

dadurch uns Christen, uns Katholiken wieder eine große Schau zurückgeben und die ganze Kraft unseres Glaubens zur ungebrochenen sieghaften Entfaltung bringen. Die große Idee des Königtums Christi ist: nicht nur alle Menschen, sondern auch alle Lebensbereiche bis in das Berufs- und Wirtschaftsleben hinein diesem Herrscher dienstbar zu machen. Hier finden wir die Zentralidee Pius' XI. Sie zeigt uns das große Ziel christlicher Ordnung. Pius X. wies den Weg: „Omnia instaurare in Christo.“

Sein im Scheitern — Sein im Aufgang

von Erich Przywara S. J.

Gewiß erinnert unsere heutige geistige Situation an die der Romantik¹. Damals versank der „Mensch an sich“ der Aufklärung vor dem geschlechtshaft, völkisch und geschichtlich „konkreten Menschen“, und darum ein allgemeines Weltbürgertum vor der Nation, und hierin (in der Tiefe) der „Geist“ vor Natur und Blut. Im heutigen psychoanalytischen Denken ist der konkret geschlechtshafte Mensch, wie Görres, Bachofen, Carus ihn sichteten, beherrschend auferstanden. Der Nationalsozialismus aber führt eine Metaphysik und Religion des völkischen Menschen von Natur und Blut herauf. Aber es ist doch bezeichnend, daß die Psychoanalyse wie der Nationalsozialismus viel mehr den Abgrund entsiegelt haben. Die Dämonen rasen über die Erde. Das Erbe der Romantik, das sich heute erfüllt, ist darum eher dasjenige, das in der Romantik selbst sich noch in etwas barg, wenngleich es alle ihre Werke durchformte: der Durchbruch der Bodenlosigkeit durch allen Boden. Während die Romantik selbst sich doch noch um Hegel schloß, der die Bodenlosigkeit in eine Formel zwang, ist heute sein grimmiges Widersachertum zur Herrschaft gekommen: Kierkegaard und Nietzsche: nicht logisch geformter Dynamismus (wie bei Hegel), sondern tragisch und heroisch flammender: nicht die schimmernde Einheit des „Geistes“, sondern Himmelssturm und Höllensturz zwischen Gott und Teufel: nicht der Selbstbesitz des Denkens, sondern die Besessenheit der Leidenschaft. Das Altersbild Hegels (von Seibers und Sichling) ist aus sich herausgebrochen: der dämonische Abgrund, den dieses verfallende Gesicht in aller fixierenden Entrücktheit versagend schaut, ward über das magische Fixieren Herr.

In diesem Sinn ist die Philosophie unserer Tage „Existenzphilosophie“: nicht ein Sich-weg-philosophieren in eine ideale Welt der Wesenheiten (der „Essenz“), sondern ein Sich-hinein-philosophieren in die Abgründigkeit des realen Daseins (der „Existenz“). In diesem Sinn schließt sich die neue, dreibändige Philosophie Karl Jaspers² mit Heidegger³ und Paul

¹ Vgl. diese Zeitschrift 119 (1929/30 II) 280 f.; Schweizerische Rundschau 31 (1931/32) 875 ff.

² Karl Jaspers, Philosophie. I: Philosophische Weltorientierung (XI u. 340 S.) Berlin 1932, Julius Springer, M 8.80, geb. M 10.60. II: Existenz-Erhellung (VI u. 441 S.) ebd., M 11.40, geb. M 13.20. III: Metaphysik (VI u. 237 S.) ebd., M 6.60, geb. M 8.40.

³ Vgl. diese Zeitschrift 115 (1927/28 II) 252 ff.

Tillich⁴ zu einer wahren Symptomatik dieser Tage. Denn für alle drei bestehen die gleichen Grundworte: Welt, Existenz, Transzendenz.

Es heißt: Welt. Das will sagen: eine grundsätzliche Innerweltlichkeit. Für Heidegger ist das Sein als Sein das „in der Welt“. Für Tillich liegt es im alles bestimmenden „Pathos der Profanität“ (Relig. Verwirklichung 87). Jaspers wehrt sich zwar gegen eine „Welt als Weltlichkeit“ (I 82), aber, „läßt die Gottheit sich nicht sehen, so ist das Letzte nicht der Mensch überhaupt, erkennbar in einer universalen Anthropologie, in der jede Möglichkeit ihren Platz hätte, sondern das Miteinander und Gegeneinander der Glaubensursprünge in ihren Verwirklichungen“ (I 316).

