

Katholische Metaphysik

Von Erich Przywara S. J.

Unter „Metaphysik“ versteht man im allgemeinsten Sinn (nach Hugo Dinglers gutem Wort) die „Wissenschaft vom Letzten“. Indem es „Wissenschaft“ heißt, wird der Gegenstand von Metaphysik nicht einer irrationalen Stellungnahme (einem „Wertglauben“, wie man heute modisch sagt), sondern einem richtigen Wissen zugewiesen, und nicht einem „letzten Postulat“ dieses Wissens, sondern der Begründung eines begründeten Wissens. Metaphysik ist die letzte Folgerichtigkeit der Wissenschaft: nach ihrem Akt wie ihrem Gegenstand. — Indem die verschiedenen Wissenschaften sich ihre Gegenstände auswählen, wählen sie sie aus einer „Welt der Gegenstände“ aus, in deren Beziehungsweben sie ihren bestimmten Ort haben. Keiner dieser Gegenstände ist also hinreichend bestimmt, ehe er nicht in diesem Beziehungsweben bestimmt ist. „Welt der Gegenstände“ aber bezeichnet nicht nur eine neutrale „Gesamtheit“, sondern ebenso sehr deren Bewegtheit und darum Ursprung, Richtung und Ziel. So münden die Wissenschaften innerlich folgerichtig, ihrem Gegenstand nach, in eine wahre Metaphysik. — Das gleiche ist der Fall in Bezug auf ihren Akt. Wissenschaft ist methodisches Erforschen der Wahrheit. In einem ersten, gleichsam direkten oder naiven Stadium gibt sich dieses Erforschen als unmittelbares Auslangen nach den Gegenständen selber. Aber dann setzt notwendig das zweite Stadium ein: die kritisch-reflexive Prüfung der Methode. Kritisch-reflexive Prüfung der Methode heißt aber: Theorie über das Wesen von Wahrheit, Erkenntnis, Erkenntnisweg. Es ergeht die Frage nach dem „Letzten“ der Erkenntnisordnung, — wie eben nach dem „Letzten“ der Seinsordnung. — Und dann ist der folgerichtige Abschluß, daß das innere Verhältnis beider Metaphysiken untersucht wird: die Beziehung zwischen dem Letzten der Seinsordnung und dem Letzten der Erkenntnisordnung: „Sein“ und „Wahrheit“.

So sehr ist das folgerichtig, daß im Grunde der echte kritische Charakter der Wissenschaft daran hängt. Denn keine Wissenschaft kann umhin, ihren Gegenstand in einer bestimmten „Welt“ zu sehen und zu sichten. Und keine Wissenschaft kann umhin, in ihrer praktisch geübten Methode einer bestimmten Theorie über Wahrheit und Erkenntnis tatsächlich zu folgen. Metaphysik des „Seins“ und Metaphysik der „Wahrheit“ (für sich und im letzten Verhältnis zueinander) sind also von hier aus nichts anderes als die letzte kritische Besinnung der Wissenschaft über das, was sie faktisch und ungeprüft beständig tut. Damit zeichnet sich im Wesen von Wissenschaft nicht nur die unausweichliche Notwendigkeit von Metaphysik ab, sondern auch der Umriss ihres Bildes: als Erforschung des letzten Verhältnisses zwischen dem Letzten des Seins und dem Letzten der Wahrheit: Meta-Ontik und Meta-Noetik als spannungshafte Einheit.

Aber das Wörtlein „(Wissenschaft) vom Letzten“ gibt der Metaphysik eine bestimmte Färbung, — und diese Färbung ist es, die immer

