Unerkennbarkeit Gottes und den praktischen Glauben an seine tatsächliche Existenz. In diesem Testament gibt sich Kant ganz wie er ist, hier hat er

seine Grundauffassung am schärfsten zu Ende gedacht.

Sachlich stimmt P. Inauen diesen Feststellungen bei, nur weist er ihnen eine andere Wertstellung ein, als es hier geschieht.

Um so überzeugender und befreiender wirkt dagegen sein Nachweis, daß die Kritik Kants die scholastische Beweisführung nicht trifft und nicht treffen wollte und daß seine Anerkennung der Gottesbeweise als solcher, losgelöst von ihren erkenntnistheoretischen Fundamenten, eine mannigfache und weitgehende ist. Somit hat er seine Hauptaufgabe siegreich gelöst: Da in unserem wiederum realistischen Denken die Möglichkeit einer intellektuell erfassbaren Metaphysik allgemein anerkannt wird, ist die Verwandtschaft zwischen der Haltung Kants und der scholastischen Gotteserkenntnis viel größer als man bislang ahnte. Diesen Punkt zum ersten Mal quellenmäßig und methodisch sicher herausgearbeitet zu haben ist das große Verdienst vorliegender Monographie.

Bernhard Jansen S. J.

Deutsche Literaturgeschichte (Literaturwissenschaft)

Das dichterische Kunstwerk. Von Emil Winkler. 8° (104 S.) Heidelberg 1924, Carl Winter. Brosch. M 2.—

Winkler sieht in der ästhetischen Erfassung des Kunstwerks das Grundproblem und die eigentliche Aufgabe aller Literaturwissenschaft. Stoff und Idee sind nicht das Wesen des Werkes, sondern nur das Rohmaterial dazu. Sie müssen daher in einem Buch über das Kunstwerk zurücktreten hinter der Art ihrer ästhetischen Wirkksammachung. Der Verfasser behandelt das dichterische Erzeugnis als etwas Gegebenes, Selbständiges, Fertiges, nicht in seinem Entstehen und Werden. Winklers ästhetische Untersuchung erstreckt sich auch auf den ästhetischen Genuß, die Sprache, die Dichtungsgattungen (Lyrik, Dramatik, Epik), schließlich auf die außerästhetischen Wirkungsmöglichkeiten und die Stilarten der Dichtung. Die kleine Schrift enthält gute Gedanken und ist trotz ihres vorwiegend theoretischen Inhalts recht ansprechend und anregend geschrieben. Der Verfasser steht in mancher Hinsicht auf dem Boden der romantischen Betrachtungsweise, was sich u. a. in der etwas übermäßigen Betonung der Gefühlswerte des Kunstwerks gegenüber der Arbeit und dem Anteil des Verstandes offenbart. In anderer Hinsicht macht sich der Einfluß der neueren Richtung auf

literar-historischem Felde auch in dieser Schrift bemerklich.

Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. Von Georg Stefansky. gr. 8° (226 S.) Bonn 1925, Fr. Cohen. M 6.50, geb. 8.50

Wie schon der Titel verkündet, betrachtet Stefansky sein Buch „Das hellenisch-deutsche Weltbild“ nur als Grundlage und Einleitung zu einer in Aussicht genommenen Lebensgeschichte des romantischen Philosophen Schelling. „Eine Biographie ist nicht die Geschichte eines einzelnen Lebens, wie es sich an seinen äußern und innern Begebenheiten darstellt“, heißt es in den einführenden grundsätzlichen Erwägungen, „sondern die Geschichte einer Zeit, die in einer Persönlichkeit sich erfüllt, sich mit ihr bewegt und zur neuen Gestalt verändert. Sie beginnt nicht mit der Geburt des Helden, oder dort, wo er tätig ins Leben eingreift, und sie schließt nicht mit dem Verlöschen seiner geistigen Kraft oder mit dem Ende seines Daseins; denn sie ist nicht die Darstellung eines bloß individuellen Schicksals, dessen Maß und Bedeutung in ihm selber beschlossen ist. Alles Einzelne und Besondere ist für sie nur Gegenstand in dem das Allgemeine und Bewegte sichtbar geworden ist.“ Diese Sätze kennzeichnen Stefansky als Anhänger der geisteswissenschaftlichen Methode auf dem Gebiete der Literaturgeschichte. Als Motto wählt der Verfasser das Wort Goethes: „Antike Tempel konzentrieren den Gott im Menschen; des Mittelalters Kirchen streben nach dem Gott in der Höhe.“

Daß Schelling eine Verbindung des hellenischen und des christlichen Ideals anstrebte und bis zu einem gewissen Grad wenigstens zeitweilig erreichte, sucht der Verfasser namentlich im letzten Kapitel nachzuweisen, während sich die ersten vier Kapitel mit den Voraussetzungen und Bedingungen befassen, die sich die Biographie stellt und stellen muß, wenn sie dahin strebt, „sich zu derselben Weite auszuspannen, in die das sittliche und vernünftige Leben des Menschen gebreitet ist“ (S. 9). Manches in dem Buch ist unklar und mindestens mißverständlich, einiges auch direkt anfechtbar. Das gilt besonders von den zum Teil weithergeholten und abschweifenden Ausführungen im letzten Kapitel (Brot und Wein). Die Überschrift knüpft an Hölderlins Worte an:

Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom
Lichte gesegnet.

Und vom donnernden Gott kommt die
Freude des Weins.