

Scholastik wird es hinderlich, daß der Verfasser sich an ihrer Schulfassung (in den heutigen Lehrbüchern) orientiert, in denen die ursprüngliche Breite der Problematik sich in eine Thesen-Enge (aus praktischen Gründen) hat festlegen lassen. Hufferl kann man nur unmittelbar mit der originären Breite der Problematik des Aquinaten begegnen, nicht aber mit Gredt, Liberatore, Geyser usw., bei denen überdies der Einfluß des deutschen Rationalismus von der echten Tradition nicht geschieden ist.

E. Przywara S. J.

Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Von Joh. Hessen. 8° (328 S.) Berlin 1931, Dümmler. M 12.—

Das Werk ist zunächst die Zusammenfassung der früheren Schriften Hessens über sein bekanntes Thema: die unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis. Nach dieser Seite verweisen wir auf unsere früheren Auseinandersetzungen (in dieser Zeitschrift Mai und Juni 1923, und „Religionsbegründung“), auf die Hessen auch heute noch nicht sachlich eingegangen ist. Die Änderungen gegenüber den früheren Schriften sind doppelter Natur. Einmal hat er in weitem Ausmaß Milderungen seiner Theorie durchgeführt, so daß sie stellenweise fast schon an die Art grenzt, wie wir selber in unserer „Religionsphilosophie katholischer Theologie“, der klassischen Tradition folgend, die Unterschiede zwischen Augustin und Thomas umzeichnet haben. Das Wichtigste aber ist, daß Hessen nun sieht, wie in Augustin alle Erkenntnistheorie durch eine Metaphysik innerlich durchformt ist. Damit hat er den Standpunkt eingenommen (trotz seiner späteren Polemik), den wir seinerzeit gegen ihn formulierten: daß Augustin und Thomas dieselbe formale Gottesbegründung haben, nur daß sie für Augustin ihren materialen Ort im Bewußtsein, für Thomas aber im kosmischen Sein hat.

Aber es ist für ihn bezeichnend, daß er diesen Schritt in bewußtem Mitgehen mit Nikolai Hartmann tut: wie früher Rickert und Windelband (wobei Windelband auch jetzt noch für ihn Augustinus redivivus ist: 185) und dann Scheler ihm Führer waren. Das wird zum tieferen Grund seiner Augustinus-Interpretation. Das augustiniſche „veritatem mente contingere“ wird ihm zur „selbstgewissen Innerlichkeit“, die neuzeitliche Philosophie, von Descartes ab, zu einer genuinen Augustinus-Auferstehung. Damit hat folgerichtig das wesentliche augustiniſche „transcende teipsum“, das drängende Über-hinaus über alle geschlossene Innerlichkeit, fast nur noch die Funk-

tion einer Mäßigung der geschlossenen Innerlichkeit. Dann gleitet es aber allzuleicht dazu ab, daß religiöse und übernatürliche Gegebenheiten zu philosophischen Positionen werden. Der tief-religiöse Gegensatz in Augustinus zwischen verkärltem Willen im Himmel und Gekreuzigtsein in den Realismus der Erde wird zum philosophischen Gegensatz zwischen „Platonismus“ und „Prophetismus“ als Ausdruck des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen Betonung des Objekts und Betonung des Subjekts. Die Frage der mystischen Erfahrung (die bei Augustin im korrelativen Gegensatz zwischen Vorgeschmack des Himmels und Erfahren der Unbegreiflichkeit Gottes sich spannt) wandelt sich in das Philosophoumenon der „Unmittelbarkeit“ und „unbezahlbaren Gewißheit“ des „religiösen Erlebnisses“ (226). So beginnen aber die Unterschiede zu schwinden, in denen das „reine“ Denken der neuzeitlichen Philosophie (als getragen durch die Reformation) und das „betende“ Denken des Kirchenlehrers abgründig sich scheiden. Ich muß hier des Näheren auf meine Augustinus-Abhandlungen in den „Kantstudien“ 1930 und der englischen Augustinus-Festschrift verweisen (London 1930, Sheed & Ward). E. Przywara S. J.

Das Wesen und der Wert des Seins und die Grenzen der reinen Vernunft. Von L. Grünhut. 8° (VIII u. 271 S.) Leipzig 1931, J. A. Barth. M 15.—

Eros und Agape. Eine metaphysische religionsphilosophische Untersuchung. Von L. Grünhut. 8° (242 S.) Leipzig 1931, E. L. Hirschfeld. M 9.—

Grünhut reiht sich unmittelbar denen ein, die eine neue Ontologie begründen: Hedwig Conrad-Martius, Martin Heidegger, Peter Wust. Mit Wust verbindet ihn das religiöse Glücken, zu Conrad-Martius und Heidegger zielt er in der Methodik einer Formalontologie. Seine besondere Eigentümlichkeit aber ist dadurch bezeichnet, daß für ihn „Wachsein“ und „Seligsein“ die entscheidenden Haltungen des Philosophen sind und dementsprechend „Ontologie“ und „Mythik“ die „metaphysischen Wissenschaften“ (Das Wesen usw. 14 19 f. 87 ff.). Es ist insofern Formalontologie, als es nur sein will eine „Metaphysik des Seins, der Substanz und der Person“ als „Vorarbeit zur Metaphysik Gottes, des Menschen und der Welt“ (Eros usw. 3). Andererseits aber waltet eine philosophische Methodik, in der ausnahmslos Analyse des Philosophen und Erfahrung des Mythikers die Einheit des

philosophischen Aktes bilden. Mit der Phänomenologie ist diese Methodik eins als „Wissenschaft auf Grund der Autorität der Phänomene allein“ (Gros usw. 5). Aber es ist eine Phänomenologie in der Sprache der Confessiones Sancti Augustins oder der Schriften Sancti Anselms. „Der Heilige hat das Maximum an Welterkenntnis“ (Das Wesen usw. 263) — in diesem Satz begreift sich für Grünhut alles. Denn dieser Heilige ist ein solcher, für den die Oberfläche der Wirklichkeit sich öffnet in die „Nacht“ des geschöpflichen Seins, diese Nacht aber im ersten Augenblick bereits die areopagitische „Nacht des überleuchtenden Lichtes“ ist.

