

Problematik der Gegenwart

Die aufgewühlte Zeit der sogenannten „Bewegungen“ dürfte endgültig vorüber sein. Das eine oder andere Verspätete mag sich ja wohl noch zeigen. Aber anderseits ist auch die Zeit einer „Ruhe“ noch nicht recht eingetreten. Zu viel zittert noch nach. So stehen wir in einer Art Wartezeit, in der der vergangene „Lauf“ sich abkühlen mag und Muße sich bietet, rückwärts zu schauen, um aus solcher Rückschau heraus gereifter in das Kommende gehen zu können. Es ist die Stunde, wo Freunde und Feinde zu einer gemeinsamen Nüchternheit aufgerufen sind, um aus einem, in Bewegungszeiten nun einmal schwer vermeidlichen *cum ira et studio* zum notwendigen *sine ira et studio* ruhiger Sacharbeit sich zu klären. In diesem Geiste wollen wir den folgenden Versuch einer Rückschau beginnen.

1.

Wie stark Rudolf Eucken im Ursprung dieser Jahre steht, wird sehr deutlich aus der wohlgefügtten Gedächtnisrede Max Wundts auf den Verstorbenen¹: „So stellt Eucken den Lebenssystemen des Naturalismus und Intellektualismus ein Lebenssystem der Personalwelt entgegen, welches in diesem persönlichen Element den eigentlichen Grund der Wirklichkeit findet“ (23). Man war sonst gewohnt, Eucken als denjenigen zu fassen, der gegenüber der alles auffaugenden „geschlossenen Naturkausalität“ die übergeordnete Herrschaft des Zweckgedankens, gegenüber dem Naturalismus des „reinen Stoffes“ den Primat des „Geisteslebens“ betont habe. Aber es war doch kein Zufall, daß Eucken erstens in diesem Kampfe das Lebendige dieser Zweckgerichtetheit und des Geisteslebens heraus hob, zweitens in ausdrücklicher Abhebung seines Idealismus gegen den sachhaften Idealismus der „reinen Idee“, und endlich dieses in einer letzten Haltung und Färbung, die ihn mehr als „prophetischen“ Philosophen zur Bildung geistiger Menschen denn als forschenden Philosophen zur Formung klarer Begriffe erscheinen ließ. Das „Geistesleben“ Euckens richtet sich darum in der Tat, wie Wundt will, sowohl gegen die Versachlichung des Naturalismus (in die Sache des reinen Stoffes und der reinen Energie) wie gegen die des spekulativen Idealismus: „beide sind... unpersönlich, nur auf die Sache gerichtet, eine Sache, welche das eine System in der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur, das andere in der subjektiven Gesetzmäßigkeit des denkenden Geistes findet“ (20). Aber es trägt, wie derselbe Wundt gestehen muß, einen unauflösllichen Gegensatz in sich: das „Geistesleben“, das kraft seiner Entgegensetzung zur „Sache“ personhaft sein muß, ist doch „allgemein“, „ein allumfassendes Vernunftreich“ (26). Eucken sucht freilich diesen innern Widerspruch dadurch zu heben, daß er dieses Vernunftreich in der Geschichte der Menschheit als übergreifendem Zusammenhang lebendig sein läßt. Doch bedeutet das im letzten Grund nur eine Verschiebung der Problematik. Denn nun stehen sich im Makrokosmos gegenüber auf der einen Seite Geistesleben als geschichtliche Tat von Menschheit (und insofern personhaft empirisch) und auf der andern Seite Geschichte als zweckgeleitet von

¹ Max Wundt, Rudolf Eucken (39 S.), Langensalza, Herm. Beyer. M 1.20.

Geistesleben als überpersönlichem und übergeschichtlichem Vernunftreich (und insofern Geistesleben als transzendent sachhaft). Mit andern Worten: Eucken bedeutet die Problematik unserer Zeit, wie sie an deren Beginn selber steht: zwischen Wiedergewinnung des Personhaften in allen Gebieten (gegenüber der Versachlichung durch spekulativen Idealismus und Naturalismus) und Wiedergewinnung wahrer Objektivität von Wahrheit, Norm, Wert usw. (gegenüber der Relativierung durch Naturalismus, Biologismus, Psychologismus, Historismus). Damit aber sind die Fäden deutlich, die von Eucken zu allen bedeutenden Strömungen der vergangenen Jahre führen.

Sie führen zunächst deutlich zu Ernst Troeltsch¹. Denn beide sind getragen vom Problem personlebensdiger „Geschichte“ gegenüber sachhaftem übergeschichtlichem „System“. Troeltsch wie Eucken gehen auf der einen Seite durchaus auf eine Verankerung der Objektivität von Wahrheit, Norm, Wert usw., auf der andern Seite aber suchen sie diese Verankerung in einer positiven Verbindung mit der personlebensdigen Geschichte. So entsteht bei Eucken die Problematik eines überpersonalen Geisteslebens, das doch Tat der Geschichte sein soll. So gelangt Troeltsch zur Problematik seines personal-willenshaft gefaßten „Apriori“ als des in den Lebendigkeiten der Geschichte ur-setzenden göttlichen Willens. Aber bei Troeltsch ist das Problem noch verstärkt durch den Theologen in ihm. Daß Eucken „Geistesleben“ sagt, Troeltsch aber „göttlicher Geist“ oder „göttlicher Wille“, ist nicht Zufall. Denn für Troeltsch trägt die „Objektivität“ die unverwischbaren Züge der dogmatischen Objektivität des Offenbarungsgottes.

Hier liegt der Grund seines Bruches mit der reinen Kulturphilosophie der Badener. Hedwig Minrath² hat in ihrer sorgfältigen Studie über den Gottesbegriff der Badener Schule deren grundlegende „Kulturfrömmigkeit“ klar herausgestellt: als ein „Nichtsehen in religiösen Dingen“ (82). So ist denn auch die Troeltsch-Schrift eines Jüngers dieser Philosophie, als welchen Karl Fellner³ sich schließlich herausstellt (132), trotz ihrer Hellsichtigkeit für das letztlich Ungelöste in Troeltschs Trennung zwischen Religion und Kultur (25 ff.), im Zentralpunkt leider zum Nichtsehen verurteilt. Fellner zeichnet dasjenige als den Fehler bei Troeltsch, was seine tiefste Einsicht ist: daß das Religiöse nicht darin aufgehen könne, Urgrund der Kulturwerte zu sein. Denn hinter der Troeltschschen Teilung zwischen überweltlichem Gut und innerweltlichen Gütern wie der entsprechenden zwischen religiöser und weltlicher Ethik birgt sich Troeltschs energischste Verankerung der Objektivität: in der grundsätzlichen Überweltlichkeit des lebendigen Gottes. Es ist darum in gewissem Sinn eine innere Weiterführung dieses Urgedankens Troeltschs, wenn Robert Jelle aus seiner früheren, eingehenden Auseinandersetzung mit ihm heraus nun eine „Religionsphilosophie“⁴ schreibt, die das Troeltschsche „Apriori“ in diesem Sinn weiter klärt, bis zur ganz klaren Souveränität Gottes über Welt, Geschichte und Kultur, so daß schließlich nur darum noch ein besonderes „religiöses Apriori“ von ihm angenommen wird, damit der objektiven Souveränität

¹ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 75 ff.; 107 (1923/24 II) 395 ff.; 111 (1925/26 II) 352 f.

² Hedwig Minrath, Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie (82 S.), Berlin 1927, J. Dümmler. M 4.—.

³ Karl Fellner, Das überweltliche Gut und die innerweltlichen Güter (VIII u. 180 S.), Leipzig 1927, J. C. Hinrichs. M 4.80.

⁴ Robert Jelle, Religionsphilosophie (XI u. 333 S.), Leipzig 1927, Quelle & Meyer. M 20.—.

tät Gottes und Seines Reiches über Geschöpf und Geschöpfungsbereiche nun auch subjektiv, in der gott-lauschenden Seele, eine Aufnahmehaltung entspräche, die einzig und allein für die Aufnahme der Einwirkungen Gottes bestimmt ist und nur durch sie aktuiert werden kann (225 ff.). Aber selbst diese weitgehende Klärung kommt doch aus dem letzten Ungelösten nicht heraus. Nicht nur muß Jelte schließlich einen Erweis der Religion in den Kulturgebieten zugeben und selber durchführen (302 ff.), sondern auch sein „religiöses Apriori“ enthüllt sich letztlich als Apriori zum Rein-Geistigen hin (230 ff.), also in engster Anknüpfung wieder in die innerweltliche Spannung zwischen Natur und Geist, d. h. das Problem der Badener bis in Troeltsch hinein.