wieder dazu führte und führt, Metaphysik nicht nur der Wissenschaft gegenüberzustellen, sondern sie geradezu als ein „Jenseits der Wissenschaft“ zu bezeichnen. Wie kann das Letzte der gegenständlichen Welt anders gefaßt werden als in der Lebendigkeit ihres Nebeneinander und Nacheinander und — Gegeneinander? Muß ich nicht auch das Letzte im Bilde der Gegenstände dieser Welt sehen, — und wird dann dieses Letzte etwas anderes als Form der Absolutsetzung eines Gegenstandes vor dem andern, einer Weltseite vor der andern? Ist das Letzte dann nicht zuletzt im besten Fall — das „Pluriversum“ der Welt als „Mythos“? Und geschieht nicht dasselbe auch in Bezug auf das Letzte der Erkenntnisordnung? Ist die Wahrheit, die der Mathematiker meint, nicht eine andere als die des Naturwissenschaftlers, und wieder eine andere als die des Historikers, und wieder eine andere als die des Psychologen usf.? Gewiß kann und darf und muß man gegen diese Fragen einwenden, daß sie das eigentlich „Letzte“ verfehlen. Denn sie fassen es immer noch als eine „Unterstreichung“, sei es des einen vor dem andern, sei es ihrer Gesamtheit. Das Letzte ist aber doch offenbar nicht das Letzte, wenn es nicht etwas „ganz anderes“ ist als alle s Vor-Letzte.

Indes: wie kann ich dieses „Ganz-andere“ dann anders fassen, wenn nicht, indem ich nicht nur „jenseits der Dinge“ trete, sondern auch noch in mir selbst „jenseits meines Erkennens“? Mit dieser Frage wird einmal klar, wie das alte Problem zwischen *theologia positiva* und *negativa* in der Wurzel von Metaphysik gründet: wir können nach dem Letzten nur fragen von dem uns Gegebenen aus (also in der Richtung einer *theologia positiva*), aber müssen es ebenso in Getrenntheit gegen das Gegebene (also in der Richtung einer *theologia negativa*). Dann aber öffnet sich ein letztes Entweder-Oder für die Grundrichtung solcher Metaphysik. Die „Getrenntheit gegen das Gegebene“ (die offenbar das entscheidende Form-Element ist) läßt eine doppelte Fassung zu. Einmal wäre sie denkbar in der Weise eines „Sich-hinein-stellens in das Entspringen des Gegebenen“, also zuletzt in das Nichts, womit jegliches Sein und Erkennen in dieser Welt anhebt. Dieses Sich-hinein-stellen würde dann folgerichtig zu einem Mitvollziehen des Werdens. Es wäre Metaphysik, wie sie von Bergson her in Heidegger sich zugespitzt hat: schöpferischer Mitvollzug vom Nichts her, — und damit „magische Metaphysik“. Die andere Möglichkeit wäre wohl auch ein „Sich-hinein-stellen ins Nichts“, aber in der Weise eines restlosen „Sich-überlassens in das schöpferische Prinzip des Gegebenen“: wie das „Nichts“ in den „Händen des Schöpfers“. Es wäre Mitvollzug der Art, wie alles Sein von göttlichen Ist und alles Erkennen von der göttlichen Wahrheit her immer neu restlos (und darum „aus dem Nichts“) entspringt. Es wäre Metaphysik, wie aller Neuplatonismus sie erträumte und augustinisches Denken sie erfüllt: empfangender Mitvollzug von Gott her, — und damit „mystische Metaphysik“.

Das allgemeinste Problem der Metaphysik liegt demnach inhaltlich in dem Verhältnis zwischen Meta-Ontik und Meta-Noetik (Metaphysik des Seins und der Wahrheit), — methodisch aber in dem Verhältnis zwischen rationaler Metaphysik (wie sie die letzte Folgerichtigkeit der Wissenschaft

ist) und dem Entweder-Oder zwischen magischer und mystischer Metaphysik (wie sie dem „Jenseits von Wissenschaft“ entspricht).

Spricht man nun von „Katholischer Metaphysik“, so kann das Wortlein „katholisch“ offenbar nur dann einen sachlichen Sinn haben, wenn das Katholische eine Antwort auf das eben umrissene Problem der Metaphysik besagt.

