

lagen der Weltmission waren ihm die Einheit Gottes und seiner Herrschaft, des Menschen- geschlechtes und seiner Sünde, der Erlösung und des Gerichtes. So ist Paulus Vorbild und Wegebereiter der Sendboten Christi für alle Zeiten.

Ein seltenes Buch: wissenschaftliche Sorgfalt vereint mit lebendiger, ja fesselnder, warmer und schöner Darstellung; gewandte, wählende Beurteilung früherer Forschung mit reicher Ausschöpfung und besonnener Deutung der Quellen; die kritischen Erörterungen führen sich gut ein in den Fluss der durchsichtigen Darlegungen. Vielleicht verdienten manche Eintagsfälle neuerer Autoren noch weniger, das französische Schrifttum wohl noch mehr Berücksichtigung; für die antike Umwelt möchte man in späteren Auflagen vielleicht noch häufiger die Quellen selbst herbeigezogen sehen; bei der Taufe (S. 182) könnten vielleicht Gotteskindschaft und Pneuma-Einwohnung, für Paulus selbst so wertvoll und darum mittelenswert, noch stärker hervorgehoben werden, obwohl beides ja im folgenden „Corpus mysticum“ einbegriﬀen ist; doch das sind kleine Wünsche. Wir lesen so manche Romane und Memoiren, die übers Jahr vergessen sind, verfolgen mit atemloser Spannung gewagte Weltläufe und Wettkämpfe: hier wird uns einer der allergrößten Groberer, ein kühner, tiefer und hingebender Mensch liebenvoll und allen verständlich gezeichnet: eine seelische Bereicherung für jeden Gebildeten, der groß und katholisch weit fühlt, und ein Weg zu den Briefen des Apostels selbst, die wir so wenig kennen.

W. Koester S. J.

Philosophisches Werden

Man wird zwei Perioden philosophischen Werdens in der Gegenwart unterscheiden können. Einmal — in den letzten Jahren vor dem Krieg bis in die ersten Jahre nach ihm — eine Zeit der langsamem Auflösung aller systematischen Facharbeit in rein historische Untersuchung. Der systematische Untergrund dieses Historismus aber ist etwas, das die folgende zweite Periode bereits vorbereitet: auf der einen Seite eine Auflösung aller festen Aussagen in eine zuletzt skeptische Aporetik (in Simmel), auf der andern Seite eine Ballung des rein empirisch geschichtlichen Gliedhens sowohl in die Struktur von Typen wie in eine allgemeine Struktur geschichtlichen Werdens (Dilthey). So gibt sich das Bild der zweiten Periode, in der wir mitten inne stehen, als eine fastende Umarbeitung dieses Untergrundes der ersten, also in eine neue Richtung philoso-

phischer Sacharbeit. Es bleibt die überkommene Skepsis gegen das „System“, und darum weist auch die strengste Sachrichtung, die Phänomenologie, den Gedanken eines Systems weit von sich. Es bleiben die großen Impulse, die von Simmel und Dilthey ausgehen, aber sie werden in feste, methodisch arbeitende Hand genommen. Es bleibt der Gedanke der Aporetik, aber in der Tiefe sprengt er im Grund genommen nur das naive „Begreifen“ der Realwissenschaften zum „Stauen“ der Metaphysik.

Mit dieser Entwicklung hängt dann auch offenbar zusammen, daß eine ganz neue Wertung der klassischen christlichen Philosophie (in Patristik und Scholastik) hochkam. Das mag zum guten Teil damit zusammenhängen, daß eine historische und aporetische Betrachtungsweise sozusagen neutralisiert. Eine systematische christliche Philosophie fordert die urteilende Stellungnahme heraus, und als christliche die tiefste Stellungnahme. Historische und aporetische Betrachtung aber kann relativ neutral auch diesem gefährlichen Feuer gegenüber geschehen. Anderseits aber ist auch eine Zeit, in der die Hybris systematischer Philosophie mit ihrem Traum absoluter Geschlossenheit zusammenbrach, auch wirklich innerlich reifer für das formal-methodische „inquietum est...“, für die formal-methodische legit. potentia obedientialis“. d. h. die innerliche (schon im ersten Schritt) Aufgebrochenheit christlicher Philosophie.

Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit.
Von Gustav Käfka und Hans Eibl,
(Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 9.) (381 S.) München 1928.
Ernst Reinhardt. M 7.50

Die heutige Aporetik ist, geschichtlich gesehen, auf ein Ineinander gerichtet: zwischen antiker Aporetik (hauptsächlich Platons), Aporetik der christlichen Philosophie (gegenwärtig vor allem Thomas von Aquins) und Aporetik des deutschen Idealismus (besonders zwischen Kant und Hegel). Hierfür ist schon rein vom Methodisch-Perfönlichen her das (ohne sichtbare Trennung der Beiträge sich gebende) gemeinsame Werk Käffas und Eibls eine vorzügliche Einführung. Käfka versteht es vorbildlich, überall das rein material Historische in die grundlegende Aporetik zu formen. Eibl hat den Reiz der Züge Spanns, des geistvollen Synthetikers zwischen Augustin, Thomas und Hegel. Er ist Vermittler zwischen Augustin und dem deutschen Idealismus

als der einen christlichen Form und Umformung des Neuplatonismus.