Dadurch aber wird nun ganz deutlich, was die innerste Tragik des Ringens Ernst Troeltschs ausmacht: Überweltlichkeit, die doch von oben her Innerweltlichkeit wird. Für Troeltsch ist an die Stelle der Hegelschen „Idee“ „Geist“ oder besser „Geist-Wille“ getreten. Als „Geist“ ist dieses Urgöttliche der „Natur“ scharf entgegengesetzt, aber nur als Geist gegenüber Natur, und nicht streng als Gott gegenüber Geschöpf (Geschöpf-Geist wie Geschöpf-Natur), und fordert darum sein Gegenstück zur vollen Einheit. So entsteht dann das, was Emil Spieß in seiner überaus ausführlichen und genauen Auseinandersetzung mit Troeltsch¹ seine „Relativisierung der absoluten Dogmatik und Absolutivierung der relativen Geschichte“ (11) nennt. Weil für Troeltsch das Lösungswort „personlebendige Geschichte“ heißt, und dies für Troeltsch als Theologen, so ruht alle Objektivität in der strengen Absolutheit eines absoluten Willens: es gibt keine lehrbare absolute Dogmatik, kein definitiv aussprechbares „Wesen von Christentum“, ja überhaupt kein einmalig definierbares „Wesen“ oder „Norm“ oder „Wert“, weil alle irgend welche „Absolutheit“ die Absolutheit des unbegreiflichen göttlichen Jenseitswillens ist. Weil aber Troeltsch auf der andern Seite in der einen „personlebendigen Geschichte“ alle Werte und Wahrheiten vorfindet, so ist dieser Jenseitswille in seinem Wesen die Bewegungs- und Schöpferkraft der Geschichte, und das Ganze des geschichtsbewegenden Gottes und der gottbewegten Geschichte ist nun das eigentlich „Absolute“: „Absolutivierung der relativen Geschichte“! Was Troeltsch über Eucken hinaushebt, seine echte Sicht des Religiösen, wird zu seiner Tragik, der Tragik der innern Verkehrung von Gottes-Religiosität in Geschichts-Religiosität.

Von hier ist nun eigentlich nur ein kleiner Schritt zu jener Geistesgruppe, die an innerer Größe sich mit Eucken oder Troeltsch nicht messen kann, aber andererseits die Vertiefungen heutiger Problematik besonders deutlich, fast plakativ, darzustellen beginnt: der Kreis um Hermann Keyserling. Heinrich Adolph hat sich in einer eingehenden Arbeit² geradezu rührend bemüht, Keyserling ernst zu nehmen wie einen Philosophen oder Theologen von Rang. Aber schließlich überkommt auch ihn ein peinliches Gefühl ob des Souveränitäts-Bewußtseins des Darmstädter Weisen (167 ff.). Denn er erhebt doch den Anspruch, durch seine alljährlichen „Instrumentierungen“ das Chaos der empirischen Geschichte wieder rein zu „stimmen“. Aber Keyserling

¹ Emil Spieß, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch (VI u. 604 S.), Paderborn 1927, F. Schöningh. M 18.—

² Heinrich Adolph, Die Philosophie des Grafen Keyserling (XII u. 180 S.), Stuttgart 1927, Strecker & Schröder. M 3,80.

mit seinem Kreis ist das gute Beispiel dafür, wohin schließlich die „Geschichtsreligiosität“ führt. Es gab einen Augenblick, wo seine Instrumentation der geistigen Gegensätze überraschende Einblicke gewährte. In jenem Herbst 1925, als die verschiedenen Typen der religiösen Bewegungen sich in Darmstadt gegenüberstanden, da war auch der Instrumentator durch die Gewalt des Augenblicks in eine achtunggebietende Höhe emporgehoben¹. Doch nun verstrickt ihn seine Impressibilität auch unwiderstehlich in das Abgleitende bloßer Geschichte. Der neue Band des „Leuchter“, der die Reden der Tagung von 1927² enthält, zeigt das recht deutlich.

Gewiß ist es wohlthuend, wenn E. G. Jung, im Gegensatz zu den Entgleisungen der letzten Schrift Freuds, das Religiöse ernst zu nehmen sucht. Aber dieses Ernstnehmen selbst zeigt erschreckend, wohin philosophierende und theologisierende Psychoanalytiker geraten. So schließen sich seine sonderbaren Darlegungen mit der Prophetie Max Schellers von der neuen Metaphysik und Religion des Menschen als des „einzigen Ortes der Gottwerdung“ (252) zu einem unheimlichen Hintergrund für die fast schon blasphemische Art, darin Keyserling göttliche Eigenschaft für den „Geistigen“ in Anspruch nimmt (340). In ruhigem Dozieren greift Max Wilhelm wieder auf Protagoras zurück: der Mensch der Geschichte ist „Maß und Mitte“. „So sind wir als Urgrund ohne jeden Zweifel über den irdischen Flutungen erhaben“, verkündet der Dithyrambus Keyserlings. Max Scheler aber ist ehrlicher und erklärt, zum Entsetzen des sich Gott dünkenden Weisen, die Ohnmacht des Geistes gegenüber dem Trieb als düstere Folgerung seiner Prophetie von der Gottwerdung im Menschen.

Geschichtsreligiosität wird zuerst zu Religiosität der Zerrissenheiten und schließlich zu der unheimlich gnostischen des Trieb-Chaos. Das Programm einer neuen Metaphysik einer immanenten Gegensätzeinheit von Naturphilosophie und Kulturphilosophie, das Wilhelm Böhm³, von Kantischer Problematik her, entwickelt, hat darum in diesem Schicksal von Eucken über Troeltsch zu Keyserling-Scheler seine Prognose. Es ist die grausige Prognose jeder Philosophie, die „Maß und Mitte“ schließlich in die aufsteigende und abgleitende, aus sich selbst aber meist abgleitende, Menschen-Geschichte legt.

Dieser Dämonie des Rein-Geschichtlichen sich entgegenzustellen, war der Anspruch, den die Phänomenologie erhob. Man kann Max Wundt nicht recht geben, wenn er, in seinem Versuch einer Gegenüberstellung Euckens und Husserls, Phänomenologie als Ergründung des „inneren Wesens und Gehalts des Geistes“ in den „Tatsachen des subjektiven Bewußtseins“ (27) bezeichnet und dann die „noologische“ Methode Euckens als umfassender rühmt, weil sie „von vornherein auf die großen Zusammenhänge des geistigen Lebens in der Geschichte gerichtet ist“ (ebd.). Denn so sehr Husserl sein „Bewußtsein“ als „individuelles“ bezeichnet, so ist es doch nicht ein subjektiv-individuelles im Unterschied zu einem allgemein-menschheitlichen, sondern es ist „das“ Be-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 48 ff.; 110 (1925/26 I) 81 ff.

² Mensch und Erde (Der Leuchter VIII) (418 S.), Darmstadt 1927, D. Reichl. M 18.—. Zur Scheler-Rede vgl. nun die tiefgehenden Anmerkungen Jos. Engerts (Scheler und die analoge Gotteserkenntnis) in „Xenion“, Ehrengabe für die Görres-Versammlung Regensburg (Regensburg 1928) 46 ff.

³ Wilh. Böhm, Über die Möglichkeit systematischer Kulturphilosophie (62 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. M 280.

muß sein, „das“ cogito, und nur „individuell“, insofern es an einem individuellen Träger „erscheint“. Phänomenologie in ihrer Ur-Intention scheidet sich gegen beide Bereiche des Rein-Existentiellen, gegen Subjekt wie gegen Geschichte, und damit gegen Psychologie wie gegen Historie. Sie kann darum, in ihrer Ur-Intention, nicht in die Ebene eines Sich-Ergänzens des Individuellen durch das Geschichtliche einbezogen werden. Eucken zielt auf das Absolute, indem er das Nur-Subjektive durch das Geschichtliche sich überwinden läßt; Husserl faßt das Absolute in der Einklammerung der Ebene, die beiden gemeinsam ist, der Ebene der „Faktizität“, d. h. der reinen Tatsächlichkeit.