Das inhaltliche Problem einer Metaphysik liegt zwischen dem Letzten des Seins und dem Letzten des Erkennens. Es ist damit der alte Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus: Realismus, der im Letzten des Seins auch das Letzte des Erkennens sieht, — Idealismus, der im Letzten des Erkennens auch das Letzte des Seins erblickt; Realismus, der darum vom Innen ins Außen der „Welt“ zielt, um durch das äußere Universum hindurch das „eigentliche Letzte“ zu ergründen, — Idealismus, der alles Außen ins Innen des „reinen Geistes“ rückführt, um in der innern Universalität des „eigentlich Letzten“ inne zu werden. — Das Katholische scheint in diesem Zwiespalt zunächst auf Seite des Realismus zu stehen. Denn Erbsünde war der Hochmut, der irdischen Begrenzung überdrüssig, nach der reinen Geistigkeit Gottes zu greifen, aber — im animalisch-realistischen „Griff nach dem Apfel“. Dieser Grotteske des Hochmuts begegnet das Katholische mit der ganzen Schärfe der Menschwerdung: Logos, der Fleisch wird, — Fleisch des Menschensohnes wie andere Menschen auch, Fleisch der Allzumenschlichkeit der Kirche, Fleisch des „Ärgernisses“ des Sakramentes von Leib und Blut. Das Katholische heißt von hier aus: immer neues und einschneidenderes Opfer aller „geistigen Innerlichkeit“ in den Realismus der Welt hinein. Andererseits aber liegt gerade in der Ordnung der Menschwerdung das neue Hineingenommenwerden in die „Tiefen der Gottheit“: Glied des menschengewordenen Sohnes werden, um in ihm Kind des Vaters zu sein und erfüllt vom Heiligen Geist. Wie in den Tiefen des innergöttlichen Lebens der Wieder-Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist sich vollzieht, so ist die Heilsordnung der Menschwerdung der Wieder-Eingang der „Kinder Gottes“ und darum im Heiligen Geist: das Christo-logische mündet im Pneumatologischen ins Theo-logische. Von hier aus heißt die Weise des Katholischen, wie Augustinus sie formuliert: immer tiefer durch Christus-Mensch hinein in Christus-Gott, immer tiefer durch das „Wort, das Fleisch ward“, in das „Wort, das bei Gott ist“. Der Realismus dieser Welt ist nur „Übergang“ und „Gleichnis“, das aufgelöst werden soll in die geistige Idealität jener Welt. Gott ist „Geist und Wahrheit“, und im „Geist und in der Wahrheit“ soll man ihn anbeten (Joh. 4, 32 f.). Das Katholische in seiner vollen Gestalt bejaht also beide Seiten des inhaltlichen Problems der Metaphysik und ordnet sie so zueinander, daß in einem gewissen Sinn der idealistischen das letzte Wort bleibt, — wie es auch diesem inhaltlichen Problem entspricht. Denn Metaphysik zielt nicht darauf, das Erkennen in ein erkenntnis-loses Sein untergehen zu lassen, sondern umgekehrt das Sein in seinem Sinn aufleuchten zu sehen. Ihr Sinnziel ist also Aufhüllung des Geistigen als Tiefe des Seins. Das Katholische sagt dazu

Ja, aber begründet es von einer Tiefe her, die bloßem menschlichen Mühen nicht zugänglich wäre.

Ebenso ist es mit dem methodischen Problem der Metaphysik: ihrem streng rationalen Charakter, der doch aber zu seinem geheimnisvollen Abgrund das Entweder-Oder zwischen Magisch und Mystisch hat. In diesem Gegensatz zwischen Rational und Magisch-Mystisch kann man das Entsprechende zu dem inhaltlichen Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus erblicken. Aller Realismus in der Metaphysik wird die „Exaktheit“ und „Nüchternheit“ „wissenschaftlicher Methode“ betonen und insbesondere das naturwissenschaftliche „Zahl, Maß und Gewicht“ zur Richtschnur nehmen. Umgekehrt wird der Stil alles Idealismus' nicht wenig dem von „Prophetie“ und „Erleuchtung“ ähnlich sein, wie das Beispiel Platons, Plotins, Fichtes, Schellings zeigt. — Die katholische Betonung wahrer Menschwerdung Gottes gibt gewiß zunächst der Nüchternheit einer rationalen Metaphysik eine tiefe Begründung: Gott verbirgt das Wunder seiner „Außergewöhnlichkeit“ in die schier lückenlose „Gewöhnlichkeit“ des „Zimmermannssohnes“ und der „institutionellen Kirche“ und in die Farbe „alltäglichen Gehorsams“, den katholische Frömmigkeit mit Vorliebe an sich trägt. Aber andererseits ist doch eben diese „Gewöhnlichkeit“ das „Ärgernis“ und die „Torheit“ und die „Selbst-Entleerung“ Gottes, und dies als Antwort auf den Versuch der Erbsünde, der Majestät und Weisheit und Fülle Gottes sich zu bemächtigen, und diese Antwort als Ruf, das „Ärgernis“ und die „Torheit“ und die „Selbst-Entleerung“ mitzuvollziehen, „Christo mitgekreuzigt“. Das abgründige Entweder-Oder zwischen Magie und Mystik in der Tiefe von Metaphysik wird also von diesem tiefer Katholischen her noch vertieft: als „Sich-hinein-stellen ins Nichts“ der Dämonie der Hölle, um deren Überwindung es im Geheimnis des Kreuzes geht. Die „Gewöhnlichkeit“ wird von hier aus immer neu aufgehoben, wenn sie behagliche Harmlosigkeit zu werden droht. Aber ebenso wird die erschreckende „Ungewöhnlichkeit“ immer neu verschleiert in die Demut der Gewöhnlichkeit, weil gerade so echte Mystik gegen schillernde Magie sich abhebt.