Das Sachergebnis dieser methodisch-persönlichen Voraussetzung ist damit ein doppeltes, wenn man schärfer will: dialektisches. Auf der einen Seite haben wir ein Werk erhalten, in dem wie in keinem zweiten fast schon gefühlshafte zu spüren ist, wie der Boden der ausgehenden Antike hebt und zittert im alles durchdringenden Christentum. Die Art, wie Aporetik übergeht in Skepsis, Elektizismus und Synkretismus, ist hier deutlich gezeichnet als die nur negative der beherrschend positiven, die das wachsende „Christus alles in allem“ ist. Die „Torheit Gottes“ wird zur beherrschenden Weisheit der Welten, indem deren eigene Weisheit Torheit wird. Aber damit ist bereits die andere Seite berührt, die zur Kritik (gegen Eibl) zwingt. Besteht der erste Korintherbrief zu Recht und besteht geschichtlich zu Recht, daß vor der einen Offenbarung alle Systemgeschlossenheit von Philosophie in die Knie muß, dann ist es nicht möglich, was das Werk gegen Schluß tut, das Christentum mit einer Synthese zwischen objektivem Idealismus des Neuplatonismus und subjektivem Idealismus Augustin-Kant-Fichte-Schelling-Hegels nicht nur philosophisch, sondern bis ins Theologische hinein gleichzusehen. Wie wenig rein geschichtlich die Gleichsetzung zwischen Augustin und Kant-Fichte-Schelling-Hegel möglich ist, dafür müssen wir hier auf unsere eigenen früheren Darlegungen verweisen. Augustins *veritas* und Descartes *cogito* als Ausgangspunkt des deutschen Idealismus sind philosophisch grundverschieden. Und der deutsche Idealismus ist und bleibt, vom Urkatholischen aus, die Ersehung der Absolutheit des Glaubens durch die Absolutheit des Wissens und, vom Urkatholischen aus, eine durch und durch von der Aporetik des Luthertums her bestimmte Philosophie. Es ist schmerzlich, einer so liebenswürdigen Persönlichkeit wie Eibl hier ein Nein sagen zu müssen. Aber „... magis amica veritas“.

Kants Religion. Von Hermann Schmalenbach. (Sonderhefte der deutschen philosophischen Gesellschaft 1.) (133 S.) Berlin 1929. Junker & Dünnhaupt M 6.—

Dessen, worauf es uns eben ankam, haben wir gleich in Schmalenbach, für Kant, eine glänzende Mithilfe. Die deutsche philosophische Gesellschaft konnte ihre Gegenwartsnähe nicht klarer erweisen als durch diese erste Publikation, die überreich von den heutigen Fragestellungen getragen ist. Schmalenbach geht methodisch den Weg, der hier allein möglich

ist: nach dem innern Formprinzip jener Metaphysik, die in der Abfolge der drei Kritiken und ihrem gemeinsamen Gegensatz zum vorkritischen Kant innerlich vermeint ist. Da Kant weitgehend Auflärer ist, was Schmalenbach unumwunden unterschreibt (11), so bleibt nur der Weg, die einschlußweisen religiösen Intentionen aufzuzeigen, die sein spezifisch philosophisches Denken innerlich richten.

Schmalenbach segt sehr glücklich mit den Gefühlen des Erhabenen ein und zeigt deren Parallelität zum kantischen Begriff der Unendlichkeit. Auf diesem Wege, der sofort Lebensintentionen mit metaphysischen Grundbegriffen verbindet und so der Gefahr einer Subjektivierung glücklich entgeht, gelingt es dem Verfasser, zwei Stellungnahmen zum und korrelat zwei Fassungen des Unendlichen bei Kant aufzuweisen, die unmittelbar das Religiöse in sich tragen: im vorkritischen Kant der Rausch zum raumhaft Unendlichen (die Religion eines „Natur-Pantheismus“), im kritischen Kant die Kontrastharmonie zwischen Furcht und Widerstand gegenüber einem „dynamisch Unendlichen“ (die Religion eines heroistischen Calvinismus). Wie es vom Kant der Metaphysik gilt, daß seine Ablehnung einer Metaphysik nur Ablehnung einer bestimmten Metaphysik sei, nämlich einer spinozistischen Raum-Metaphysik (Heimsoeths Entdeckung), so gilt es auch für Kants Christentums-Feindschaft, daß sie nur ein bestimmtes Christentum abweist, das Christentum eines selber noch ungenügend verstandenen Leibniz (83). Aber im tiefsten Grunde ist hier alle Kritik des kritischen Kant eine Kritik gegen seine eigene vorkritische Zeit, die er immer noch in sich spürt und insofern zu den schärfsten Ausdrücken kommt.

Schmalenbach schreibt das tiefe Wort, das nicht nur in die Psychologie Kants hineinleuchtet: „Die Verwandtschaft von Kants echter Religion mit calvinisch religiösem Erleben steckt in dem religiös Zentralsten: da der Calvinist in der grundlosen Gnadenwahl des unendlich fernen, absolut erhabenen Gottes, Kant in der Dynamik des Kategorischen Imperativs das religiöse ‚Symbol‘ erlebte und zugleich beiden der Überschwang des religiösen Fühlens aus eben diesem Überschwang heraus und in ihm sich stillstellte um der noch einmal höheren Größe des Göttlichen willen.... In jenem höchsten Stehen vor Gott, das dennoch ein Stehenbleiben vor Gott ist, vollzieht sich auch die Wendung, daß nun, wo die Sinne nichts mehr vor sich sehen, Gott selbst dauernd bildnislos, völlig transzendent bleibt, die Seele

also eigentlich überhaupt kein Gegenüber hat — in ihr das Bewußtsein reift: die ungeheuren Erlebnisse müssen aus ihr selbst, aus ihren eigenen verborgenen Tiefen aufgestiegen sein; aus einer Schicht des Selbst, die hinter allem Erscheinenden liegt, nie unmittelbar zu Tage tritt und nun als der Gedanke des Intelligiblen Ich, genialer noch des Transzendentalen Ich philosophischen Begriff enthält“ (128 ff.).

Damit ist aber das doppelte Letzte berührt, was der Verfasser teils nicht ausführt, teils nur andeutet. Es ist das resultierende materiale und formale Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie. In Bezug auf das Formale macht er die Andeutungen, daß es das Verhältnis eines Eins sei bei bleibender Trennung (10 39 68), ohne aber genauer darauf einzugehen. Das klärt sich vom Materialien her, auf das er nur an der obigen Stelle von fern hinweist. Dieses Materiale ist jenes Identitäts-Widerspruch-Verhältnis, wie wir es in unsern früheren Kant-Untersuchungen (jetzt Ringen der Gegenwart II) herausgestellt haben: im Hintergrund des kantischen Denkens der lutherische energetische Theopanismus, der aber innerhalb dieses Denkens selber den Akzent umgekehrt hat in den Humanismus einer göttlichen Menschlichkeit, der „Humanität“.