Es heißt weiter: Existenz. Hierin liegt ein Doppeltes: die (erkenntnis-mäßige) Tendenz zu einer „Philosophie des Konkreten“ wie aber auch der „Antrieb zu Existenz“, das energetische Zwischen des Werden. Während das schlechthinige Dasein „da oder nicht da“ ist, „tut“ die Existenz „Schritte zu ihrem Sein oder von ihm hinweg ins Nichts durch Wahl und Entscheidung“ (Jaspers II 2). Existenzphilosophie ist von hier aus ein Spannungsverhältnis zwischen Ontologie und Ethik des Konkreten. In diesem Sinn formuliert Tillich: „Die Dialektik schaut auf die Wirklichkeit und die ihr innewohnenden Tendenzen und stellt sich in den Dienst dieser Tendenzen“ (Relig. Verwirklichung 212). In ähnlichem Sinn geht es für Heidegger zwar um die Frage nach dem Wesen des Sein (das er mit „Sorge“ bezeichnet), aber nicht rein theoretisch, sondern in der aktiven Haltung des „Sichentwerfens“. Existenz „besteht“ nicht einfach, sondern „begründet sich“, und dies jeweils neu.

Darum heißt es drittens: Transzendenz. Denn dieses „sich jeweils neu begründen“ besagt eine stete Aufgebrochenheit und hierin ein immer neues „Über hinaus“: „unablässig lockernd zu tieferer Aufgeschlossenheit, auf daß sie (die Existenz) als ihr eigentliches Sein das Suchen ihrer Transzendenz erfahre“ (Jaspers I 27). „Es ist das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-hinaus ist“ (II 145). Aber diese Transzendenz ist für Heidegger wie Tillich wie Jaspers „formale Transzendenz“ (Jaspers III 66), nicht Transzendenz, sondern Transzendieren, bleibend „im Vollzug des Transzendierens selbst“ (Jaspers I 41). Innerlich dieses Gemeinsamen bezeichnet dann Tillich die obere Grenze, da für ihn dieses formale Transzendieren im Grunde Gott selbst zum Subjekt hat, insofern „das Ewige wesensgemäß das in die Zeit hereinbrechende, aber nie das in der Zeit Fixierbare“ ist (Kairos I 10). Heidegger bildet die untere Grenze, da die Transzendenz für ihn in dem jeweils neuen „Über hinaus“ der Existenz in die Welt hinein besteht: „das Wesen der Endlichkeit enthüllt sich ... in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde“ (Vom Wesen des Grundes 40); denn „das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seien-den sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können“ (ebd.).

Die Philosophie Karl Jaspers bildet gerade hier so etwas wie die schwingende Mitte. Mit Heidegger verbindet ihn die Innerweltlichkeit der

⁴ Vgl. diese Zeitschrift 116 (1928/29 I) 107 f.; 119 (1928/29 II) 229 ff.

Transzendenz als Bewegung: „Transzendenz ist als Bewegung im wirklichen Dasein“ (I 39). An Tillich aber gemahnt die Art, wie das Transzendieren für ihn dann doch wieder ein Erscheinen Gottes ist, wenngleich als des verborgenen: es „bleibt im formalen Transzendieren die Gottheit schlechthin verborgen“ (III 67). Wie für Tillich die Gottheit im „Kairos“ sich jeweilig kundtut, so ist für Jaspers „Transzendenz ... uns nur wirklich als Gegenwart in der Zeit“ (ebd. 19). „Wir können weder die Transzendenz als Gott denken, der ein einzelnes Wesen sei, losgelöst von der Welt, noch können wir sagen, daß alles transzendent, Gott als Sein der Inbegriff von allem wäre“ (I 52). Darum ist der Mensch „das Mittelglied des Seins, in dem das Fernste sich trifft. Welt und Transzendenz verschlingen sich in ihm, der auf der Grenze beider steht als Existenz“ (III 187).