„Katholische Metaphysik“ ist darum, einmal, so wenig eine fremdgesetzliche Benutzung von Metaphysik für eine Apologetik des Katholischen, daß vielmehr, umgekehrt, die Echtheit und Eigenständigkeit von Metaphysik erst vom Katholischen her sich begründet. Denn die innere Dynamik zwischen Realismus und Idealismus, Rational und Magisch-Mystisch, die für das Wesen von Metaphysik entscheidend ist, erhält gerade vom Katholischen her, wie wir sahen, ihren freien, ja verstärkten Lauf. Ist das aber der Fall, dann wird eine solche Metaphysik auch nicht anders können, als in ihrem Fortgang zu diesem Katholischen sich immer mehr bekennen. Metaphysik setzt wesentlich im rein Philosophischen ein, aber sie kann nicht anders, denn ins Theologische münden, und allein ins Katholisch-Theologische, weil nur dieses ihrer innern Form-Gestalt entspricht. Es heißt „katholische Metaphysik“, weil nur katholische Metaphysik „Metaphysik“ überhaupt ist.

Aber für diese katholische Metaphysik wird dann auch gelten müssen,

was Julius Langbehn, der Rembrandtdeutsche, in seinem „Geist des Ganzen“ mit der Unterscheidung zwischen Katholizismus und Katholikentum meint, und was Augustinus noch schärfer ausdrückt in seinem Wort: „quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris“, „wie viele, die nicht zu uns gehören, sind noch wie innen, und wie viele, die zu uns gehören, noch wie außen“ (in Ps. 106, 14). Man wird sich darum nicht wundern müssen, wenn echte schöpferische Metaphysik von „heimlichen Katholiken“ uns geschenkt wird, während die Metaphysik „offener Katholiken“ nur zu oft im Geleise handwerklicher Tradition läuft.

Die Art, wie gerade die repräsentierenden katholischen Denker der Vergangenheit mit Vorliebe vorangingen, erhält dann eine besondere Beleuchtung. Augustinus ist ohne Plotin, Thomas ohne Aristoteles und seine jüdischen und arabischen Kommentatoren nicht zu denken. Fällt das unter „handwerkliches Tradieren“? Nein. Denn es ist bei beiden einerseits eine wahrhaft schöpferische Bewältigung, andererseits die unbeirrbar Ehrfurcht vor den „unerforschlichen Wegen“ der Wahrheit Gottes, die nach dem Römerbriefwort gerade die Ungläubigen ruft. Zur katholischen Gottes-Unmittelbarkeit (in der „einwohnenden Gnade“) wird der Impuls unbekümmerten Schaffens gehören, aber eben diese Gottes-Unmittelbarkeit erzieht zur katholischen Demut, die der Wahrheit sich beugt, auf welchen Wegen und durch welchen Mund sie immer sich kundtut.