Schelling und die romantische Schule.
Von Hinrich Knittermeyer. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 30/3.1) (458 S.) München 1929,
Ernst Reinhardt. M 14.—

Wie Schmalenbach von Kant aus die österreichische These Spann-Gibls widerlegt, so Knittermeyer vom zweiten Zentrum des deutschen Idealismus aus, von Schelling. Denn der ganze Sinn seines Buches ist dies: Schelling ist nicht als Übergang zur Hegelschen Totalität zu fassen, sondern als deren Überwinder (praktisch im Sinne Kierkegaards). Das Buch hat also eine doppelte Front. Einmal die eben berührte gegen die „organische Totalität“. Dann aber ganz bewußt gegen die Ich-Totalität des Geistes, wie sie in Richard Kroners „Von Kant zu Hegel“ als Ziel der gesamten inneren Dialektik des deutschen Idealismus, und darin Schelling als Übergang (Antithese) zu Hegel, dargestellt ist. Dieser zweite Gegensatz ist so sehr innerer Atem des Buches, daß Knittermeyer die eigenste Methode Kroners übernimmt, die Zeitgenossen nicht gesamtgeschichtlich, sondern in Abschnitten, je nach dem Standort der Aporetik des beherrschenden Geistes, einzufügen, aber so, daß nun die Um-

Stimmen der Zeit. 118. 6.

Kehrung eintritt und alles zum späten Schelling hin konvergiert.

Zum äußersten zugespielt erscheint es darum in der Stellung Baaders, der bei Kroner zurücktritt, während er bei Knittermeyer den entscheidenden Mittelpunkt bildet (367 ff.). Folgerichtig hierzu ist dann auch die positive Wertung der katholischen Romantik, die in Baader, Görres und Schlegel die Vollgestalt dieses Mittelpunktes ausmacht. Folgerichtig ist auch die Stellung Hölderlins und Novalis' als Ahnen des späten Schelling. Der Höhepunkt ist mithin nicht mehr Hegel, sondern die grundsätzliche Hegel-Überwindung durch die „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ in ihrem Sichbedingen einer negativen Philosophie „von unten“ (*philosophia ascendens*), die zwar die Welt durchforscht in völliger Selbstständigkeit, aber vor dem Letzten verstummt, und einer positiven Philosophie „von oben“ (*philosophia descendens*), die von Mythus und Offenbarung her die letzten Rätsel klärt. Knittermeyer findet darum in diesem Schelling den Ahn seiner eigenen Theorie über „Philosophie und Christentum“ (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928), in der eine der Theologie Barths korrelative Philosophie entworfen ist. Es ist gleichzeitig die Philosophie, die eine solche Erneuerung des kritisch-aporetischen Kant ist, die zum Kant Schmalenbachs in engster Verwandtschaft steht: Kant eines philosophischen Calvinismus.

Damit ist klar, wie einschneidend dieses Buch in den heutigen Kontroversen steht, aber auch wo seine Grenzen liegen. Denn im Schelling (und folgerichtig auch im Baader) Knittermeiers ist die typische Theogonie fast völlig ausgelassen (die innergöttliche Dialektik zwischen Grund und Ungrund in Gott). Es ist nicht zufällig, daß in die Darlegungen Knittermeiers eine Terminologie einschießt, die von Kierkegaard (Anfechtung) und Grisebach-Garten her ist (Entscheidung, Du-Wirklichkeit). Damit ist die Sicht gegenüber der Theogonie Schellings verhängt und hierin (gegenwartshaft) die Sicht auf die Schelling-Renaissance in Paul Tillich (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928). Diese Theogonie bedeutet natürlich keine doch noch lezte Rückbezüglichkeit Schellings auf Hegel, da sie jenseits der Objekt-Subjekt-Dialektik steht. Aber sie besagt den leichten Gnostizismus der Romantik und darin (gegenwartshaft) die Sicht in den erneuten Gnostizismus Paul Tillichs und darin (da es durch die Perspektiven Knittermeiers hindurch geht) die gnostischen Horizonte um Knittermeiers Theologie-Philosophie-Verhältnis.

Novalis. Fragmente. Erste vollständige, geordnete Ausgabe, herausg. von Ernst Kamnitzer. (790 S.) Dresden 1929, Wolfgang Jeß.

Kamnitzer hat in seiner meisterlichen Einleitung zu der noch fast meisterlicheren Neuordnung der Fragmente den feinen Sinn für das Grundlegende dieses Gnostizismus, nämlich für das Mythische, nicht nur der Gegenstände, sondern der Gestalten der Romantiker selber. Romantik ist gewiß, wie Knittermeyer gegenüber Kroner mit Recht sieht, eine alles zerbrechende Sehnsucht durch alle scheinbar im „Dritten“ sich schließende Totalität hindurch. Aber dann ist sie gleichzeitig eine geheimnisvolle Vorausnahme des Weilens im Jenseitigen selber. Sie steht in ihrem eigentlichen Sinn in jener Todesspitze, die Tod als schon Seligkeit ist, aber Seligkeit als noch Tod. Von hier aus kommt ihr jenes Merkwürdige, das für den Nationalisten sowohl wie für den ruhigen Bürger fast anstößig ist: die „Erotisierung“ der Philosophie und in dieser ihre „Mystisierung“, mythisch oder magisch. Philosophie Baaders, Görres', Bachofens, Novalis' ballt sich in dieses Eine, aber in dieses Eine unter den Worten „Sich selbst überspringen“, „Tod“, „Nacht“. Es liegt weit ab, unmizverständlich ab, von der Art wie heutiger Freudianismus das Religiöse als Sublimation des Erotischen faßt. Es ist die gerade Umkehr: das Erotische in seiner Tiefe als Transparent des Mystisch-Mythischen. Es ist Blut vom Blut jener Art, wie das Hohelied das Schwingen zwischen Mann und Frau zum Symbol der „Liebe, die Gott ist“ nimmt, und jener Art, wie alle große Mystik, selbst und gerade die geistig herbe des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, dieser Methode der Heiligen Schrift folgt. Die Todesgrenze, in der die Liebe sich gibt, ist das geschöpfshöchste Symbol der Todesgrenze des „mein Geliebter ist mein und ich bin sein“ der göttlichen Liebe.