Für dieses Transzendieren sind darum die vier Worte kennzeichnend: Sprung, Grenze, Chiffre, Scheitern. — Es ist ein dreifacher Sprung: erstens „vom Weltdasein angesichts der Fragwürdigkeit von allem zur substantiellen Einsamkeit des universal Wissenden“; dann „vom Betrachten der Dinge angesichts meiner notwendigen Teilnahme an der Welt des Scheiterns zum Erhellenden möglicher Existenz“; endlich „vom Dasein als möglicher Existenz zur wirklichen Existenz in Grenzsituationen“ (II 207). Die resultierende Grenzsituation ist damit „die unauflösliche Doppeltheit: nicht mehr nur in der Welt zu sein und doch nur zu existieren, sofern ich mir in ihr erscheine“, — also zwischen „Mystik“ und „Positivismus“ (ebd. 208). „Existenz ist Ruhe und Unruhe in einem. Sie ruht weder im Dasein noch in sich selbst, sondern im Ergreifen des absoluten Seins durch das eigentliche Freiheitsbewußtsein in seiner transzendenten Abhängigkeit“ (I 26). Mensch heißt: „als ein in der Welt Unabhängiger kann ich Gott suchen“ (ebd. 35). Er steht darum bis zum Letzten auf der Grenze: in der „Doppeltheit von Todesangst und Lebenslust“ (II 226), von „Trotz“ und „Hingabe“, „Abfall“ und „Aufstieg“, „Gesetz und Ordnung des Tages“ und „Leidenschaft zur Nacht“, Eingott und Vielgötterei (III 69 bis 128), Glaube und Unglaube schlechthin (I 241). Aber diese Grenze hat ein eigentümliches Übergewicht nach rückwärts: „Der Trotz ist das eigentlich Menschliche... Das Vertrauen der Hingabe kann wahr sein... nur als Erwerb im Angesicht der hoffnungslosen Furchtbarkeit des wirklichen Daseins“ (III 82). Die Existenzphilosophie hat eine besondere „Neigung ... zu den Ketzern oder den einzelnen“, weil sie zu sorgen hat, „daß die Spannung nicht verloren gehe“ (II 392). Sie prägt sich eigentümlich in den „Herosen des Negativen“ aus: „in ihrer furchtbaren Einsamkeit zeigen sie, was, einmal gesehen, in der Welt unverlierbar eine Wirklichkeit bedeutet, die jede selbstzufriedene Ruhe im Keim erstickt“ (ebd. 320). Ein solcher Mensch „will nur das Ewige und vermag es doch nicht aus seiner Verborgenheit zu ziehen“ (ebd.).

Darum ist die „Chiffre“ das einzige Offenbarsein der Transzendenz. „Sein als Transzendenz“ (III 3) hängt an der „Zerrissenheit des Seins“ (ebd. 2): „will ich an die Quelle des Seins dringen, so falle ich hindurch in das Bodenlose“ (ebd. 3). Der „letzte transzendierende Schritt“ des Denkens ist nur ein „Sichselbstaufheben“, indem dieser Schritt sagt: „es

ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist“ (ebd. 38). „Das Sein der Transzendenz wird im Transzendieren getroffen, aber weder beobachtet noch erdacht“ (ebd. 200). „Transzendenz ist über jede Gestalt hinaus. Der philosophische Gottesgedanke, der sich im Scheitern des Denkens vergewissert, erfaßt darin das ‚Daß‘, nicht das ‚Was‘ der Gottheit“ (ebd. 39). In dieser „sich selbst vernichtenden Dialektik“ eines „Denkens“ als „Nichtdenkens“, also eines „Sichüberschlagens des Denkens zum Nichtdenkenkönnen“ (ebd.) ist darum „kein persönlicher Gott zu finden“ (ebd.), sondern allein das Es einer „unvollziehbaren Identität“ (ebd. 43 ff.): „es ist, was es ist“ (ebd. 67).

Darum weisen Natur (ebd. 173 ff.), Geschichte (182 ff.), Bewußtsein überhaupt (184 ff.) und formalst der Mensch (186 ff.) gewiß über sich und sind insofern Chiffre in einem gewissen positiven Sinn. Aber das „Lesen der Chiffre“ ist nicht nur gebunden an die „Verborgenheit“ der Gottheit (ebd. 67) und an ihr „Schweigen“ (ebd. 233), sondern zugespitzt an das „Scheitern“. „Scheitern ist der umspannende Grund alles Chiffreseins. Chiffre als Seinswirklichkeit zu sehen, entspringt erst in der Erfahrung des Scheiterns... Lese ich Chiffren, so lasse ich sie entspringen im Blick auf den Ruin, der in der Chiffre meines Scheiterns erst jeder besondern Chiffre ihre Resonanz gibt“ (ebd. 234). Denn „das Sein im Welt-dasein (ist) nicht nur verhüllt, sondern verkehrt“ (ebd. 230), und darum führt der Weg des Transzendierens von einem „Übersein“ zum „Nichtsein“, weil „Sein als Transzendenz die Erfüllung ist in der Rückkehr aus der Welt, aber in Bewahrung des Welt-daseins als negierten“ (ebd. 45).