Die große katholische Leistung der Gegenwart unter diesem Bezug ist Josef Maréchal's „Point de départ de la métaphysique“¹. Der fünfte Band des Werkes ist der Höhepunkt: die Problematik Thomas von Aquins in die Sprache Kants übertragen, und die Problematik Kants in die Sprache Thomas von Aquins. Zum ersten Mal ist damit zugleich die innerliche Auseinandersetzung mit der Philosophie der Neuzeit und die Verlebendigung der scholastischen Tradition in heutige Fragestellung vollzogen. Die deutschen Arbeiten Peter Wusts, Romano Guardinis, Siegfried Behns, Martin Honeckers lassen sich von demselben Geist leiten, nur daß sie stärker in die Gegenwart gebunden sind: Wust von Troeltsch her beeinflußt, Guardini von Simmel her, Behn und Honecker von der Phänomenologie her. Das Gegenstück hierzu ist die Art, wie auch Kreise der alten Neuscholastik ins Lebendige des philosophischen Schaffens hineinzusteigen beginnen: so etwa Geysler mit seinen Untersuchungen über das Kausalprinzip, Fuetscher mit seiner Arbeit über die Prinzipien usw. Das Zentrale und Einschneidende der Leistung Maréchal's ist mit all dem freilich nicht erreicht.

Am meisten von seinem Geist getragen erscheinen noch die jüngsten Werke Gottlieb Söhngens und Edith Steins. — Gerade Gottlieb Söhngens reiche Untersuchungen über die Ordnung zwischen Sein und Wahrheit sind², wiewohl eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Maré-

¹ Vgl. die Darlegungen des Verfassers in „Kant heute“ (München 1930) 39—75.

² Gottlieb Söhngen, Sein und Gegenstand (Veröff. der Albertus-Magnus-Akademie II 4). (XIX u. 335 S.) Münster 1930, Aschendorff. M 17.80.

chal fehlt, ohne ihn überhaupt nicht zu denken. Das gilt für ihr Inhaltliches: die tiefere Begründung eines Realismus in einem Idealismus. Maréchals Arbeit ist der Nachweis, daß der Tiefengrund des Aquinaten ein „metaphysischer Transzendentalismus“ sei. Das gleiche ist die Grundthese Söhngens: nicht nur erfordert „der realistische Satz den idealistischen Gegensatz“ (10), nicht nur ist „der erkenntnistheoretisch gemäßigte Realismus ... metaphysisch geschaut ein gemäßigter Idealismus“ (182), sondern „am transszendentalen Intelligibilitätscharakter des Seienden hängt ... das Schicksal spekulativer Metaphysik und Theologie“ (15), und darum wird „der Kantische Apriorismus ... nicht durch einen Empirismus, sondern durch einen andern Apriorismus überwunden, und zwar durch einen radikaleren, d. h. metaphysisch wurzelechteren“ (225). Dieser „radikalere Apriorismus“ scheint gewiß an nicht wenigen Stellen, in offener Beeinflussung durch Scheler, Wust und Heidegger, sein Zentrum in einer „spekulativen Anthropologie“ (17) zu haben, aber allesbeherrschend wird doch für Söhngen das Zentrale der analogia entis. So sehr — weiter — hierin offenbar die Schriften des Verfassers dieser Zeilen auf Söhngen eingewirkt haben, so ist doch auch hier gerade der Einfluß Maréchals übermächtig. Denn Söhngen gibt der analogia entis nicht nur eine betont positive Wendung in die Richtung der Lehre von den Seinsstufen: „Aufbau des Seinskosmos in verhältnisgleichen Wesensstufen“ (97). „Die analogia entis ist der Ausdruck dafür, daß trotz aller noch so weiten Geschiedenheit der Seinsordnungen die Kontinuität des Seinsbegriffes an keiner Stelle abreißt“ (98). Sondern er folgt auch darin Maréchal, daß Transszendentalität und Analogie ihm das Gleiche sind: der „Sprung von der bloß endlichen in die unendliche Ordnung ist nur möglich am Stabe der Transszendentalität oder Analogie unseres Seinsbegriffes und des darin beschlossenen Ursachengesetzes, welche Transszendentalität aufzuweisen das Geschäft ontologischer Wesensforschung ist“ (91). Ebenso wie bei Maréchal ist dann endlich diese Ontologie des Transszendentalen (und hierin der ontologische Gottesbeweis) den Gottesbeweisen aus der Realität der Welt vorgelagert (ebd.).