Aber die Entwicklung der Phänomenologie von Husserl bis in unsere Tage bedeutet doch eine langsame Kapitulation vor den beiden Relativierungsmächten der Neuzeit: Psychologie und Historie. Die Kapitulation vor der Historie gab sich uns (in unserem früheren Artikel¹) als besonderer Sinn des Weges von Husserl über Scheler zu Heidegger: bei Scheler das Nachwirken Euckens und Geleitetsein durch die Soziologie, bei Heidegger die Synthese zwischen Husserl und Dilthey von der Problematik Diltheys aus, — also im Resultat die Überwindung des Bekämpfers des Historismus (Husserl) durch den Propheten des Historismus (Dilthey). Die ergänzende Kapitulation vor der Psychologie aber vollzieht sich auf dem Wege, den man die „Empirisierung“ der ursprünglich über-empirischen Wesensschau nennen könnte. Der Phänomenologie ist der Sieg über die Alleinherrschaft der experimentellen Psychologie gelungen, indem, beeinflusst durch die Methode der Wesensschau, die verstehende und die Gestalt-Psychologie entstand. Aber sie muß diesen Sieg immer mehr damit bezahlen, daß sie selbst in diese verstehende und Gestalt-Psychologie überzugehen beginnt.

Das spiegelt sich in vier Schriften, die von phänomenologischer Methode getragen sind. Hans Reiners Untersuchungen über „Freiheit, Wollen und Aktivität“² verraten sicher beste Tradition der Schule. Aber es ist merkwürdig, wie gegen Schluß die Analysen in Ausblicke enden, die an das „weltanschauliche“ Denken Schelers mahnen. Er gelangt zur Theorie von „Passivität“ als „Gnade“ oder „mindestens . . . Ort, wo etwas als Gnade erfahren werden kann“ (166). Damit wird aber zunächst methodisch „eine“ geschöpfliche Sphäre vergöttlicht, zweitens inhaltlich Religion mit Passivität gleichgesetzt. Aus den knappen Andeutungen Reiners zeichnet sich mithin etwas ähnliches ab, was wir eben von Eucken über Troeltsch zu Reysenring feststellen mußten: die Einbeziehung des Göttlichen in die Spannungspaare des Geschöpflichen. Diese Gefahr freilich besteht bei Aurel Kolnais Werk über den „Ethischen Wert und die Wirklichkeit“³ nicht, weil der Verfasser bei aller Anlehnung an moderne Methode doch im Grundsätzlichen von alten scholastischen Gedanken geleitet bleibt. Aber die „Empirisierung“ phänomenologischer Methode zeigt sich bei ihm ganz auffallend. Es sind eine Fülle geistvoller Einzelbeobachtungen, aus denen jedoch eine strenge Methode nicht mehr zu ersehen ist. Kolnai erklärt darum auch ausdrücklich, daß ihm „die Phänomenologie nur als intuitiv-empirische . . . Methode fruchtbar erscheint“ (13), und dies, wie man fürchten muß (kraft der folgenden Sätze), aus einer Verwechslung des Husserlschen Problems mit dem Thomismus-Problem der Allgemeinbegriffe heraus. Damit

¹ Vgl. diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 252 ff.

² Hans Reiner, Freiheit, Wollen und Aktivität (166 S.), Halle 1927, Max Niemeyer.

³ Aurel Kolnai, Der ethische Wert und die Wirklichkeit (XIV u. 171 S.), Freiburg 1927, Herder. M 6.—.

ist wieder das gewiß „fruchtbare Bathos“ der Erfahrung (nach Kants Wort) betreten, aber auch seine ganze philosophische Fragwürdigkeit des beständigen Fließens, der Alles-Fluß des Heraklit. Die Schrift Walter Ehrlichs über das „Impersonale Erlebnis“¹ und Otto Janssens zweiter Band der „Vorstudien zur Metaphysik“² ziehen darum die richtige letzte Konsequenz, wenn sie, in bewußtem schroffen Gegensatz zu Husserl, das Bewußtsein auflösen, sei es in ein in sich schwebendes Gewebe von „Erlebtheiten“ (Walter Ehrlich), sei es in rein formale „Sezung“ (d. h. nicht „Intentionalität“), die einem „Leben“ gegenübersteht, das sich zu Soseins-Einheiten selbsttranszendiert (Otto Janssen). Bei Ehrlich sind wir wieder beim „Erlebnis“ angelangt, bei Janssen bei einer Lebensmetaphysik, die an Simmel zurückgemahnt.

Gegenüber dieser immer drohenderen Verflüchtigung des Überpersönlich-Objektiven auf dem Wege der Philosophie schienen lange Zeit jene Geistesbewegungen eine Rettung, die sich mit Bewußtsein aus spekulativem Denken in die „Positivität“ der religiösen und religionsgetragenen „Tatsachen“ zurückziehen.

Die zwei bedeutendsten dürften sein: die Richtung um Karl Barth als Abwendung von aller mensch-erdachten Frömmigkeit zur übermenschheitlichen reinen Tatsache des „reinen Wortes“, und die Richtung um Eugen Rosenstock und Josef Wittig als Abkehr von aller „gemachten“ Organisation zur reinen Tatsache von „Volk“ und „Seele“. So sehr beide zueinander Gegensätze sind, die erste, wie es scheint, ein zum äußersten gesteigerter Spiritualismus, die zweite eine neue Art von Vitalismus, darin sind sie miteinander aufs engste verwandt, daß sie beide zunächst mit einem Urkatholischen anzuheben scheinen, mit einem entschiedenen Sprung aus der in sich selbst festgebissenen Problematik der Neuzeit heraus in die Gesundheit der Vorzeit, — und dann doch in den denkbar schärfstem Gegensatz zu diesem Urkatholischen enden.

Die Richtung um Karl Barth³ ist insofern gerade jetzt in ein Stadium entscheidender Klärung getreten, als auf der einen Seite ihre Hauptführer von der religiösen Predigt und Programmatik zur positiven Inangriffnahme von Theologie übergegangen sind, auf der andern Seite aber die Barth'sche Fragestellung nun auch von Philosophie aus direkt gestellt wird. Die erste Seite gibt sich anfangshaft in der Antrittsvorlesung Friedrich Gogartens über „Theologische Tradition und theologische Arbeit“⁴. Sie macht Ernst mit der völligen Trennung von Theologie gegen Geisteswissenschaft (und insbesondere Religionswissenschaft) und mit der Gottbegegnung in der Rechtfertigung als dem methodischen Grundprinzip von Theologie überhaupt. Es kommt darum, in einer Auseinandersetzung mit Emanuel Hirsch, zur erneuten Absage an die Theologie des Idealismus. Aber weitaus bedeutsamer als diese Ausführungen, die für den Kenner der Gedanken Gogartens nichts Neues besagen, gibt sich

¹ Walter Ehrlich, Das impersonale Erlebnis (264 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. M 9.—.

² Otto Janssen, Vorstudien zur Metaphysik. II: Die Frage der Wirklichkeit (VI u. 601 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. M 24.—.

³ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 f.; 107 (1923/24 II) 348 f.; 111 (1925/26 II) 356 ff.

⁴ Friedr. Gogarten, Theologische Tradition und theologische Arbeit (55 S.), Leipzig 1927, J. C. Hinrichs. M 2.—.

der erste Band der Dogmatik Karl Barths selbst¹. Aus ihm, der die entscheidende methodologische Grundlegung enthält, wird das ganz klar, was wir oben andeuteten.

Es bietet sich zunächst für den erstaunten Leser das Schauspiel eines rücksichtslosen Rückganges auf Positionen, die man im Laufe der Jahrhunderte als spezifisch katholische anzusehen gewohnt war. Barth scheint die gesamte katholische Trinitätslehre einschließlich des „filioque“ zu unterschreiben, und ebenso die gesamte Christologie einschließlich Mariens als wahrer Gottesgebärerin. Dazu scheint auch zu stimmen die methodologische Haltung einer Ablehnung jeglicher „Konstruktion a priori“ zu Gunsten alleiniger „nachzeichnender Beschreibung der göttlichen Wirklichkeiten“ (290), das Nein zur alten Theorie von Protestantismus als „Prinzip der Freiheit“ (391) zum Ziel eines Ja zu „Gott in der Heiligen Schrift (anzuhören) . . . als objektiv bestimmt durch die konkrete Autorität der Kirche“ (362) bis zu Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisformeln (381), und endlich die Umdeutung der „fiducia cordis“ (der „reinen Innerlichkeit“ der bisherigen Zeit) in reines Symbol der Souveränität Gottes über alles menschliche Erkennen (330). Es scheint also eine geradezu radikale Rückkehr von jeglicher Autonomie des philosophierenden und theologisierenden Ich zu der Majestät der „facta divina“, zum einfachen Sich-Beugen unter die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung hier stattzufinden.