So ist das „Verschwinden von Dasein und Existenz“ die „entscheidende Chiffre der Transzendenz (Sein im Scheitern)“ (ebd. 219). Aber sie ist es als der Ort der „Chiffre der Verewigung“: „die Chiffre der Verewigung im Scheitern wird hell, wenn ich nicht scheitern will, aber zu scheitern wage“ (ebd. 223). Es geht nicht um „Abenteuer“ (ebd. 224), sondern um „Aufbau einer Welt im Dasein mit der Kontinuität eines Willens zur Norm und zur Dauer, aber mit dem Bewußtsein nicht nur und der Bereitschaft, sondern dem Wagen und Wissen des Untergangs, in dem Ewigkeit in die Erscheinung der Zeit tritt“ (ebd. 225). „Nur auf dem Weg über die Daseinstäuschung wird in dem Scheitern das Sein offenbar“ (ebd. 230). „So ist Dulden der Weg vor der Ruhe... Im Dulden ist das Nichtwissen des Glaubens, welcher tätig in der Welt ist, ohne eine gute und endgültige Welteinrichtung für möglich halten zu müssen... Dulden hält noch am Sein trotz des Scheiterns, wo ihm die Chiffre durch Scheitern ausbleibt“ (ebd. 236). „Das Endliche ist nicht zu überspringen als im Scheitern selbst“ (ebd. 233). „Wenn das Endliche Gefäß des Eigentlichen sein soll, muß es fragmentarisch werden“ (ebd. 229). —

Das augustinische „transcende teipsum“ hat hier gewiß eine ergreifende Gegenwartsgestalt, aber sein Aufschwung stürzt ins Immanente zurück, und so überwiegt, nicht zwar die Katastrophik, aber doch die Müdigkeit des Negativen. Das zeigt sich ebenso in der erweiterten Neuausgabe der

Untersuchungen Rudolf Ottos⁵. Sein „Heiliges“ bedeutet gewiß, gegenüber dem alten Rationalismus und Moralismus, die Aufdeckung der Eigenqualität des Religiösen, und, gegenüber einer weichlichen Humanitätsreligion, die Betonung der Majestät des „Deus incomprehensibilis“: „sicherlich ist Gott für uns Du und Person. Aber das Du an ihm ist das uns Zugekehrte, ist gleichsam das Vorgebirge eines Bergstocks, der sich mit seinem Massiv den Blicken verliert in die ‚tenebrae aeternae‘“ (Gefühl des Überweltlichen 273). Es geht ihm auch nicht um ein Irrationales im üblichen Sinn: „das, was ‚über alle Vernunft‘ ist..., das ist doch selber zugleich Grund und Quell aller Vernunft“ (Sünde usw. 190). Und „Gefühl“ im „Gefühl des Überweltlichen“ ist für ihn „nicht subjektive Zuständlichkeit, sondern ... Akt der Vernunft selber, eine Weise des Erkennens“, „Einsicht, die ... auf Unvermitteltes, Erstes, Originales geht, auf ‚principia‘ selber, und ferner, die auf Gegenstände geht, die tiefer, dunkler, intimer sind als die Gegenstände des verständigen Raisonement“ (Gefühl usw. 327 f.). Die Worte ferner, mit denen er das religiöse Leben umzeichnet, treffen wirklich sein Tiefstes: das augustinische „adhaerere Deo“ und die altgriechische *μνήμη θεοῦ*⁶ als „Heiligwerden durch das Umgehen, stete Anschauung, Anhängen dem Heiligen“ (Sünde usw. 53); das noch tiefere paulinische *κολλᾶσθαι πνεύματι* als „eine stille, in der Tiefe des Gemütes fortwirkende, die Seele haltende und tragende, nämlich an Gott haltende Macht“ (ebd. 155). Ja, er hat den Blick für das Geheimnis des Karmel als das, wo hinein Luther zur Prüfung (die er nicht bestand) gestellt ward: „der ‚horror mysticus‘, der im ‚infernum temporale‘ erfahren wurde als das Sichentziehen Gottes von der Seele“ (ebd. 181).

Aber dann ist das gleiche zu beobachten wie eben bei Jaspers: das unheimliche Sichbedingen zwischen einer Zurücknahme ins Immanente und dem aufbrechenden Vorwiegen des Negativen. Der „sensus numinis“ muß dazu dienen, alles real Übernatürliche zu beseitigen: von den Wundern Christi (ebd. 91 ff.) zu seiner Auferstehung (ebd. 84 ff.) zum Geheimnis der Eucharistie (ebd. 106—122) zu den Vorgängen des mystischen Lebens. Wie gereizt polemisch das geschieht, zeigen Ausdrücke wie „physiologisch“ für das real Übernatürliche und „Sakramenten- und Sakristeiduft“ (ebd. 174) und „Aftermystik“ und „Kaserne des Loyola“ (ebd. 182) für das religiöse und mystische Leben. Der „sensus numinis“ wird hier wahrhaft „sensus numinis“, d. h. das mimosige Sich-wehren zustandshafter Innerlichkeit gegen ein wahres Eindringen Gottes und ein wahres Hineingenommen-werden in Ihn. Darum ist das andere folgerichtig: das

⁵ Das Gefühl des Überweltlichen. (XI u. 334 S.) München 1932, C. H. Beck, M 7.50. Ders., Sünde und Urschuld, und andere Aufsätze zur Theologie. (XI u. 248 S.) Ebd., M 5.50.