Es ist daher nicht zu verwundern, daß ebenso das Methodische bei Söhngen der Methode Maréchals entscheidend verpflichtet ist: der „transposition“. Söhngen sucht durch das ganze Buch moderne Positionen, insbesondere die Nikolai Hartmanns, in die Sprache der Scholastik zu übertragen, und umgekehrt die Sprache der Scholastik in die heutige Problematik zu verlebendigen. — Hierin ist ihm aber wohl Edith Stein in ihrer Übertragung der „Quaestio disputata de Veritate“ Thomas von Aquins, von der nun der zweite Band³ erschienen ist, überlegen. Edith Stein hat einen wahrhaft neulebendigen Thomas geschaffen, der doch in derselben ruhigen Sachlichkeit spricht wie der des Urtextes. Dann aber bildet die Gesamtheit ihrer Nachworte zu den einzelnen Quaestionen wirklich den ersten Aufriß des „Organon des menschlichen Geistes“ (II 69),

³ Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, in deutscher Übertragung von Edith Stein, II. (XII u. 512 S.) Breslau 1932, Otto Borgmeyer. M 24.— Vgl. diese Zeitschrift 121 (1930/31 II) 385 f.

wie es in der Verflochtenheit des Werkes sich darlegt, und dies so, daß ohne viele Worte das Aug' in Aug' zur heutigen Problematik aufspringt. Was Söhngen als Programm versucht, ist hier selbstverständliche Wirklichkeit.

Die Richtung in einen neuen kritischen Apriorismus zeigt sich noch in drei andern Werken, die hier zusammengehören: Bernhard Rosenmöllers „Religionsphilosophie“, Ludwig Agatsons „Daseinsproblem“ und Schwester Thoma Angelicas „Seinsrhythmik“. — Rosenmöller⁴ zielt seinem Programm nach auf eine Erneuerung der früh-scholastischen Illuminationslehre: „die von Platon beeinflusste philosophische Überlieferung, die seit dem Anfang christlicher Spekulation im Abendlande unbestritten herrschte, bis sie in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ohne durchschlagende Gründe angegriffen und erschüttert wurde“ (IV). Aber Rosenmöller will diese Lehre von einem unmittelbaren Einleuchten Gottes in die Erkenntnis nicht auf alles Erkennen ausgedehnt wissen, wie es wesenhafter Lehrpunkt für die alte Illuminationstheorie ist (120), sondern allein auf die Erkenntnis Gottes: „nur der Unbedingte erkennt Unbedingtes. Meint Bedingtes wahrhaft das Unbedingte, so doch nicht aus eigener Kraft, sondern nur ... dadurch, daß der Unbedingte sich unmittelbar dem Bedingten erschließt“ (115). Das geschieht in den sog. „personalen“ Verhaltensweisen des Menschen: metaphysisches, ästhetisches, ethisches Denken, Liebe zwischen Mensch und Mensch. In diesen personalen Verhaltensweisen gibt sich Gott einschlußweise kund, so sehr, daß dies gerade den personalen Charakter dieser Verhaltensweisen grundlegt: der Mensch „kann die implizite Anerkennung der Existenz des Unbedingten nicht aufheben, ohne die personal-geistige Aktualität selbst zu zerstören“ (125). Der Weg zu einer vollen Gotteserkenntnis ist dann „der einer schlichten Explizierung des implicite schon Anerkannten“ (129). Damit ist klar, wie auch Rosenmöller eine bestimmte „transposition“ übt. Denn Innewerden Gottes in einem „eigentümlich existentialen Denken“ (25), „unmittelbare Berührung“ (116) mit dem „Unbedingten“, insofern in der Tiefe unseres Personalen ein „transzendenter Faktor“ (79) wirksam ist, diese „metaphysische Immanenzlehre“ (116) ist Blut vom Blute Blondels. Der Weg einer Explizierung des Impliziten aber ist Geist vom Geiste Newmans. Rosenmöllers Weg ist mithin: „transposition“ zwischen Bonaventura einerseits, und Blondel und Newman anderseits.