In diesen Zusammenhängen prägt Kamnitzer die glänzende Formel, Novalis sei „der Mythus der Jugendschwarmut“ (19). „Seine Verbundenheit mit den Tiefen des Seins, seine Frömmigkeit; und doch alles wieder Spielerei und alles voller Fragen. Die süß-schauervolle Nähe des Todes bei Überschwang des Lebens. Das Spielen mit all dieser Wahrheit — der Tod, das Leben, die Dichtung, die Gedanken — und das alles wurde ernst und Gleichnis“ (21). **Seele und Welt** (Franz Baaders Jugendtagbücher). Textrevision von Dr. Marg. Jarislowsky, eingeleitet und herausgegeben

von Dr. David Baumgardt. (200 S.) Berlin 1928, Wegweiser Verlag, Volksverband der Bücherfreunde.

Der ungleich gewaltigere Geist, der Mythischer und Magiker der Romantik und der Philosoph „erotischer Philosophie“, der grundsätzliche Widerpart der gesamten neuzeitlichen Philosophie, der in einer Petersburger „Christlich religiösen Akademie der Wissenschaften“ die Entstakularisierung der Jahrhunderte seit dem Mittelalter zu unternehmen so kühn war, gibt sich in diesen ungemein reizvollen Blättern noch ganz in der ersten Ratlosigkeit, durch die aber wirklich „elektrisch“, schon die ersten Blüte zu zücken. Es spricht der unerbittliche Wille, die gespensterhafte reine Geistigkeit der Aufklärung in mensch-sinnenhafte Realität zu entkämpfen (45 ff. 75). Es spricht Unbefangenheit des erotischen Gleichnisses (45 ff.) mit ihrem notwendigen Korrelat keuscher Zartheit (167 ff.). Es spricht die Unerbittlichkeit eines Philosophierens vom Christentum als der alleinigen Wahrheit aus (65), und hierdurch frei und unmittelbar Gott in aller Natur finden (70). Es spricht die große Konzeption des Symbols, alles ein Gottesymbol, deutend in die Vergangenheit zurück und dämmernd in die Zukunft hinein (71 ff.). Es spricht freilich auch der Kampf eines unmittelbaren Glaubens gegen jeglichen metaphysischen Beweis (58), die verhängnisvolle Ungeklärtheit des cogito, ergo sum. David Baumgardt ist damit einen wichtigen Schritt weiter gegangen in seinem verheizungsvollen Unternehmen, Baader der Vergessenheit zu entreißen. Wir müssen es ihm sehr danken.

Die Auffassungen und Weiterbildungen der Schopenhauerischen Philosophie. Von Paul Salzsieder. (356 S.) Leipzig 1928, Gustav Lunkenbein. M 12.—

Das Letzte, wodurch alle schöne Einheitlichkeit von Kant zu Hegel gesprengt wird, ist der bissige Antipode aller idealistischen Systematik wie aller Romantik, Schopenhauer. Die Aufgabe, die Salzsieder sich stellte, hätte an und für sich zu einem ähnlichen Unternehmen führen können, wie es das Kroners und Knittermeiers war: eine wirkliche Problemgeschichte Schopenhauers durch seine Zeit hindurch und über sie hinaus. So hat er nur eine, wenngleich sehr dankenswerte Vorarbeit geleistet: gleichsam die Bibliographie und einige kritische Anmerkungen dazu. Man wird der Schlussauffassung zustimmen können: „Gedanke der abgrundartigen und zwiespältigen Tiefe alles Lebens . . . durch die der Mensch als ein in

der Natur als Gesamtheit wurzelndes Leben sich eins weiß mit seinem Urgrund" (340). Aber von hier aus wird es, auch für das Bibliographische, verhängnisvoll, daß jene Schopenhauer-Nachfolge, die mit Freud ausgesprochen ist, in Salzsieders Buch fehlt. Denn das Zwiespältige als solches ist auch das Legte der romantischen Mythik in Baader und Schelling. Das unterscheidend Besondere Schopenhauers aber liegt gerade in jenen Akzenten dieses Zwiespältigen, die in der hoffvoll-spöttischen Art, in der die Psychoanalyse alles Hochfliegende in die tragische Verschlagenheit des Triebes zu desillusionieren sucht, am deutlichsten geworden sind. Schopenhauer ist gleichsam die gewollte Verfragung des Geist-idealismus, der in Hegel am augenscheinlichsten spricht, und der romantischen mystischen Tiefe. Daß seine grimmige Geschlechterpsychologie mitten in seinem philosophischen Hauptzweck steht, ist von hier aus nicht Zufall, sondern Kennzeichnung: auch der Realismus der Romantik ist noch idealistischer Realismus, auch die „erotische Philosophie“ ist noch verkappter Idealismus, verkappte unkritische Systematik. Schopenhauer ist in Wahrheit Kant, erneuert auf neuer Basis: die zerstörende „Kritik der reinen Vernunft“ gegenüber der romantischen Metaphysik, wie Kant gegenüber der rationalistischen. Damit ist es aber nicht ruhig rationale Kritik, sondern Kritik des hassenden Hohnes, nicht Kritik des kalten „Zermalmers“, sondern Kritik des ätzenden „Zersetzers“.

Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten. Von Erich Ephraim. I. (Jaspers Philosophische Forschungen 7.) Berlin 1928, Julius Springer. M 7.80

Das Problem des großen Enzyklopäden des deutschen Idealismus und der Romantik ist — über den Rahmen der Arbeit hinaus — hier durchaus richtig und gegenwartslebendig gestellt: Hegel und Kierkegaard. Es hält sich auch in seiner Behandlung in der Linie, auf die in der Tat alles ankommt: die Art, wie Hegel alles das im Christentum, was für Kierkegaard entscheidend ist, Sünde, Angst, Buße, Tod, nicht positiv bewältigt, sondern fast schon feindlich beiseite schiebt, um des „Systems der Beruhigung“ willen (77 97). Das Grundlegende für den jungen wie den alten Hegel bleibt: „Befreiung von der christlichen Angst und . . . Tendenz auf Beruhigung“ (99), und von diesem Grundlegenden aus werden dann langsam, aber unaufhaltsam alle Ansätze einer lebendigen, individuellen Freiheit gebogen

unter die Absolutheit des Staates. Die Entwicklung des Gedankens von dieser Absolutheit ist die innere Funktion der Beugung der Freiheit unter die Beruhigung. Damit gibt eine Hegel-Untersuchung, die für Kierkegaard nicht sehr eingenommen ist, dem Instinkt Kierkegaards gegen Hegel Recht. Damit erklärt sich aber auch von der Tiefe her, wie es kam, daß die Ansätze einer Philosophie lebendigen Werdens, wie sie in der „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems“ kräftig sind, zur philistrischen Mechanik des alten Hegel entarten konnten. Die Flucht vor der christlichen „Todeslinie“ in ein „System der Beruhigung“ ist eben grundlegend Flucht vor dem Leben überhaupt. Die einzige Sicherheit, die es gibt, ist im Tod, im Gestorbensein und täglichen Sterben in Gott hinein. „System der Beruhigung“ heißt dann: sich gegen Gott und vor Gott und von Gott weg beruhigen, und diese Beruhigung wird die Groteske des Philisters. Das ist in der Tat auch dann durchgehend die Tragik hegelischen Philosophierens: zuerst in den Problemstellungen und einleitungshaftern rein phänomenologischen Untersuchungen der Flug in die Unendlichkeit, und dann, wahrhaft in der Angst der Beruhigung, das Einfangen des Fluges in ein sorgsam luftdicht verschlossenes Begriffs schema: die Haustierzähmung der Unendlichkeit zur Beruhigung des Hausherrn.

Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin. Von Josef Habbel. (XII u. 116 S.) Regensburg 1928, Jos. Habbel.

Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts. Von Richard Egenter. (XV u. 339 S.) Augsburg 1928, Benno Filsler. M 18.—

Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Von Josef Pieper. (65 S.) Münster 1929, Helios-Verlag (Universitas-Archiv). M 4.50

Der Begriff der Metaphysik bei Franziskus Suarez. Von Eberhard Conze. (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und Pädagogik III 3.) (72 S.) Leipzig 1928, Felix Meiner. M 4.50

Der Problematik Hegel-Kierkegaards steht unmittelbar gegenüber, Aug in Aug, wie wir genugsam dargelegt haben, die innerste Problematik Thomas von Aquins. Es bedarf bei Thomas nur des Durchdringens durch den geglätteten Schulthomas in den Thomas der Aporien, und das Gegenüber sprüht Funken.

Es ist uns daher zunächst die Arbeit Habbels eine persönliche Freude, weil sie das Problem da ansaßt, wo es grundlegend ist: in der Frage der analogia entis. Habbel beleuchtet in wohl erschöpfer Breite des Quellenmaterials beide Grundgedanken der analogia entis, auf die wir besondern Wert legten: die Parallelität der seinshaften und erkenntnishaften Analogie sowie der theoretisch herausgestellten (als „Prinzip“) und der im religiösen Leben gelebten (als Liebe-Ehrfurcht). Aber an zwei Punkten macht er Zugeständnisse, die sachlich nicht möglich sind. Er spielt zwar die Analogie scharf in ihr Letztes zu: daß durch alle Ähnlichkeit die Unähnlichkeit hindurch schneidet, aber dann neigt er doch dazu, als Resultat eine „imitatio deficiens“, eine geminderte Ähnlichkeit zuzugeben (87). Zweitens — was schlimmer ist — läßt er sich verführen, eine Lösung mit Hilfe des Wertgedankens wenigstens anzudeuten (94f.). Beides ist unmöglich. Das Erste: weil Thomas ausdrücklich (in Boeth. de trin. q. 1, a. 2), folgerichtig zur „größeren Unähnlichkeit in noch so großer Ähnlichkeit“ des 4. Laterankonzils, den Deus tanquam ignotus, den Gott der Nacht des Pseudoareopagiten, als das Überragende hinstellt und korrelat die negative Gotteserkenntnis als Reife aller andern. Das Zweite aber widerstreitet dem Grundsätzlichsten in Thomas: der Rückführung aller Wahrheits- und Wertprobleme auf das Seinsproblem. Weil es um Gott geht als „Ursprung und Ziel von allem“, darum kann es auch kein letztes Prinzip geben, aus dem die analogia entis sich „erklärt“. Sonst wäre dieses „Prinzip“ Gott. Es gibt nur das eine: in allen Problemen die langsame Reduktion in ihr Geheimnis. Alles andere bedeutet ein Sichsichern gegen Gott, darin aber ein objektiv einschlußweises Wegsehen von Gott, wie er ist.

Die Parallelität zwischen der theoretisch gefassten und der praktisch gelebten analogia entis dürfte auch den Lösungsweg weisen für die schöne, am Material überreiche Arbeit Egenters über die Gottesfreundschaft. Denn einmal bezeichnet Freundschaft eine größere Nähe als Liebe; etwa in der Richtung, in der die Liebe zwischen Eltern und Kind zur Gleichgestelltheit der Freundschaft werden mag. Dann aber wieder zielt Liebe auf das, was auch Thomas in ihr sieht, das mögliche Eins, während Freundschaft hier mehr eine gewisse Distanz anzeigt. Beide aber, zu Gott hin angewandt, erfahren noch in sich die große Frage der in aller Nähe überragenden Höhe Gottes. So schneidet überall durch „eine noch

so große Nähe“ (der tanta similitudo) die „größere Ferne“ (der maior dissimilitudo) hindurch.

Es ist keine Frage, daß Egenter überall in seinem Material an diesen innersten Sachbestand stößt, am deutlichsten in den Dokumenten religiösen Lebens, die ihm offenbar auch am meisten innerlich liegen. Aber es gälte nun, die vorbildlich erreichte Fülle des Materials auf die obige Zentralfrage hin bewußt zu orientieren.