⁶ Wenn Otto dieses „Gedächtnis“ schildert als „so, daß nicht wir uns etwas gegenwärtigen, sondern so, daß das Objekt der Feier durch sich selbst uns gegenwärtig wird“ (Sünde usw. 106), so scheint er zwar recht zu haben, Odo Casels Theorie mit der seinen gleichzusetzen (ebd. 122). Aber der Unterschied wird deutlich, wenn er als Konsequenz der eigenen Theorie eine „Transsubstantiation eines Geschehens“, im Unterschied zur „Transsubstantiation einer physischen Substanz“ (bei der Eucharistie), fordert (ebd.).

Überwiegen des „schrecklichen“ Gottes, — wie in einem Symbol in der Vorliebe Ottos für das Östliche, bis zu seiner Bevorzugung östlicher dämonischer Symbole für das Göttliche. Das Geheimnis des Karmel zeigt sich bei ihm darum nicht in der Sprache theresianischer stiller Übergabe oder liturgischer Weihe wie bei Johannes vom Kreuz, sondern als jäh unheimlicher Schrecken: die „schauerlichen Zustände, wo man nicht weiß, ob Gott der Teufel ist oder der Teufel Gott“ (ebd. 183), — und ihnen gegenüber als Reaktion „das Bezwingen numinoser Unheilsgewalt durch eigene Übergewalt“ (Gefühl usw. 159), aber eben darum „die gewaltigen Schwingungen ... zwischen ‚desperatio‘ und ‚certitudo‘“ (Sünde usw. 181).

Es ist die Situation des „Scheiterns“, aber als Zwischen, nicht als Hindurch. Sie, die am wenigsten Zuständlichkeit sein kann, weil sie wesenhaft Übergang ist, wird in der Angst des Sich-bewahrens doch als Zuständlichkeit festgehalten. Dann ist es aber das Festhalten des Negativen und hierin das Überantwortet-werden in seine Dämonie der Zerstörung. Gott ist das Ja, der Teufel das Nein. Das „Sein“, das in diesem „Scheitern“ erscheint, ist darum nicht Sein „im“ Scheitern“, das „Licht in der Finsternis“, sondern Sein „des“ Scheiterns: Offenbarung und Kult des dämonischen Nichts. Denn „Scheitern“ ist nur richtig, wenn es tiefer „Aufgang“ ist: aufgehen in den aufgehenden Gott.

Hier wird die große Bedeutung jener Formel deutlich, mit der Anselm von Canterbury, Augustin folgend (de doctr. christ. I 7), Gott bezeichnet: „das Wesen, über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann“ (ens quo maius cogitari non potest). Denn sie ist der Gottesname, der dem Transzendieren entspricht, wie wir es bei Jaspers und Otto sahen: das „Scheitern“ ist nur der Schatten des positiven Über-hinaus Gottes. Alles Sein ist ein Meinen zu Gott hin, weil es nicht nur Ähnlichkeit zu Ihm hat, sondern allein durch diese Ähnlichkeit besteht. Eben darum wird es auch immer auf Gott hin ausgesprochen. Eben darum muß es aber auch durch sein Versagen an diesem Maßstab über sich hinaus weisen: der Gott, über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, offenbart Sich als den „je größeren“ (semper maior) über all Seine Kundgaben und Gleichnisse. Sein „Aufgang“ als des „immer Größeren“ ist Sein eigentlichstes Sein: „unaussprechlich erhaben über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“ (wie das Vatikanische Konzil sagt). Und darum hat auch die Kreatur ihr Sein nicht in ihrem Scheitern, sondern in Seinem Aufgang: „trahe me post te! — Gezogen in Dich!“ Das Scheitern ist nur Springen jeweils neuer Puppenhüllen und darum in der Tiefe das jeweilige Über-hinaus des Suchens: vom „Suchen um zu finden“ zum „Finden um zu suchen“, wie Augustin sagt (in Io. tract. 63, 1). Und selbst als Versagen ist es nicht eine heroizistische „Katastrophe“, sondern die liebend-demütige Hilflosigkeit des Kleinkindes: „semper sub illo parvuli“ (Augustin, in Ps. 62, 16).

Es ist darum kein Zufall, daß gerade heute zwei führende Geister an dieser Formel Augustin-Anselms sich orientieren: Karl Barth, in dessen Theologie immer noch am stärksten die deutsche Gegenwart ihr Symbol hat, — und Maurice Blondel, der durch die Stürme des Modernismus und

Antimodernismus hindurch zu einer Philosophie gereift ist, die nicht wenig überraschend Aug' in Aug' zur deutschen Existenztheologie und -philosophie steht, als deren immanent überwindende Erfüllung ⁷.