Aber ebenso geht durch das ganze Werk unheimlich einheitlich eine andere Reduktion, eine Reduktion, die noch weit radikaler ist als die Luthers und seiner Nachfolger bis in die idealistische Theologie hinein: Barth sagt zu der gesamten Welt der christlichen Offenbarung nur insofern Ja, als sie eine einzige Anschaulichkeit des Vorgangs von Offenbarung ist, wie Kierkegaard sie faßt: das Gespräch Gottes zum Menschen. Trinität löst sich auf in die Dreiheit von Offenbarer, Offenbaren, Offenbarsein (der Heilige Geist als das Offenbarsein der Offenbarung im Menschen [138] usw.). Menschwerdung ist die Konkretheit dieses Offenbarungsvorganges, Gnade ist nur die „subjektive Möglichkeit von Offenbarung“ (285), und selbst die reformatorische Versöhnung geht in dieses eine „Gespräch“ auf, da Offenbarung mit ihr „identisch“ ist (257). Alle Fülle des „ewigen Lebens“ ist also auf das eine „Gespräch“ reduziert, und folgerichtig kehrt nun auch, wohl unbewußt für Barth, das alte Gespenst der „Korrelation“ wieder. Gewiß ist es nicht, wie beim liberalen Protestantismus, eine Korrelation „von unten nach oben“, darin als das Letzte das *θεός ἡμῶν* („Gott für uns“) eines geheimen Pantheismus erscheint. Aber der Mensch wird in das Wesen Gottes hinaufgezogen, weil das Wesen Gottes selbst als das „Offenbarungsgespräch“ bezeichnet wird.

So schwebt auch kaum ein anderes Schicksal über einem weiteren theologisch einschneidenden Werk der gegenwärtigen Epoche der Barth-Richtung, über Emil Brunners „Mittler“². Brunner war immer der stärker philosophisch orientierte Systematiker im Barth-Kreis. Das bewährt er hier in zwei wichtigen Punkten.

Einmal in der ausdrücklichen Darlegung des bekannten Axioms dieses Kreises, daß die Christologie das Hauptstück ihrer Theologie sei. Das calvinische „Ehre Gottes“ schließt sich hier in der Tat zusammen, in der energischen Art, wie Brunner in Christus allein „Gottes ewiges Sein“ als Theologie-Gegenstand betont (361) und das „Straf-leiden“ Christi in den Mittelpunkt stellt. Aber auch die besondere Barth-Form dieses

¹ Karl Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. I: Prolegomena (XIII u. 473 S.), München 1927, Chr. Kaiser. M 14.—.

² Emil Brunner, Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben (X u. 565 S.), Tübingen 1927, J. C. B. Mohr. M 14.40.

Calvinismus gibt sich hier in entscheidender Konkretheit. Denn es ist ein „Strafleiden“, das sich einzig in der Sphäre Gottes vollzieht (d. h. nicht als Empfangen einer Sühne, die Gott geleistet wird, sondern als einzig innergöttliches „Hindurchbrechen der göttlichen Liebe durch den Zorn“ [470]), und letztlich ein „Strafleiden“, das die Konkretheit des „Gesprächs“ Gottes zum Menschen ist, da sich Schuld, Zorn, Sühne, Vergebung in ihrem letzten Sinn als das „Persönliche“ gegenüber dem „Ideellen“ des Gottesbegriffs der Philosophie geben (vgl. 402 u. a.). Darum ist auch Brunners Ablehnung jeglichen „Innehabens“ Gottes vielleicht noch schärfer als bei Barth: sowohl seine vernichtende Kritik der Schleiermacher-Ritschl-Harnack'schen Christologie wie seine Umdeutung der patristischen Christologie (vor allem des hl. Irenäus) in die Rieckegaard'schen Termini von „Einmaligkeit“, „Entscheidung“ und „Ernst“. Er ist auch darin „Systematiker“, daß er an bestimmten Punkten nicht eine gewisse religiöse Scheu wie Barth hat und darum das „ex Maria virgine“ als „biologische Interpretation“ des „absoluten Gotteswunders“ (290 324) und die „communicatio idiomatum“ als „fatale Lehre“ (306/7) ablehnt.

Das führt zum zweiten Punkt. So sehr das Buch sich als Dogmatik gibt, so sehr es darum scharf und bestimmt alle religionswissenschaftliche Methode ablehnt, so sehr es insbesondere Christus als Offenbarung Gottes allem Zugriff geschichtlicher Erkenntnis zu entziehen sucht, so bahnt es doch immer wieder so etwas an, was man nicht anders nennen kann denn die korrelate „Apologetik“ der Barth-Theologie. Gewiß ist Geschichte nicht „zureichender Grund“ der Erkenntnis der Menschwerdung, aber sie ist „notwendige Voraussetzung“ (133), und darum entwirft Brunner, in ausführlicher Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Kritik, ein geschichtliches Bild Christi, das er geradezu bis nahe an den Schluß: „also muß Christus Gott sein“, herankührt (376 bis 385), den er natürlich (für den geschichtlichen Blick) ablehnt. So liegt über dem besonderen Gesicht des Buches Brunners ein eigentümliches Zwielicht: der Kampf des unerbittlichen reformatorischen Theologen (gegen Liberalismus und Rationalismus) mit dem geheimen Philosophen, der neue Zugänge zu Problemen der Geschichte und letztlich der Ethik sucht. Denn das Buch endet bezeichnenderweise mit einer Abhandlung über die Erfüllung der ethischen Forderungen in der Ebene der Menschwerdung.

Damit kommen wir unmittelbar zu dem bedeutenden Versuch Heinrich Knittermeyers¹, für die Theologie Barths, ausdrücklich von Philosophie aus, das entsprechende philosophische Korrelat zu schaffen (also in Durchführung der Gedanken Brunners in seinem Schleiermacherbuch).

Wieder sind die Eingangsgedanken überraschend tief, da sie das alte „*philosophia ancilla theologiae*“, die letzte grundsätzliche Fragehaltung von Philosophie „nach oben hin“, aus einer einschneidenden Kritik an Antike und modernem Idealismus erneuern (8 139). Aber Knittermeyer merkt nicht, wie von vornherein das alilutherische Schema (in der Barth-Form) seine Gedanken formt zu einem geradezu „Beweis a priori“ der Gesprächstheologie Barths. Denn als Philosophie läßt er nur eine solche zu, die auf der einen Seite wesensnotwendig im „Satz der Identität“ wurzelt, und damit (wie Knittermeyer sehr wahr sieht) das Welt-sein in sich selbst schließt, — auf der andern Seite aber mit dieser Richtung ständig an dem geschichtslebendigen „Werden ins Unendliche“ der Wirklichkeit versagt, also von hier aus notwendig in der Barth'schen Haltung endet: durch ihren Monismus als „Widerspruch gegen Gott“, durch ihr Zerbrechen an der Geschichtslebendigkeit als „zerbrechender Widerspruch“, der in seinem Zerbrechen vom „lebendigen Gespräch“ des Offenbarungsgottes ergriffen wird.

¹ Heinrich Knittermeyer, *Die Philosophie und das Christentum* (141 S.), Jena 1927, Eugen Diederichs. M 4.—.

Damit aber wird erschreckend klar, was wir bereits an anderer Stelle¹ sagen mußten: wie das „Offenbarungsgespräch“ der ganzen Richtung die verhängnisvolle Tendenz hat, aus seiner Höhe in die gewöhnliche Dialektik zwischen Philosophie systemhafter Ideen (= Philosophie im Sinn der Richtung) und Philosophie lebendigen Geschichtsvorgangs (= Theologie im Sinn der Richtung) abzugleiten, d. h. wieder, theologisch, in die Theologie des „Persönlichen“ Hermanns und, philosophisch, in die Philosophie des „Geisteslebens“ Euckens.