In stärkerer Eigenständigkeit zeigen sich die Wege Agatsons und Schwester Thoma Angelicas. Agatson⁵ — in einer eigentümlich schwer zugänglichen Sprache, aber mit erstaunlich spekulativer Kraft — versucht eine Metaphysik, die grundsätzlich mit der Lehre von Gott als dem „primären Sein“ beginnt. Dieser Apriorismus gründet einmal im Apriorismus der Idee des Unbedingten überhaupt: „eine real allumfassende (in keiner

⁴ Bernhard Rosenmöller, Religionsphilosophie. (VIII u. 168 S.) Münster 1932, Aschendorff. M 8,90.

⁵ Ludwig Agatson, Das Daseinsproblem. Das primäre Sein. (179 S.) Freiburg 1932, Herder. M 4,50.

Weise kontingente) primäre Vorliegenheit ... ist eine schon ganz von selbst einleuchtende aprioristische Notwendigkeit“ (12). Dann aber tritt „die Methode des unzureichenden Grundes“ (15) hinzu, d. h. die allgemeine Einsicht, daß die Welt dieser Idee des Unbedingten nicht genügt. Dieses Nicht-genügen wird nun zu einer Art „negativen Transparentes“, durch das hindurch die Grundzüge des göttlichen Seins sichtbar werden: Gott als Ichakt (Persönlichkeit), der doch Ichakt (Wesenheitsfülle) ist, und hierin eine solche „absolute Fülle“, die als innere „Relationiertheit“ (in den drei Personen) sich kundtut. — In dieser kühnen Erneuerung der Lehre von der imago trinitatis hat Agatson Schwester Thoma Angelica zur Gefährtin. Aber das Werk der Ordensfrau (das wir früher unter seinem besondern Thema gewürdigt haben)⁶ hat gegenüber Agatson einen zweifachen Vorteil. Gewiß ist seine Richtung insofern apriorisch, als sie eine „Metaphysik der Geschlechter“ aus einer Ontologie des Dasein-Sosein-Problems entwickelt. Aber die programmatische Forderung Söhnngens, bei aller „transzendentalen Wesensforschung“ (13) doch „von der existenter Ordnung der physischen Einzeldinge“ auszugehen (91), ist hier meisterlich erfüllt, indem durch die Konkretheit aller Seinsstufen hindurch Spannweite und Spannungstönung zwischen Dasein und Sosein erscheint. Diese realistisch-kritische Richtung wirkt sich dann auch — zweitens — in das krönende Problem aus: die imago trinitatis. Der Ordensfrau gelingt hier eine wahrhaft glänzende „transposition“: die augustinische Problematik wird in sorgfältiger Analyse in die Ebene der heutigen anthropologischen Fragestellung übertragen, und ebenso die heutige Fragestellung in die Sprache Augustins rückgeführt. — So ist es nicht wenig bezeichnend, daß es Werke zweier deutscher Frauen sind, Edith Steins und Schwester Thoma Angelicas, in denen die große Leistung Maréchal's ein Gegenstück erhielt.

Unsere eigene „Analogia entis“ geht mit ihrem ersten Band⁷ unmittelbar auf das Problem der Metaphysik, wie wir es eingangs zu entwickeln suchten. Sie ist darum mit dem Werk Edith Steins einig in Bezug auf eine streng sachliche Verlebendigung der Tradition. Mit dem Werke Schwester Thoma Angelicas aber verbindet sie die Betonung des „Rhythmus“. Gegenüber Maréchal (und darum auch Söhnngen, Rosenmöller und Agatson) ist sie gekennzeichnet durch das grundsätzliche Festhalten an der Formel der „analogia entis“, wie das vierte Laterankonzil sie geprägt hat: nicht eine „größere Ähnlichkeit trotz noch so großer Unähnlichkeit“, sondern „in noch so großer Ähnlichkeit die größere Unähnlichkeit“. Denn es geht um das immer größere Verschwinden in den immer größeren Gott: „Nichts vor dem Schöpfer aus dem Nichts“ (154).

⁶ Sr. Thoma Angelica vom armen Kinde Jesus, Seinsrhythmik, Freiburg 1932, Herder. M 7.60. — Vgl. diese Zeitschrift 123 (1931/32 II) 268 ff.

⁷ Erich Przywara S. J., Analogia entis, Metaphysik, I. Prinzip. (XVI u. 154 S.) München 1932, Kösel & Pustet. M 6.20.