Die Analyse, die Karl Barth am anselmischen Gottesbeweis vornimmt ⁸, ist keine zufällige Arbeit. Ihr erster Teil bedeutet den Versuch, im Anschluß an Anselm ein Programm der Theologie überhaupt zu gewinnen. Theologie bedeutet das subjektive Erkennen des objektiven Sinnes (ratio) und der objektiven Notwendigkeit (necessitas) des Glaubensgegenstandes (51 f.). „Intelligere heißt die noetische Rationalität und also die noetische Nezessität der offenbarten Sätze einsehen auf Grund dessen, daß ihnen als offenbarten Sätzen zuerst, allem intelligere, allem ‚Beweis‘ vorangehend, und darum niemals durch Beweis zu ergründen, ontische Rationalität und Nezessität eigen ist. Nur das kann in der Theologie als solcher geschehen. Aber das kann geschehen“ (164 f.). Folgerichtig dazu ist der anselmische Gottesbeweis ein Denken auf Grund des Glaubens. Da Gott dem Glauben gemäß „das Wesen ist, über das hinaus ein Größeres nicht gedacht werden kann“ (weil sonst „die Kreatur über den Schöpfer stiege“ und „über den Schöpfer urteilte“), so existiert Er so, daß Er nicht nur faktisch das „ens realissimum“ ist (und nicht nur ein Gedachtes), sondern daß Er auch als nicht existierend nicht gedacht werden kann. Denn durch dieses „nicht als nicht existierend gedacht werden können“ ist Er der „jeweils Größere“, da alles andere auch nicht existieren kann. — Aber nun wird für Karl Barth seine polemische Stellungnahme zu Thomas von Aquin verhängnisvoll. Er sieht gewiß den eigentlichen Punkt, aus dem heraus Thomas den Weg Anselms ablehnt: daß das Denken des Menschen langsam von den Sinnen her aufsteigt und darum die Notwendigkeitsknüpfung zwischen Sosein und Dasein Gottes nicht als das Erste, sondern als das Letzte sieht (176 f.). Aber er lehnt dies als Philosophie und als Positivismus ab. Damit wird offenbar, was in der Tiefe seiner Anselmdeutung wirkt: auf der einen Seite ein theologisches „intelligere“, das in die letzten Gründe Gottes dringt und damit (trotz aller Verwahrungen) in die Nähe Hegels gerät, — auf der andern Seite aber eine absolute Vorbestimmungslehre, die auch noch die natürliche Gotteserkenntnis als Wirkung absoluter Vorbestimmung erklärt (191 ff.). Der furchtbare Riß des Calvinismus ist offen: Auserwählung bis zur Aufhebung der Distanz zu

⁷ Bereits über den Verfasser der „Action“ hatte Pius X. zu Msgr. Bonnefoy geurteilt: „Je suis sûr de son orthodoxie“ (Archambault, L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel, Paris 1928, S. 96). Inzwischen ist aber im Medium Augustins und Thomas von Aquins sein „réalisme intégral“ zu einer „katholischen Philosophie“ gereift, von der aus er im Kampfe um die Action Française die päpstliche Verurteilung mit einer philosophischen unterbauen konnte (Un grand débat catholique et français, Paris 1927, S. 189–208), — in großem Unterschied zu manchen thomistischen Kreisen. Seine glänzende Analyse der augustiniischen Methode in der englischen Augustinus-Festschrift (A monument to Saint Augustine, London 1930, S. 317–354) dürfte als Analyse seiner eigenen erscheinen, bis zur Herausgabe seines neuen Werkes „La pensée“.

⁸ Karl Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes. (X u. 199 S.) München 1931, Chr. Kaiser. M 6.80.

Gott — Verdammnis bis zur unüberwindlichen Blindheit gegen Gott überhaupt.

Darin aber gerade springt der Bezug zu Blondel auf. In einer feinsinnigen Studie hat J. Chaix die geistige Wandlung in Frankreich umzeichnet: „De Renan à Jacques Rivière“⁹, d. h. von der Leugnung des Absoluten zu seiner neuen Sichtung. Diese neue Sichtung steht in besonderer Weise im Zeichen des Karmel. Rivière schreibt einmal von sich: „En lisant sainte Thérèse. Peur de l'abîme“ (167). Dann aber ebenso: „je jouis de ma détresse, je me passionne pour mon abjection. Je baise mon épouvante“ (171). Das will sagen: Im Angesicht des „Abgrundes“ bleibt nur das Dilemma zwischen der restlosen Übergabe und dem dekadentesten Kult des Negativen. Das völlige Hindurch des Sterbens ist der einzige Weg ins Leben: „il me semble que pour survivre tout entier, il faut mourir tout entier“ (180). Das „Bodenlose“ schenkt die „Leichtigkeit“: „J'aime la facilité du christianisme. Depuis que je me suis retourné vers la foi, j'ai senti tant de choses simplifiées, tant de noeuds se défaire, tant de facultés en moi reprendre leur cours naturel“ (135). In dieser echten „Existentialität“ wurzelt Blondels Philosophie, wie man sie nicht nur aus der vorzüglichen Zeichnung Archambaults, sondern jetzt auch aus der grundsätzlichen Schrift Blondels „Le Problème de la philosophie catholique“ deutlicher ablesen kann¹⁰.