Es schwebt dann über der ganzen Richtung jenes Verhängnis ihres großen Anregers, Kierkegaards, das sein neuester Biograph oder besser Zerpflücker, Christoph Schrempf, hellichtig gesehen hat (bei aller Unleidlichkeit einer solchen Biographie, die eher Schrempf-Tagebuch ist)²: der Weg von aufgewählter, echter Religiosität zur Ersetzung von schlicht gelebter Religion durch das literarische „in Problem stellen“. Im Anfang ohne Frage ein Durchbrechen durch alles bourgeoise „Gott als Mittel zur Wohlfahrt menschlicher Gesellschaft“ in das isaianische In-den-Staub-sinken vor dem Sanctus, Sanctus, Sanctus, — aber dann eine geheime Ästhetisierung und Philosophierung dieser Situation des „zwischen Himmel und Erde“, weil das „Heroische“ solchen Zusammenbruches nicht in die Einsalt des Kindes sich überwinden ließ, des Kindes, das nicht in die Kniee sinkt, um in dieser Haltung, ihrer selbst wegen, „heroisch“ zu bleiben, sondern das aus ihr demütig sich in milde Hände gleiten läßt. So wandelt sich geheim das anfanghafte „aus sich heraus in Gott hinein“ in eine Philosophie des „zwischen ich und Gott“, eine Philosophie der steten „Aufgegebenheit“ dieses „zwischen“, die Philosophie einer Dialektik dieses „zwischen“, die Philosophie einer Transponierung der Dialektik Hegels aus der Ebene der „Idee“ in die Ebene des „existentiellen Augenblicks“. Damit aber wird aus gelebter Religiosität die Rede über ihr Problem. Das „aus sich heraus“ ist sozusagen zwischen Ich und Gott stecken geblieben und in das gefährlichste „ihr werdet wie Gott sein“ geraten, in das „ihr werdet wie Gott sein“ des religiösen Heroismus des starren „zwischen“: ein „aus sich heraus“ und doch nicht „in Gott übergeben“, und darum in einer Haltung der Unabhängigkeit sich selbst gegenüber, einer Haltung (so schmerzlich das Wort klingt) religiösen Stoizismus, die ihre Überanspannung nun nur noch in die publizistische Rede ein wenig lösen kann. So wird es schließlich zu jener Flucht aus gelebtem Leben in Reden über das Leben, die Schrempf, aus eigenem Leiden heraus, so fast brutal einseitig herausstellt.

Kann hier die energische Art helfen, in der Paul Tillich die Barth'sche Dialektik in die des späten Schelling³ zu überwinden strebt?

Gewiß ist es ein glücklicher Griff, wenn er in den Mittelpunkt seines ganzen Denkens die „erfüllte Zeit“ stellt, den „Kairos“ im neutestamentlichen Sinn, und damit das Ewige als „das in die Zeit Hereinbrechende, aber nie . . . in der Zeit Fixierbare“⁴. Er behält so, mit Barth, die „richtende“ Transzendenz des Göttlichen über Kultur und Kirche bei („Offenbarung . . . als Aufhebung der Religion und als Aufhebung des Gegensatzes von Kultur und Religion“), aber dieses Prinzip des „Durchbruches“ steht in „wesensgemäßer Spannung“ zum „Prinzip der Realisierung“⁵, d. h. die Bildung

¹ Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 346; 113 (1926/27 II) 61 ff.; 114 (1927/28 I) 156.

² Christoph Schrempf, Sören Kierkegaard I (XVI u. 380 S.), Jena 1927, Eugen Diederichs. M 10.—; II (344 S.), ebd. 1928. M 10.—.

³ Paul Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Breslau 1910; Der Begriff des Übernatürlichen usw., Königsberg 1915; Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philos. Entwicklung, Gütersloh 1912.

⁴ Ders., Kairos (Darmstadt 1926) 10 usw.

⁵ Ders., Kirche und Kultur (Tübingen 1924) 15 f.; Rechtfertigung und Zweifel (Gießen 1924) 21 ff.

innerweltlicher Formen des Religiösen gehört selber positiv zu dem einen Heilsweg Gottes in die Welt. Doch diese Spannung zwischen Uner schöpflichkeit Gottes (und darum Durchbrechen aller Formen) und Versichtbarung Gottes (und darum positiver Charakter religiöser Gestalt-Formen), anders gesagt: zwischen „prophetisch“ und „sakramental“ oder „priesterlich“¹, wandelt sich unter den Händen Tillichs in die fast schon gnostische zwischen „dämonischer“ Uner schöpflichkeit, die ständig „bedrohend“ als das „verzehrende Feuer ... jeder Gestalt der wirkliche Abgrund wird“, und der „Klarheit des Göttlichen“, die in der Klarheit der sichtbaren Gestalt sich kundgibt. Mit andern Worten: das „Gericht“ Barth's ist gewandelt in den innergöttlichen Prozeß zwischen dem „Dämon“ des Deus irae und dem eigentlichen Gott des Deus gratiae². Dieses „Göttliche“ aber enthüllt seinen letzten Charakter in Tillichs „System der Wissenschaften“³: die Spannung zwischen Theonomie (als „Wendung zum Unbedingten um des Unbedingten willen“ [147]) und Autonomie (als Haltung, die „sich auf das Bedingte richtet, und auf das Unbedingte nur, um das Bedingte zu fundieren“ [ebd.]) beruht auf dem „dialektischen Gegensatz“ zwischen „Denken und Sein“. „Theonomie ist Richtung auf das Sein als reinen Gehalt, als Abgrund jeder Denkform. Autonomie ist Richtung auf das Denken als Träger der Formen und ihrer Gültigkeit. ... Autonomie für sich treibt zur leeren, gehaltlosen Form, Theonomie für sich zum formlosen Gehalt“ (ebd.). Theonomie ist also zugleich korrelat zum „Dämonisch-Göttlichen“ und zum „Sein“, Autonomie zum Wahrhaft-Göttlichen und zum „Denken“. Da nun die Dialektik zwischen „Denken“ und „Sein“ eine Dialektik innerhalb des Denkens ist (6), so ist das „Göttliche“⁴ Tillichs mithin die Göttlichkeit der inneren Dialektik des Denkens.

Dieser erschreckende Ausgang einer Theologie und Philosophie, die mit seltener Klarheit und Energie die realen Schwierigkeiten sieht und ihrer, aus einer letzten religiösen Tiefe her, Herr zu werden trachtet, — dieser Ausgang Tillichs macht naturgemäß auch skeptisch gegenüber den Versuchen der Wobbermin-Schule, ebenfalls die eigentümliche Dialektik des reformatorischen Heilserlebens zum Grundstein zu machen. Theodor Ddenwald entwickelt in seinem kleinen, aber inhaltsreichen Büchlein über „Protestantische Theologie“⁵ sehr anschaulich die Wobbermin-These aus der geschichtlichen und systematischen Problematik des Protestantismus. Er nennt, mit erfrischender Offenheit, das, was wir früher als unlösliche Grundverlegenheit protestantischer Theologie bezeichnen mußten (einen extremen Objektivismus der Alleinwirksamkeit, der zugleich ein extremer Subjektivismus des Heilserlebens ist)⁶, schlechtweg den „Sinn protestantischer Glaubenstheologie“ (84). Wir werden damit übereinstimmen müssen, — aber mit der durch die Entwicklung Tillichs begründeten Frage, wie ein solcher „Sinn“ folgerichtig an jener Dialektik vorbeikomme, die in der Unerbittlichkeit des Denkens Tillichs ihr letztes Stadium

¹ Ders., Die religiöse Lage der Gegenwart (Berlin 1926) 138—152.

² Ders., Das Dämonische (Tübingen 1926) 11 20 f.

³ Ders., Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen 1923.

⁴ Zum Ganzen der Idee Tillichs vgl. seine Religionsphilosophie (Berlin 1927); zur Kritik: die klare Schrift Gerhard Ruhlmanns, Brunstäd und Tillich (Tübingen 1928), sowie die in den Theologischen Blättern laufende Auseinandersetzung zwischen Gerh. Ruhlmann, Paul Tillich und mir (Mai, Juli, September 1928), die sich an die Davoser Disputation anschloß.

⁵ Theodor Ddenwald, Protestantische Theologie (136 S.), Berlin 1928, Walter de Gruyter (Sammlung Göschen). M 1.50.

⁶ Vgl. diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 348 ff.

zeigt: die Auflösung Gottes in jene innerweltliche Spannung, der das antike Denken seinen klassischen Namen gab, zwischen *ἄπειρον* und *πέρας*, *ὕλη* und *μορφή*, d. h. zwischen der „Unendlichkeit“ des Werdens und der „Begrenztheit“ der Form, zwischen der dionysischen (mit Tillich: dämonischen) Göttlichkeit des Werdens und der apollinischen (mit Tillich: wahren) Göttlichkeit der Form. —

Von dieser „Dialektik des Denkens“ aus könnte es scheinen, als schwebte über der Gegenrichtung der Rosenstock-Wittig ein glücklicherer Stern. Denn sie haben zweierlei für sich. Einmal die enge Verwandtschaft mit Bestrebungen, die im Wesen des Germanisch-Volkhaften selbst zu wurzeln scheinen.