Das Prinzip einer Rückführung des platonischen Ternats des Wahr-Gut-Schön auf das Seinsproblem ist bei Pieper vorbildlich durchgeführt. Die Arbeit kann methodisch als ein Musterbeispiel dafür angeführt werden, wie man Genauigkeit des Stellenmaterials mit überzeitlicher Problemstellung vereinigt. Thomas sprüht hier unmittelbar Funken in die gegenwärtigsten Kontroversen. Aber wir müssen trotzdem den Verfasser der Einseitigkeit zeihen. Wir leugnen nicht, daß die Linie, die er aus Thomas herauszeichnet, bei ihm sich findet: praktische Vernunft als Gleichung theoretischer Vernunft, theoretische Vernunft als Gleichung (abgebildeter) Wirklichkeit. Aber sie ist nicht die einzige. Die andere ist jene, die Maréchal, gewiß ebenso einseitig, herausgezeichnet hat. Der Gegensatz der beiden Linien ist darin zugespielt, daß Maréchal Thomas und Kant weitgehend zusammenstellt, während Pieper nur der alten Gleichung folgt „Thomas-Kant=Objekt: Subjekt“ (24). Das Noetische der analogia entis wirkt sich im gesamten Thomas formal-methodisch darin aus, daß durch jede Aussage ihre Gegenseite hindurchschneidet und darum ohne diese Gegenseite nicht stehen kann. Das ist ja nur die Folge daraus, daß auch die ontische analogia entis zwischen Gott und Geschöpf in das Verhältnis der Geschöpfe zueinander sich auswirkt und ihm die Grundstruktur der Analogie gibt. Wie von hier aus seine Arbeit sich umgestaltet, wird der Verfasser von selbst sehen.

Die Arbeit Conzes betrifft gerade jene „Wirklichkeit“, auf die bei Thomas sich alles zurückführt. Conze ergreift das Problem, wo es objektiv tatsächlich brennend ist: in jener systematisch aufgebauten Metaphysik, die über ein Jahrhundert hin die Metaphysik war, Träger der scholastischen Überlieferung und doch zeitlebendig über die Zeit hinaus: in den „Disputationes metaphysicae“ Franz Suarez. Drei Grundfragen sind in der Arbeit Conzes gut gesehen: das Problem einer den Einzelwissenschaften vorgelagerten Metaphysik ihrer Prinzipien und Grundobjekte, das Problem

zwischen einer Metaphysik des allgemeinen Seins und einer Metaphysik der konkreten letzten Seinsgründe, d. h. zuletzt Gottes, und endlich das Problem des Verhältnisses der Metaphysik zur Theologie. Das erste wird man schärfer zuspielen müssen: es liegt in dem suarezianischen „tanquam reale“ des Seins. Ist diese Realität die Realität des konkret-individualen Seins, so ergibt sich schließlich eine den Realwissenschaften nachfolgende und aus ihnen in bestimmtem Grad erfolgende (induktive) Metaphysik. Ist es aber die Realität der allgemeinen Wesenheit im Individual-Konkreten, so bietet sich die Möglichkeit einer in gewissem Ausmaß vorausgehenden und bestimmenden (apriorisch-reinen) Metaphysik. In Bezug auf diese drei Grundprobleme ist das unleugbare Verdienst Franz Suarez', daß sie in seinen Disputationes kraft der systematischen Ordnung des Stoffes klarer hervortreten als bei Thomas. Aber formal methodisch herausgestellt sind sie auch bei ihm nicht. Das wird die Arbeit der heutigen Zeit sein: die klassische Scholastik in eine bewußte Methodenlehre kritisch zu reflektieren.

Sehr zu vermissen ist bei Conze, was wir eben schon andeuteten, ein Eingehen auf die genaue Frage des Verhältnisses zwischen Suarez und der thomistisch-dominikanischen Schule. Denn dieses Verhältnis ist in der Frage des ersten formgebenden Objektes des Intellektes wohl entscheidend für die Definition von Metaphysik. Von neueren Arbeiten ist hier sehr empfehlenswert die gründliche Studie von Wilhelm Henrich zum Werdegang des Molinismus (Gregor von Valencia und der Molinismus, Innsbruck 1928), von der aus wichtige Folgerungen für unsere Frage sich ergeben.

Über die Zukunft der Philosophie.
Von Franz Brentano. Herausgegeben von Oskar Kraus. (Philos. Bibliothek 209.) (XX u. 187 S.) Leipzig 1929, Felix Meiner. M 5.50

Die Kategorien des Lebendigen. Von Ernst Ranke. (XXIV u. 705 S.) München 1928, C. H. Beck. M 30.—

Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung. Von Theodor Litt. (VI u. 136 S.) Leipzig 1928, B. G. Teubner.

Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit. Von Akos von Pauler. (VIII u. 294 S.) Berlin 1929, Walter de Gruyter.

Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis. Von Hans Lipps.

I. Das Ding und seine Eigenschaften. (196 S.) Bonn 1927, Fr. Cohen. II. Aussage und Urteil. (105 S.) Ebd. 1928.

Wie philosophisches Werden bewußt aus geschichtlicher Betrachtung quillt, war oben zu zeigen. Es muß nun noch das ergänzende Gegenstück sich weisen: wie aus erneuter Sachsicht alte Motive der Philosophie erneut werden.

Der neue Band der Werke Brentanos kann als ein Beitrag zu der Frage gelten, wie Brentanos Grundthese zu verstehen sei: „Die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaften.“ Vorwort und Anmerkungen des Herausgebers mit ihrer überflüssigen Polemik gegen Husserl und ihrem Überwuchern eigener Philosophie leisten zur Beantwortung dieser Frage freilich wenig Hilfe. Aber aus den dargebotenen Stücken läßt sich wenigstens Andeutunghaftes entnehmen. Bei Brentanos stark polemischer Art ist die These vor allem negativ zu nehmen: weder das unkontrollierbare Springen Schelling's zwischen spekulativer Absolut-Philosophie und einer nachzeichnenden Religionsphilosophie noch das Tasten seiner Nachfolger. Mit andern Worten: es geht grundlegend zunächst um Methode überhaupt, um eine strenge, kontrollierbare Methode. Methode der Naturwissenschaften für Philosophie heißt: eine Philosophie mit so strenger Methode, wie es die der Naturwissenschaften ist. Zweitens aber sagt es wohl, kraft der betonten Orientierung an Aristoteles: eine Philosophie, die nicht von ersten Prinzipien spekulativ nach unten steigt, sondern eine solche, die in der konkreten Realität einsetzt. Das letzte (dritte) Wie ist Brentano schuldig geblieben. Denn auf der einen Seite kann er sicher nicht als Anhänger einer induktiven Metaphysik gelten, für die alle Methode im Experiment und den Arbeitshypothesen ruht. Anderseits ist seine „Evidenz“ zu wenig klar ausgebaut, um diskutiert werden zu können.