Sie zielt in einem dreifachen Sinn auf das, was die gegenwärtige deutsche Existenzphilosophie erstrebt: „connaissance-existence“ gegenüber „connaissance-essence“, wie Blondel selber formuliert (Archambault 187). Das erste ist: Philosophie des ganzen konkreten Menschen in der Einheit seines Wirkens (action) gegenüber einer Philosophie der rein abstrakten Begriffe: „philosophie réelle“ gegenüber „philosophie essentielle“ (Problème 167 Anm. 1). Darum zweitens: Philosophie des konkreten Menschen von Erbsünde und Erlösung gegenüber Philosophie einer „reinen Natur“, die es konkret nicht gibt: nicht in Leugnung der „légitimité, l'utilité de la spéculation rationnelle“, aber in Betonung der „atmosphère intellectuelle et morale qu'a éclairée, purifiée, échauffée, sublimée le christianisme“ (ebd. 131 Anm. 3). Darum ist das dritte: Einheit, wenngleich in Unterscheidung, von Philosophie und Theologie (symbiose dans une hétérogénéité irréductible, ebd. 168) gegenüber einer isolierten Philosophie.

Diese „Existenzphilosophie“ gründet damit notwendig darin, daß der scheinbar immanenteste Akt des Denkens bereits über sich hinaus weist. Blondel erneuert das augustinische Über-hinaus der Wahrheit im Denken: „dans tout acte une inévitable transcendance“ (Archambault 61). Es ist eine Transzendenz, die auf der einen Seite so tief in die Immanenz des Aktes hineinragt, daß sie diese Immanenz geradezu erst begründet: „la

⁹ Paris 1930.

¹⁰ Archambault, *Vers un intégralisme intégral. L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris 1928 (Cahiers de la Nouvelle Journée, 12). Maurice Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932 (Cahiers de la Nouvelle Journée, 20). Eine wichtige Ergänzung ist „L'itinéraire philosophique de M. Maurice Blondel“ (in den Éditions Spes).

notion même de l'immanence ne se réalise dans notre conscience que par la présence effective de la notion du transcendant" (ebd. 67). Auf der andern Seite ist es aber ein Transzendentes, das allem Griff der Immanenz wesenhaft entzogen ist: „le sens de l'immanence peut et doit nous conduire jusqu'à l'aveu d'un transcendant dont nous ne pouvons ni nous passer ni nous emparer comme s'il ne dépendait que de nous" (Problème 16). Dieses In-über zwischen Mensch-Denken und Gott-Wahrheit hat dann seinen Höhepunkt in der Art, wie der übernatürlichen Schau Gottes zwar eine „Sehnsucht in der Natur“ (desiderium naturale) entspricht (ebd. 122, 160, 170), aber nicht nur so, daß sie von der Natur aus weder erreichbar noch forderbar ist (ebd. 24 f. 37 48 f), sondern so, daß auch ein „Berufensein“ zu ihr nur durch die Offenbarung erkannt werden kann (la vocation surnaturelle, toujours gratuite et rationnellement imprévisible et inexigible, quoique théoriquement concevable et souhaitable, ne saurait être connue comme réelle que par une révélation (ebd. 165 f. Anm. 1). Blondel erachtet sich damit als genuinen Erneuerer des „dynamisme“ des dritten Buches der Summa contra Gentiles Thomas von Aquins: eine in sich selbst gesättigte Vernunft und Natur zur radikalen Unruhe aufgebrochen (élimination radicale du rationalisme clos et saturé, du naturalisme étale et satisfait, de la philosophie séparée et stabilisée en elle-même, ebd. 147), — zum vollen Entweder-Oder zwischen der (erbsündigen) Göttlichkeit des Wissens durch Begier und der (in der Erlösung zukommenden) Göttlichkeit durch Teilnahme an Gott: „être dieu sans Dieu et contre Dieu, — être dieu par Dieu et avec Dieu“ (Archambault 25).