Konrad Weiß hat in einem tiefgehenden Vortrag¹ dieses Wesen als Durchbruch durch alle glatte, klare Form in das Dämmerdunkel der „Kreaturierung“ beschrieben (24), d. h. den Lebensblick und Gestaltungsblick für das Unfertig-Werdende im Menschen, also für das unmittelbar Wirkliche des Lebens. Und dieser Durchbruch durch kühle, klare Form in den Ackergeruch der nahen Erde ist weiter auch das Programm, das vom stammverwandten Norden lockt, aus den grimmigen Kampfschriften G u n d t v i g s gegen alles „Latein-Römische“ für das Ur-Germanische, die gerade jetzt (in der Stunde des Problems der „Volkheit“) in deutscher Sprache erscheinen², — wie aus den stilleren und weicherer Dichtungen A n k e r L a r s e n s, dessen „Garten des Paradieses“³ uns nun (mit den früheren Schriften⁴) die Ursprünge dieses beredten Propheten einer reinen Naturmystik klarerlegt. Aber die Lebenserinnerungen E u g e n D i e d e r i c h s⁵ zeigen auch, wie dieses Programm ganz lebendig im Beginn der Jugendbewegung stand, ehe sie zu Kant und Kierkegaard abschwenkte. Und es ist, wie gerade die Selbstbiographie B a c h o f e n s⁶ eindringlich aufweist, das alte Romantikerprogramm, das einst die Savigny-Schule antrieb, durch den Buchstaben des Rechts hindurch in das Positive der lebendigen Rechtsentstehung zu graben. Man braucht all dieses nur aufzuzählen, um zu sehen, wie in dem neuen Sammelwerk Rosenstock-Wittigs⁷ wirkliche Strömungen zusammengeballt sind.

Aber sie haben auch, wie es zunächst scheint, ein Urkatholisches für sich. Es ist jener Wirklichkeitsinn, den das Sakramenten- und Sakramentalienleben der Kirche wie das wunderbar erdduftige Andachtsleben der katholischen Gläubigen in Heiligenverehrung, Wallfahrten usw. verrät.

Und doch ist das peinliche Ende des gemeinsamen Werkes der zwei Freunde (in jenem fünften Band, den Akten des „Fall Wittig“, die mit dem Schauspiel

¹ Konrad Weiß, Das gegenwärtige Problem der Gotik (52 S.), Augsburg 1927, Benno Gilsen. M 240.

² N. F. C. G u n d t v i g (Johannes Tiedje), Schriften zur Volkserziehung und Volkheit, Jena 1927, Eugen Diederichs. Bd. I: Die Volkshochschule (LXXIV u. 330 S.); M 8.—. Bd. II: Volkheit (IV u. 437 S.). M 8.—.

³ Anker Larsen, Der Garten des Paradieses (192 S.), Leipzig 1927, Grethlein & Co. M 650.

⁴ Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 346; 113 (1926/27 II) 617; 114 (1927/28 I) 156 319 323 f.

⁵ In „Der deutsche Buchhandel in Selbstdarstellungen“ I 1, Leipzig 1927, Felix Meiner.

⁶ J. J. Bachofen, Selbstbiographie und Antrittsrede über das Naturrecht. Hrsg. und eingeleitet von Albert Bäuml (65 S.), Halle 1927, Max Niemeyer. M 240. (Rothacker, Philosophie und Geisteswissenschaften, Neudrucke V.)

⁷ Eugen Rosenstock und Josef Wittig, Das Alter der Kirche, Berlin 1927/28, Lambert Schneider. Bd. I: Stiftung (XI u. 260 S.). M 535; Bd. II: Wachstum (S. 266—556). M 535; Bd. III: Innerung (S. 561—800). M 535; Bd. IV: Verklärung (S. 805—977 u. LII S.). M 535; Bd. V (Anhang): Alltag (275 S.). M 535.

eines hoffnungslosen Sich-Vermauerns enden) schon in den scheinbar so frisch katholischen ersten Bänden mehr als deutlich vorgebildet. Es ist kein Zufall, daß Rosenstock das alte „extra ecclesiam nulla salus“ hier ausdrücklich (I 35) und praktisch in seinem Denken in das „extra salutem nulla ecclesia“ umkehrt, also die Formel prägt für das, was Wittig ebenfalls in diesen Bänden als „die“ These vertritt: die „Seele“ als Keim, Maß und Mitte der Kirche. Mit andern Worten: die scheinbar wuchtige Wirklichkeit von Volkstum und Volksleben wird zu einem neuen doktrinären Modernismus, der nur an die Stelle des ehemals wirklichkeitsfernen Innerlichkeitserlebnisses das Erlebnis naturvolkschafter Religion gesetzt hat. Es endet auch hier im „Ich“.

Draut dieses Schicksal etwa auch zwei letzten Strömungen, die in manchem den eben besprochenen verwandt zu sein scheinen? Die erste von ihnen, die Bewegung zu einer Erneuerung des Geistes oder Ethos des Urchristentums, berührt sich ja wohl in ihrer Forderung „theozentrischer Frömmigkeit“ mit dem Besten Karl Barths und seiner Freunde, lebt aber anderseits ganz betont in dem, was die Stärke der Wittig-Rosenstock einst ausmachte, in der reichen Lebensnähe des „corpus Christi mysticum“. Die zweite hintwiederum, die Bewegung zu einer intimen Verbindung mit der Frömmigkeit des (insbesondere russischen) Ostens, beruft sich zunächst auf die reichere Lebenswärme und Lebensinnigkeit dieser Frömmigkeit (gegenüber einem westlichen Utilitarismus und Rationalismus), auf ihre gründliche Realisierung des Lebens aus und im „corpus Christi mysticum“ (gegenüber einem westlichen Individualismus) und beginnt so umgekehrt mit Gedanken, die Wittig-Rosenstock nahestehen. Aber dann geht es doch, in der Art, wie Gedanken Solowjews, Berdjajews, Bulgakoffs sich zusammenschließen, in eine Theologie des Wesens von Offenbarung, die den Vergleich mit Karl Barth nahelegen könnte. Führt das zu einer Verwandtschaft auch jenes Schicksals, das wir umzeichnen mußten: der geheimen Verstrickung ins Ich?

Es ist gar kein Zweifel, daß beide Bewegungen ihren Katholizismus ernst meinen. Aber diese Gegenwart ist für uns alle eine gefährliche Zwielfichtstunde. So darf niemand von uns einen ehrlichen Spiegel verschmähen. Ein solcher Spiegel aber mag für die erste unserer beiden Bewegungen das Buch F. X. Jansens¹ über die Entstehung des Bajanismus (der ersten Stufe des Jansenismus) sein. Jansen legt dar, wie der Beginn dieser Bewegung durchaus sympathische Züge zeigt: die Rückkehr zu den einfachen Linien von Schrift und Vätern, die tiefe Ehrfurcht vor der unerforschlichen Allmacht der Gnade, den Blick für die Größe der Übernatur über die Unzulänglichkeit alles Natürlichen hinaus. Aber dann bricht in dieser Bewegung Schritt für Schritt eine merkwürdige Blindheit sich Bahn, Blindheit für die geheime Philosophie-Bedingtheit auch solcher „reinen Religion“ und „reinen Christentums“, Blindheit damit für die Subjekt-Bedingtheit dieser geheimen Philosophie eines ungeklärten Platonismus der Auflösung der causae secundae, — bis ein reformeiferndes Ich in Bitterkeit und Spitzfindigkeiten gegen die Kirche steht. — Die zweite unserer zwei Bewegungen aber hat ihren heilsamen Spiegel in den

¹ F. X. Jansen S. J., *Baïus et le Baïanisme* (XVIII u. 237 S.), Louvain 1927, Museum Lessianum.

Schriften ihrer Religionsphilosophen selber. Gewiß drängt einen Solowjew sein Herz zu echtem Katholizismus. Aber was bedeutet bei ihm, gerade in seinem Platon-Buch¹, die enge Knüpfung der Dogmen der übernatürlichen Erhöhung und Menschwerdung an die Idee der Androgynie und der „reinen Menschheit“² anders als — einen neuen Humanitarismus, den Gottesschimmer um die „Demut“ des russischen Menschen, den Humanitarismus einer Theophanie, Menschheit als innere Zielrichtung des göttlichen Lebensprozesses?

Kann die Frage nach den Verkleidungen des Ich also jemals zu weit gehen in diesen Stunden, in denen, so oder so, die Entscheidungen der Zukunft fallen? Schwingt also nicht in allem etwas vom Atem Eufens: Befreiung zur Person, aber nicht Befreiung von der Person, Verpersönlichung, aber nicht Opfer, und darum Tragik, nicht Erlösung?

2.

Wo ist ein Ausweg aus diesem Gegeneinander von Richtungen, von denen jede mehr oder minder in Gefahr steht, sich in sich selbst zu verbeißen?