Grünhut hat recht, daß erst eine solche Einstellung zu einer wahren Philosophie führt, und nicht zu jener „kritischen“, die eigentlich nichts ist als objektivierter Selbstschuß des Philisters. Aber die Seinschau der „heiligen Phänomenologen“ ist von Augustin zu Anselm und Thomas den Weg zu immer größerer Sobrietas mentis gegangen, zur ruhigen Nüchternheit, bis in den Analysen bei Thomas das Gesicht des Heiligen fast ganz überhüllt erscheint. Diesen Weg wird auch Grünhut zu wandeln haben. Gewiß öffnet erst der rückhaltlose Glaube die Augen des Geistes in die Weite und Fülle und Tiefe. Aber eben die „Bereitschaft des Mystikers, auf sich selbst zu verzichten“, von der Grünhut spricht (Gros usw. 16), muß innerlich notwendig zur reinen Sachlichkeit führen, die ihre geheime Quelle eigentlich nur durch die Reinheit ihrer Sachlichkeit verrät.

E. Przywara S. J.

Franz Brentano, Wahrheit und Evidenz, Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus. 12^o (XXXI u. 228 S.) Leipzig 1930, F. Meiner. M 8,—

Das ist wohl das Wichtigste unter dem, was Oskar Kraus in unermüdlicher, treuer Sorgfalt uns schenkt. Es ist die Parallele zu dem Verhältnis zwischen „Logische Untersuchungen“ und „Formale und transzendente Logik“ bei Husserl. In seiner scharfen Antithese zum kantischen Spontaneitäts-Formalismus ging Brentano ursprünglich bis zu einer radikalen Ausdeutung des Sages von der „adaequatio rei et intellectus“, der Wahrheitsbedingtheit des Aktes durch den Gegenstand (wie beim frühen Husserl: der Noesis durch das Noema). Aber das Problem der Aussage über ein Nichtseiendes bringt die Wendung. An die Stelle der Orientierung vom Gegenstand her tritt die innere Urteils-

richtigkeit (parallel zur Wendung des späteren Husserl), gewiß nicht im Windelbandschen Sinn einer Messung an „der Regel des Denkens“ (135), aber doch im Sinn der inneren Evidenz. „Die wahre Garantie für die Wahrheit eines Urteils liegt in der Evidenz, die es entweder unmittelbar besitzt oder mittels des Beweises durch die Verbindung mit andern Urteilen, welche unmittelbar evident sind, erlangt“ (139). „Dem evident Urteilenden ist die Wahrheit ... in sich selbst gesichert“ (156). Der letzte Grund für diese Fassung liegt dann in dem, was auch in Augustinus und Thomas sich vollzieht: die Rückführung „ewiger Wahrheiten“ auf ein „ewiges Denksubjekt“ (129). Bei diesen letzten Perspektiven bleibt es. Husserl geht in seiner Konzeption einer Monadologie der Welt des Transzendentalen gewiß weiter in der Durchführung (vgl. diese Zeitschrift 119 [1929/30] II 177), aber bei beiden bleibt doch schließlich diese „innere Evidenz“ in einem gewissen Stadium „letzter Behauptung“.

E. Przywara S. J.

Literaturgeschichte

Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang (1555) bis zum Hochbarock (1665). Von Johannes Müller S. J. Zwei Bände. 8^o (98 u. 150 S.) Mit 10 Tafeln. Augsburg 1930, Giller. M 12.—, geb. 15.—

Man ist oft geneigt, erst für das jetzige und das vergangene Jahrhundert das Nebeneinander geistiger Strömungen als charakteristisch zu betrachten, während sich die früheren Stilperioden, z. B. der Renaissance und des Barocks, leicht auf einen einheitlichen Kunststil festlegen ließen. Die alte Auffassung von der Einheitlichkeit des sogenannten Jesuitenstils ist ja für die Baukunst schon lange abgetan. Aber daß die Wortkunst des Jesuitendramas im 16. bis 18. Jahrhundert eine sehr differenzierte literarische Strömung darstellt, wird in dem oben genannten Buche zum ersten Male im einzelnen nachgewiesen.

Wenn man heute in Deutschland gegen das wesentlich unkünstlerische Agitationstheater kämpft, so heißt das noch nicht jede zeitgebundene Dichtkunst zu Gunsten einer zeitlosen Kunst bekämpfen. Wenn heute das moderne Agitationsstück, statt ästhetisches Erleben zu vermitteln, den Streit um die Zeitideen in das Publikum hineinträgt, so hat das Jesuitendrama und Jesuitentheater des 16. und 17. Jahrhunderts dagegen in vornehmer Aktualität die damals modernen Zeitgedanken in den