Die gefährliche Versuchung dieser Philosophie ist ihr Ausgangspunkt im „Innern“. Denn die Erlösung geschieht als Fleischwerdung des Geisteswortes, also in einer unleugbaren Spitze gerade gegen einen Spiritualismus. Es ist darum für Blondel entscheidend, daß seine Formeln immer mehr die Form einer „konkreten Dialektik“ annehmen (wie Archambault mit einem glücklichen Wort seinen Lehrer und Freund gegen Hegel abgrenzt). Das will sagen: das Letzte wird jeweils das Geheimnis der Mitte zwischen unmöglichen Extremen. Für das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur gilt: „Nous oscillons entre deux extrêmes, sans pouvoir nous fixer au juste point“ (Problème 25). Philosophie und Theologie stehen darum in ähnlicher Weise zueinander, wie es das Lieblingsmotto Blondels bezeichnet: non libera nisi adiutrix philosophia; non adiutrix nisi libera (ebd. 157). Die Formel des hl. Bernhard für das Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit ist für Blondel die Formel: „verbunden, nicht vereinzelt; zugleich, nicht nacheinander... Das Ganze durch die eine, das Ganze durch die andere; aber wie das Ganze in der einen [der Freiheit], so das Ganze aus der andern [der Gnade]“ („non partim... partim, ... sed totum singula opere individuo...; ut mixtim, non singillatim; simul, non vicissim... Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa.“ Tract. de gratia et libero arbitrio 14; 47) (Problème 168 Anm. 1).

Aber da es in der Richtung der Immanenz zur jeweils immer höheren Transzendenz in Gottes Höhen und Tiefen geht, so ist das letzte Wort

dieser „konkreten Dialektik“ unmöglich ein „rationaler Ausgleich“. Blondels Erneuerung Augustins und Thomas von Aquins muß in das münden, was für beide das Letzte ist: der „verborgene Gott“ des „Suchens um zu finden“ und der „unermessliche Gott“ des „Findens um zu suchen“ (Augustinus, Tract. in Joh. 63, 1), — die „Nacht“ des „unbekannten Gottes“ (Thomas, In Boeth. de Trin. q. 1, a. 2 ad 1). Die „Existenzphilosophie“ hat zu ihrem eigentlichsten Formprinzip die „dunkle Nacht“: „nuit obscure“ (Archambault 211).

Hier wird zum Letzten deutlich, wie ein echtes „Sein im Scheitern“ am „Sein im Aufgang“ hängt. „Aufgehen“ kann heißen „hinaufgehen“, und bezeichnet dann den positiven Weg des transzendierenden Denkens. Aber es sagt ebenso „Sichkundertun“ und legt hierin die innere Bedingung dieses Hinaufgehens offen: das immer stärkere Aufgehen Gottes als des „jeweils über alles Größeren“. Auf diese Weise wird dann „Scheitern“ „Landen“: „landendes Scheitern“, im Unterschied zu einem dämonischen Kult des „Scheiterns an sich“. Wie es ein altes Martyrologium von dem Dominikanergeneral Jordan von Sachsen sagt, der in einem Schiffbruch umkam: durch seinen Schiffbruch landete er (ins ewige Gestade). „Aufgehen“ heißt dann gewiß „untersinken“: das Brechen der Schiffswände von Welt und Ich und das Sinken in die Tiefe des unergründlichen Gottes. Aber eben hierin vollzieht es sich in einem doppelten Sinne als „sich auf-tun“: als Sich-auftun des „selig schiffbrüchigen“ Menschen zu Gott und als beseligendes Sich-auftun Gottes zum Menschen. So ist Scheitern Aufgang: Schiffbruch als Landung.

Wissenschaft vom Leben und Lebensweisheit

Von Karl Frank S. J.

I.

1. In einem früheren Aufsatz dieser Zeitschrift (September 1931) wurde darauf hingewiesen, daß in dem von Hans Driesch herausgegebenen Buch „Das Problem des Lebens“ auch das ethische Sollen und die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens als ein Teilgebiet in die Biologie einbezogen wird, vielleicht zum ersten Mal in einem rein wissenschaftlichen biologischen Werk. Doch wird dabei mehr auf den Inhalt dieser Begriffe und deren Wirklichkeitswert eingegangen als auf die praktischen Auswirkungen im persönlichen Leben. Auch daß diese sittlich-religiösen Fragen die letzten und wichtigsten seien, die im Grund allen Erörterungen über das Wesen des Lebens zu Grunde liegen, wurde dort ausgesprochen. Heute wollen wir uns mit diesen letzten Fragen abermals beschäftigen, aber von einem andern Gesichtspunkt aus. Es liegt uns eine Reihe von Schriften vor, in denen es sich zeigt, daß schon die Methode, mit der man die Erforschung dieses Gebietes der Biologie durchführt, ferner allgemeine, nicht dem Fachgebiet der Biologie entnommene Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art, ja selbst die persönliche Einstellung oder Mentalität von vornherein das Ergebnis beeinflussen. Sind