Ein erster Weg scheint sich zu bieten durch eine entschlossene Neuorientierung von Philosophie und Geistesleben an der ruhigen Nüchternheit der Wirklichkeitswissenschaften. All die Richtungen, die wir durchmustert haben, sind doch so etwas wie durch einen Intuitions-Platonismus geleitet. Also scheint das Heil ein aristotelisches Zurück zur Wirklichkeit. Zwei neue, großangelegte Philosophien gehen diesen Weg. Heinrich Maier's „Philosophie der Wirklichkeit“³ trägt schon im Titel diese Richtung. Und die ersten grundlegenden Gedanken atmen die Blick-Unbefangenheit des Verfassers des „emotionalen Denkens“: Philosophie als „normativ-kritische Reflexion“ über das „Material des gewohnheitsmäßigen ... Denkens“ (99), Philosophie als Seins-Philosophie, da auch die sog. „Begrifflichkeiten“ (die Allgemeinbegriffe) als „potentielles Sein“ in der Aktualität des individuellen Seins gefaßt werden müßten (184 462 usw.). Aber dann gelingt doch auch einem Maier der Durchstoß durch Kant zu Aristoteles nicht. Er gelangt nur zu einer „transzendentalphänomenalistischen Theorie“ (536), nach der Denknötwendigkeit und Wirklichsehung identisch sind, aber nichts über eine Wirklichkeit-in-sich aussagbar ist.

Gewiß sucht dann Maier diese gefährliche Identität in einem göttlichen Urgrund zu verankern. Aber erstens faßt er diesen als ein „universales Denken“, dem „unsere Urteilsfunktionen ... immanent“ sind als „Teilmomente, Unterindividualitäten jenes universalen Denkens“ (540), also klar panentheistisch, und zweitens ist auch dieses universale Denken (als Urdenken unseres wirklichkeitslegenden Denkens) innerlich gebunden an „Wirklichkeitssehung“. D. h. das undurchdringliche Schicksal der Subjekt-Objekt-Korrelation wird bis in den göttlichen Urgrund verabsolutiert. Es bleibt bei einer Auflösung von Wahrheitsnotwendigkeit in schlechthinnige Wirklichkeits-Positivität, die von der andern Seite her Auflösung von in sich ruhender Wirklichkeit in „einen“ Pol in-sich-schwebenden Denkens ist. Wir bleiben in der Gefangenschaft des reinen Ich.

¹ Solowjew - Schmitt, Das Lebensdrama Platons (XIV u. 144 S.), Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag. M 4.50.

² Vgl. hierzu noch diese Zeitschrift 114 (1927/28 I) 157.

³ Heinrich Maier, Philosophie der Wirklichkeit. Bd. I: Wahrheit und Wirklichkeit (XIX u. 590 S.), Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. M 26. —.

Insofern ist die mutige Arbeit des ungarischen Philosophen Béla von Brandenstein¹ wohl glücklicher. Er hat die Kühnheit, seine Philosophie gleich aristotelisch zu beginnen, d. h. nicht mit einer Erkenntnistheorie, sondern mit einer Seinstheorie, da alles sich auf den Begriff des Dinges reduziere, mithin die Frage nach dem Wesen des „Etwas“ die grundlegende sei. Er hat den weiteren Mut, im dritten Band seiner Philosophie eine wirkliche Metaphysik der Realwissenschaften aufzubauen, und doch eine solche, die durch alle Farbenfülle in das metaphysische Urproblem des „Wechsels“ durchdringt und darum fähig wird, wieder eine regelrechte Lehre von Gott und seinen Eigenschaften zu schaffen. Brandenstein steht auch mit Bewußtsein wieder in großer Tradition, da er auf der einen Seite alles auf die actus-potentia-Problematik zu reduzieren sucht, anderseits jedoch an die wichtige suarezianische Realidentität von *Essein* und *Da-sein* und seine „scientia individualium“ (Philosophie als Wissenschaft vom individual-konkreten Sein) sich wenigstens faktisch anlehnt. Es ist offenbar wieder Geist von jener Urfrische, die um Bolzano, Brentano und Willmann wehte: Erbe des katholischen Südostens. Aber es hat doch bei näherem Studium seinen guten Grund, daß man über die kühn unbekümmerte Art dieses Philosophierens auch erschrickt.

Das willensmäßige „Gegen“, wovon die Grundlegung spricht, enthüllt sich im dritten Band in die merkwürdige Theorie der Geistigkeit, ja des „Vollbewußtseins“ der treibenden Naturkräfte (329), so daß auch der Mensch zu einer reinen Wirkeinheit von Geistkraft auf Tierorganismus wird (330 ff.), und schließlich begegnet man in der Gotteslehre der sonderbaren Theorie vom Geschöpf als „potentieller Gottheit“, da es nur „rangtiefer“ als diese sei. Mit andern Worten: es kehren, nur in modernem Gewand, doch auch alte Platonismen wieder. Damit dürfte dann zusammenhängen, daß auch das Grundproblem von Philosophie bei Brandenstein schließlich in einer rätselhaften Unklarheit bleibt. Die Grundlegung in einer formalen Dinglehre scheint auf eine apriorische Philosophie hinzudeuten, die alles aus dem Begriff des „Etwas“ entwickelt. Die Metaphysik des dritten Bandes aber gibt sich, dem entgegen, als methodisch-grundsätzliche aposteriorische Philosophie oder induktive Metaphysik der Realwissenschaften. Auf der einen Seite geht diese Philosophie im Rahmen eines Typus von realwissenschafts-freier Metaphysik so weit, daß sie unmittelbar mit den Urprinzipien der Dinge einsetzt; auf der andern Seite ist sie aber in den realwissenschaftlichen Positivismus, der nur mit dem geschlossenen konkreten Etwas der Dinge rechnet (nicht mit dem metaphysischen Wesen dieses Etwas), doch so verstrickt, daß sie für die grundlegende Problematik der „Ideen der Dinge“ und der irgend welchen Verschiedenheit von *Essein* und *Da-sein* im Geschöpf kein rechtes Auge hat.

So wendet sich der suchende Blick auf jene Versuche, die eine vergangene große Philosophie, so wie sie vorliegt, unsern heutigen Problemen gegenüberstellen. In Frankreich ist es der unermüdliche publizistische Philosoph Jacques Maritain², der diesen Weg geht. In Deutschland scheint sich ihm, mit seiner Ausgabe des Römerbriefkommentars des hl. Thomas als „Quelle“ seiner Vor-

¹ Béla von Brandenstein, Grundlegung der Philosophie I (XXII u. 599 S.), Halle 1926, Niemeyer. M 22.50; III (XXVII u. 629 S.), ebd. 1927, M 28.—

² Als erster Band einer deutschen Maritain-Ausgabe erschien Cocteau-Maritain, Der Künstler und der Weise (93 S.), Augsburg 1927, Benno Gilsner. M 3.— Er zeigt bereits klar die Eigenart dieses Popular-Philosophen: die sprühende Lebendigkeit, wie sie dem Mitarbeiter der Revue universelle notwendig war.

träge, der in Berlin so erfolgreiche Helmut Fehsel¹ anzuschließen. In anderer, tiefergehender Form dienen die Arbeiten Peter Fischleders², der in einem neueren Vortrag äußerst glücklich die Grundzüge der Lehre des hl. Thomas den modernsten Problemen gegenüberstellt, sowie auch in kleinerem Umfang die ethischen Untersuchungen von Rudolf Geis³ diesem wichtigen Zweck. Aber kann es voll genügen, nur „gegenüberzustellen“? Ist nicht vielleicht ein Hineingraben erfordert sowohl in die letzten Gründe der heutigen Problematik wie in das Gewordensein der Problematik jener alten großen Philosophien, in den Urquell ihres Entsprungenseins selbst, damit Leben auf Leben stoße?