Überschaut man dieses Dreifache, so wird man wohl sagen können, daß in Brentano der Grund gelegt ist zur Entwicklung der Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger, die seine Intentionen erfüllt: in Husserl die Intentionen auf eine Philosophie strenger Methode in der Richtung auf einfache Evidenz, in Heidegger diejenige auf Evidenz der Realbestände, d. h. eine Philosophie streng von unten her.

Aufsteht in der Richtung von Brentano zu Husserl zu Heidegger der Aristotelismus

einer solchen Realphilosophie, die als Philosophie der einfachen Evidenz den Realwissenschaften gegenüber unabhängig ist, aber als Philosophie der Realbestände von unten her sich gegen alle „Philosophie aus ersten Prinzipien“ scheidet, so bedeutet das nachgelassene Werk Ranckes wohl die grundlegendste Erneuerung des Aristotelismus der Entelechie, der zweckbestimmten inneren organischen Ganzheit. Man wird der Organismusphilosophie Drieschs (vom Biologischen aus) und Spanns (vom Soziologischen aus) ihr wohlerworbenes großes Verdienst nicht streitig machen, wenn man vor der Leistung Ranckes gestehen muß, daß sie erstmals die eigentlichen erkenntnistheoretischen und methodischen Vorfragen einer Philosophie organischer, zweckgetragener Ganzheit erfährt und weitgehend bewältigt. Ranke faszt das Problem dort an, wo es von Kant her liegt: in der notwendigen polaren Ergänzung des vereinzelnden (isolierenden) durch das verknüpfende (integrierende) Denken (8 ff.). Dem genialen, wirklichkeitsnützternen Mediziner in Ranke ist dann das Zweite zu danken: die Forderung eines polaren Hin und Her zwischen denkender Distanz zum Gegenstand und Rückorientierung des Denkens zum Gegenstand hin (431 ff.). So entsteht eine noetische Ganzheit der beständigen Rücksichtnahme korrelat zur ontischen Ganzheit des bleibenden (den Gliedern vorgegebenen) Ganzen in der vereinzelnden Wechselwirkung der Glieder (518 ff.). Überall ist die rein mechanische Ursachenverknüpfung durchformt durch teleologische Ganzheit.

Aber in den legitmen Fragen findet auch diese Philosophie leider nicht die kritische Distanz. Die Idee der Ganzheit dehnt sich so weit, ohne genügende kritische Prüfung, auf die Frage zwischen Gott und Geschöpf aus, daß alle positive Religion es sich gefallen lassen muß, nur als Symbol dieser Ganzheitsbeziehung zu gelten.

Bei Litt ist die Idee der Ganzheit im Geisteswissenschaftlichen verankert, als Idee der sich in sich selbst schließenden unendlichen Geschichts-Ganzheit. Philosophie ist hier grundlegend jenes Letzte, das in der universalen, aber ständig bewegten und zueinander widersprüchlich und kämpferisch bewegten Gesamtsicht von Geschichte sich notwendig mitgibt. Man könnte, in einer Art Auszeichnung der verschiedenen Einzelzeichnungen Litts, sagen: sie ist die lezte, objektive Selbstbekundung des dynamisch universalen Geschichtsblickes in seiner letzten, dem Gehenden selber verhangenen Struktur. Zeitgeschichtlich ergibt

sich von hier aus auf der einen Seite die unumwundene Ablehnung der Geschichtsphilosophie Peter Wüsts, die alle Geschichte von Gott her deutet, und auf der andern Seite das so gut wie volle Ja zu Heidegger, aber mit einer Hinniegung zum Ethos Grisebachs (dessen Kritik der Gr-Innerung er freilich ablehnt), zu jenem: „Ohne absoluten Grund zu fassen, halten wir uns gegenseitig in der Schwere über dem Abgrund“. Es ist der Aristotelismus der immanenten Welt-Ganzheit, aber aus dem Naturwissenschaftlichen transponiert ins Geisteswissenschaftliche, aus dem Struktur-Statistischen ins Geschichtlich-Dynamische, aus dem Ideativ-Optimistischen ins Real-dunkel-Verhangene — schließlich aber so, daß doch eine bestimmte Religion sich unbewußt durchzeichnet, eine Nuance calvinischer Werk-Herbheit des „Erbsünders auf Erden“, nicht nur als Religion, die „offen“ bleibt, wie Litt möchte (135 f.), sondern als innere, formgebende Religion dieser gesamten Sicht.

Diesem Ganzen gegenüber bedeutet das Werk Akos von Paulers ein rundes Nein. Auch bei ihm, dem Meister der Schule, der Bela von Brandensteins kühne Metaphysik der Realität entstammt (vgl. diese Zeitschrift Nov. 1928), ist es auferstehender Aristotelismus, aber ein solcher, der sich unbeirrt zu Platon-Augustin hin orientiert: das Apriori der Wahrheit gegenüber dem Denken, das Apriori der Wesenheiten gegenüber den Wirklichkeiten, das Apriori des ruhenden Systems gegenüber der fließenden Geschichte. Es ist, aber in vollkommener Selbstständigkeit, Bruderarbeit mit Husserl, in gleichem Rückweisen auf Bolzano und Lohe. Das Problem, wie wir es oben bei Brentano formulierten, eigenständige Philosophie und doch Philosophie der Realbestände, löst er mit dem Begriff der Reduktion. Reduktion geht nicht auf Ermittlung der Ursachen, sondern der logischen Gründe, und ist darum nicht Induktion und darum Methode einer gegenüber den Realwissenschaften unabhängigen Philosophie. Aber ebenso ist sie nicht Deduktion, d. h. Ableitung aus obersten Prinzipien, da sie aus dem Vorhandenen in seine Struktur hinein zurücksließt, und insofern ist Philosophie nicht Mathematik, sondern Wirklichkeitsforschung.

Aber hier entsteht doch ein ähnliches Problem, wie wir es bei Brandenstein schon feststellen mußten. Die innere Methode der Reduktion selber ist ein „Zurücksließen“, und zwar, wie die praktisch gehandhabte Methode des Werkes selber zeigt, ein solches,

das auf vollkommene Geschlossenheit des Systems zielt. Gewiß legt Pauler in großer Eindringlichkeit das „ins Unendliche“ menschlichen Wahrheitsuchens gegenüber der Unendllichkeit der Wahrheit dar (15 ff.), aber anderseits „besteht“ ihm „die Wahrheit in einem System“ (12). Ist bei diesem Tatbestand es dann nicht symptomatisch, wenn er von einem Parallelismus zwischen Welt der Existenz und Welt der Wahrheiten spricht, zwischen denen nur die Beziehung des „Widerspiegelns“ waltet? Denn in diesem Sach ist auf dem Hintergrund der theoretischen und praktischen Zeichnung der Reduktion für die Frage der Methode gesagt: eine Reduktion, die auf die reine Welt der Wahrheiten geht und damit in einer wachsenden negativen Ausschaltung der Existenz in Objekt wie Subjekt des Denkens, damit folgerichtig eine Reduktion, die grundsätzlich von der inneren Kreatürlichkeit des Subjektes (weil das ein Existenzfaktum ist) absieht und darin objektiv unbewußt das alte „absolute Subjekt“ des deutschen Idealismus wieder einführt.

Demgegenüber sei nur noch kurz auf die Problematik der zwei ungemein tiefen Schriften Hans Lippes hingewiesen, die fast ausschließlich auf dieses Eine gehen, in dem das Problem der Reduktion bei Pauler wurzelt: das innere Verhältnis zwischen Wesen und Wirklichkeit. Das erste Heft umzeichnet in bestimmten Umrissen bereits, was das zweite zur Deutlichkeit ausspricht: die Gemeinsamkeit mit Heidegger. Da nur konkrete Wirklichkeiten bestehen, ich aber anderseits von diesen Wirklichkeiten her ihr Wesen erkenne und dieses Wesen von ihnen ausfrage, also das überindividuale Wesen von individualen Wirklichkeiten, so bleibt erstens nur übrig, „dass die Wirklichkeit als Wahrheit ihre eigene Substanz ist“, zweitens folgerichtig, „dass eben die Wahrheit, d. i. legitlich also die Wirklichkeit, in einem in die Existenz verschränkten Esse allererst geboren werden kann“. Drittens ist es „also nicht nur technisch unmöglich, dass nur von einem Standpunkt innerhalb der Welt aus ein Aspekt eben dieser Welt gewonnen werden kann, von dem aus sie dann doch lediglich aufgefaßt werden könnte unter Ideen, sondern konkret und realiter steckt in den Kategorien als modi des Ansprechers, d. i. legitlich im logos, die Verschränktheit in eben dieser Welt als transzendentale Antizipation. Nur intramundan kann die Welt begriffen werden“ (I 50 f.).

Indem im Schicksal des bedeutenden Erben des Geistes Husserls sich die ganze Spann-

weite kundtut, zwischen „absolutem Subjekt“ Husserls und „Glied einer in sich geschlossenen Weltexistenz“ Heideggers, ist die gesamte Problematik unseres heutigen philosophischen Werdens voll aufgerissen: auf der einen Seite eine Philosophie der reinen Wesenheiten (essentia), die aber zur Konzeption des „absoluten Subjekts“ führt bzw. sie bereits einschließt; auf der andern Seite eine Philosophie der reinen Existenz (esse), die aber zur Geschlossenheit und Verschlossenheit eines grundsätzlichen „in der Welt“ leitet und sie methodisch in sich trägt: die Alternative zwischen Husserl-Pauler und Heidegger.

Damit aber ist zum letzten Mal sichtbar, wie gerade hier Thomas von Aquin angerufen ist. Denn dieses Problem ist sein Grundproblem: die Frage zwischen Essenz und Existenz. Die Sachproblematik wird rückbezüglich in jene Geschichtsproblematik der Scholastik, die wir oben zu mustern hatten.

Erich Przywara S. J.

Psychologie

Deutsche Philosophen. Von Erich Becher. Mit einem Abriss über: Die Philosophie der Gegenwart und einer Einleitung: Erich Bechers Entwicklung und Stellung in der Philosophie der Gegenwart, von Aloys Fischer. (XXXI u. 313 S.) München und Leipzig 1929, Duncker & Humblot. M 12.—

Nach dem allzu frühen Tode Erich Bechers hat Aloys Fischer einen legten Plan des Kollegen zur Ausführung gebracht, indem er eine Reihe von früher verstreut erschienenen Aufsätzen und Reden Bechers in einem Sammelbande herausgab. Es sind Arbeiten über Kant, Schelling, Fechner, Lotze, Erdmann, Mach, Stumpf, Bäumker, Eucken, S. Becher, sowie ein von Becher noch vollendetes Manuskript über philosophische Strömungen der Gegenwart. Wer Bechers vielseitige Interessiertheit, sein umfassendes und geordnetes Wissen und philosophisches Streben gesehen hat, weiß dem Herausgeber doppelten Dank dafür, daß er in seiner Einführung Bechers eigenes philosophisches Werden so klar und warm schildert. So leuchten aus dem Werk heraus die vornehme Art des an Wissen reichen Forschers und gewissenhaften philosophischen Denkers und sein unermüdetes Aufwärtsringen zu einer Metaphysik, die ihm als kostlichstes Gut vorschwebte, wenn auch der frühe Tod ihre letzte Gestaltung u. Sicherung nicht mehr zuließ.

Alexander Willwoll S. J.