Das ist in der Tat der Weg, den wir meinen. Er erfordert auf der einen Seite ein Aufgraben des Gewordenseins der modernen Philosophie. Es ist Eugen Herrigels⁴ kleine, aber tief einschneidende Schrift über „Urstoff und Urform“, die diesen ersten Teil des Weges überaus glücklich geht. Durch den Neukantianismus gräbt er hindurch in die Urproblematik der kantischen Korrelation zwischen Stoff und Form, um hier auf eine alles entscheidende Metaphysik zu stoßen, die Metaphysik zunächst eines Primates der Wirklichkeit und dann konkret der Korrelation von Stoff und Form als des Urgrundes der sekundären erkenntnistheoretischen zwischen Objekt und Subjekt (85 u. a.). Mit andern Worten: auf dem letzten Grunde Kants ist der Ur-Aristotelismus der Korrelation von Materie und Form entdeckt. Die moderne Philosophie führt sich nicht nur in gewissen Restbeständen, sondern grundsätzlich in das Grundproblem antiker und scholastischer Philosophie zurück. Die weitere Konsequenz liegt verhüllt in einer sorgfältigen, aber doch nicht ganz in die letzte Tiefe dringenden Untersuchung F. Imles über „Friedrich v. Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus“⁵. Hier ist konkret ein Problem gesehen, das in grundsätzlicher Form die große Einsicht der Untersuchungen Friedrich Braigs⁶ ist: die implizite Selbstüberwindung der kantischen Gedankenwelt im Leben weitaufgeschlossener Dichtergenies. In Dichtern von dem Format eines Kleist und Schlegel war ja kantische Philosophie nicht ein professoraler Lehrgegenstand, sondern vielmehr Lebensrichtung. Dann aber bedeutet eine Abwendung von ihr, wie sie sich in Kleist und Schlegel vollzog, eine Überwindung „ex visceribus rei“, aus der lebendigen Problematik des lebendigen Seins heraus, und die nachzeichnende analysierende Hand kann hier den geheimsten Linien der Bewegung des Geistes nachspüren.

Die andere Seite des Weges, den wir meinen, muß ein Aufgraben des Gewordenseins der großen alten Philosophie sein, und hier vorab an jenen

¹ Helmut Fehsel, Des hl. Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief (XV u. 511 S.), Freiburg 1927, Herder. M 14.—

² Peter Fischleder, Die geistesgeschichtliche Bedeutung des hl. Thomas von Aquin für Metaphysik, Ethik und Theologie (VII u. 37 S.), Freiburg 1927, Herder. M 1.60.

³ Rudolf Geis, Gewissen und objektives Gesetz (40 S.), Paderborn 1927, Bonifatius-Druckerei.

⁴ Eugen Herrigel, Urstoff und Urform (VI u. 172 S.), Tübingen 1926, J. C. B. Mohr. Vgl. dazu die vorzüglichen Darlegungen Peter Wusts in „Schildgenossen“ 7 (1927) 390 ff.

⁵ F. Imle, Friedrich von Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus (VII u. 287 S.), Paderborn 1927, Schöningh. M 7.50.

⁶ Vgl. Metaphysik und Literaturwissenschaft, im Lit.-wiss. Jahrbuch der Görresgesellschaft III ff.

Punkten, an denen ihre Problematik sozusagen Funken sprüht, d. h. in ihrem Ringen mit den Grundideen von Christentum. Denn hier erst werden ihre methodischen Grundprinzipien sichtbar. Zwei Arbeiten sind für diesen Teil des Weges eine verheißungsvolle Gabe. J. N. Hebensperger beginnt mit einer Untersuchung über die „Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien“¹ eine große Arbeit über „Christliche Metaphysik“, d. h. über die methodologische Grundfrage nach der Art, wie sich in den Kirchenvätern überliefertes antikes Denken mit christlichem Denken auseinandergesetzt habe. Und schon diese erste Schrift kommt zu dem wichtigen Ergebnis, daß dieses christliche Denken alle „Systeme letzter dialektischer Formeln“ in der Wurzel unmöglich mache (4), da es auf ein Sich-Beugen unter das Geheimnis gegebener Wirklichkeiten dränge (112 usw.), und hier liege der entscheidende Grund für die Umbildung der antiken Systeme durch die christlichen Denker seit Klemens und Irenäus. Noch einschneidender für unsere Fragen dürfte die Akademie-Untersuchung Martin Grabmanns über neuaufgefundene Eckhartschriften² sein. Denn sie rührt unmittelbar an die Frage nach dem Ursprung moderner Problematik aus scholastischer. Grabmann stellt ein Doppelpes klar. Einmal den scharfen Riß, den Eckhart (entgegen Thomas) zwischen Sein und Denken (esse und intelligere) legt: Gott ist reines Denken, nicht Sein (39, 51/52). Nur die Kreatur als Kreatur ist seinshaft. Das zweite ist folgerichtig die spezifische Form des Analogieverhältnisses zwischen Gott und Kreatur: es besteht zwischen beiden nicht eine „*analogia proportionis*“, d. h. eine solche, die ein positives „Verhältnis“ (*proportio*) zwischen beiden aufstellt, sondern eine übersteigerte „*analogia attributionis*“, d. h. eine solche, die eine bestimmte Eigenschaft im eigentlichen Sinn nur in Gott (nämlich das reine Denken) oder nur in der Kreatur (nämlich das reine Sein) zuläßt (61 ff.). In dieser Doppellehre ist also erstens die Grundgestalt der Mystik Eckharts begründet: ihr Wort vom gottshaften, weil „ungeschaffenen“ Seelengrund (nämlich im „reinen Denken“ des reinen Geistlebens des Menschen [72]), und ihr Wort von der streng nachthafteu Gotterkenntnis. Das eine gründet in der Lehre von der Alleingöttlichkeit des reinen Denkens, das andere in der übersteigerten *analogia attributionis*. Zweitens aber öffnen sich von hier aus die Perspektiven in die Grundproblematik der modernen Philosophie: in ihre Göttlichung des reinen seinsunabhängigen, ja sein-schaffenden Denkens, in ihre grundsätzliche Kluft zwischen dieser Sphäre des reinen Denkens und dem vorliegenden Sein, und endlich in ihren methodisch verankerten Agnostizismus in Bezug auf Gott und Sein Wesen. Das erste und zweite entspringt jenem Eckhartgedanken von Denken als der Gottes-sphäre und Sein als der Geschöpf-sphäre, das dritte aber seiner übersteigerten *analogia attributionis*.

Hier, in einer, wenn wir so sagen wollen, vergleichenden Aporetik der großen Systeme bahnt sich der Weg zu neuem philosophischen Schaffen, das nicht mehr in Willkür ausschwärmt, sondern in Zucht großer Tradition geformt ist.

¹ J. N. Hebensperger, Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien (XII u. 120 S.), Augsburg 1927, Haas & Grabherr.

² Martin Grabmann, Neuaufgefundene Pariser Quästionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (127 S.), München 1927, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Es entsteht so etwas, was Artur Liebert in seiner geistvollen und unabhängigen Überschau „Zur Kritik der Gegenwart“¹ das Sich-gegenseitig-Bedingen von Problem und Lösung genannt hat.

„Wohl lebt die Metaphysik zu einem guten Teil von ihren ‚Problemen‘, von ihrer ‚Problematik‘ und ‚Antinomik‘. . . . Aber sie lebt nicht allein von ihr, sie braucht doch auch ‚Lösungen‘ und ‚Entscheidungen‘. Und dies aus der Paradoxie heraus, daß es gerade die Lösungen sind, die die Probleme in sich bergen und von sich aus zur ‚Problematik‘ hinführen. Wie das ‚Problem‘ die Voraussetzung einer ‚Lösung‘, so ist auch umgekehrt die ‚Lösung‘ die Voraussetzung für das ‚Problem‘“ (68 f.).

Aber Liebert sieht, wie dieses Sich-Bedingen noch eine letzte Tiefe hat: das Religiöse, das gerade hier sein Haupt erhebt (80). Das Religiöse zunächst als Tiefe des Uraffektes von Philosophie, der staunenden Ehrfurcht vor den Geheimnissen. Das Religiöse dann aber als Sich-Beugen der immer wieder zwischen Gestalt und Werden unruhig schweifenden Subjektivität vor der Objektivität des ewigen Gottes und Seines Reiches. Das Religiöse darum schließlich in seiner ausgesprochenen Gestalt: als hier schon einsetzende, im Eingang von Philosophie, im philosophischen Uraffekt selber sich bergende adoratio des sacrificium intellectus zum Deus incomprehensibilis: Denken in Demut des Geschöpfes und Dankbarkeit des Kindes Gottes. Das ist die Überwindung der Dämonie des Ich², deren Schlachtfeld wir im ersten Teil mustern mußten.

Erich Przywara S. J.

¹ Artur Liebert, Zur Kritik der Gegenwart, Langensalza 1928, Herm. Beyer u. Söhne. M 1.90 (Pädagogisches Magazin Nr. 1173).

² In dieser Forderung gehen wir also mit Eberhard Grisebachs einschneidender Kritik des Wissensabsolutismus einig („Gegenwart“, Halle 1928). Der Unterschied liegt im Charakter des „Protestes“ seiner Aporetik und dem „reflektierter Tradition“ der unsrigen. Vgl. unsere eingehende Auseinandersetzung mit ihm in „An der Wende“ (im kommenden Febr. 1929).