

Abmachungen erfließt einzig aus dem Willen der Kontrahenten ohne Dazwischentreten einer höheren Macht. Er gibt auch zu, daß zur internationalen Rechtspersönlichkeit zwar regelmäßig Staaten erforderlich sind, daß aber doch Ausnahmen zulässig bleiben.

Warum soll also der Heilige Stuhl keine Ausnahme sein? Anerkanntermaßen sind die Verträge zwischen ihm und den Staaten kein innerstaatliches Recht. Der Heilige Stuhl besitzt eine diplomatische Vertretung wie die Staaten als Glieder der Völkerrechtsgemeinschaft. Wenn Italien den Trattato politico im Völkerbundsbüro nicht registrieren ließ, dann konnte es dafür bestimmte Gründe haben. Methodisch scheint es gewagt, daraus sogleich zu folgern, es handle sich hier gar nicht um internationale Verträge im strengen Sinn. Fast macht die Einschränkung P. Schöns den Eindruck, als ob es mehr um einen bloßen Wortstreit ginge. Er hat doch im ersten Teil recht glücklich gezeigt, daß der Vatikanstaat als staatliches Gebilde mancherlei Sonder-eigentümlichkeiten hat, daß aber dadurch die Staatlichkeit im allgemeinen nicht in Frage gestellt wird. Er scheut sich nicht, die Città del Vaticano geradezu einen Patrimonialstaat zu nennen, der überdies neutralisiert sei. Läßt sich nun nicht in ähnlicher Weise sagen, auch beim Begriff des internationalen Rechtssubjekts dürfe man nicht im voraus ein Merkmal als notwendig bezeichnen, das zwar regelmäßig vorhanden ist, aber doch nicht unbedingt aus dem Wesen folgt? Für gewöhnlich sind die internationalen Rechtssubjekte Staatsgebilde. Aber in einem Sonderfall kann auch eine andere höchste Macht internationales Rechtssubjekt sein, vor allem dann, wenn sie die allgemein anerkannten Vorrechte der internationalen Rechtspersönlichkeit besitzt, wie dies beim Apostolischen Stuhl nicht bezweifelt werden kann.

Räumt man diese Folgerung ein, dann besteht kein Grund, den Trattato politico nicht unmittelbar als die Ursache und den Entstehungsgrund des Staates „Città del Vaticano“ gelten zu lassen. Am allerwenigsten widerspricht dem die Voraussetzung P. Schöns, der ja das Fortbestehen des alten Kirchenstaates nach 1870 in keiner Gestalt zugeben will. Allerdings gibt es mannigfache Ursachen für Entstehen und Vergehen eines Staa-

tes. Aber in unserem Falle ist zu fragen, welche Ursache denn namhaft gemacht werden kann, wenn weder der frühere Staat irgendwie fort dauerte, noch der Trattato politico die Entstehungsursache sein soll, weil er angeblich keine internationale Abmachung im eigentlichen Sinne ist. Hier scheint doch eine Lücke zu klaffen. Unseres Erachtens hindert nichts die Annahme, daß wenigstens für die konkrete Ausgestaltung, die Bestimmung der Grenzen und Zuständigkeiten des neuen Staates „Città del Vaticano“ der Trattato politico als formaler Rechtsgrund anzusehen ist.

Johann B. Schuster S. J.

### Dämonie des Geistes

Die Spitze und Krönung der Schöpfung ist der Geist. Aber eben diese Stellung zeigt seine abgründige Gefahr. Er ist als das Höchste der Schöpfung der Ort, darin sie sich rundet, und nicht nur der sachliche Ort, sondern auch der persönliche Akt, in dem diese Rundung schauend geformt und formend geschaut wird. Im formenden Blick des Geistes kommt das Sein dieser Rundung zum Bewußtsein, und dieses Bewußtwerden selber ist Gestaltung. So ist der Geist die „allumfassende Objektivität“, — aber eben hierin in beständiger Gefahr, mit dem All-Wissen Gottes sich zu verwechseln: die Dämonie des Rationalismus. — Andererseits liegt gerade in der Spontaneität des Geistes die Gabe, dem Rund-zu-sich der Schöpfung sich distanzieren gegenüberzustellen und hierin ein „Überhinaus“ zu gewinnen. Geist ist Freiheit, und ganz besonders die Kraft, die Grenzen der Schöpfung zu durchbrechen zum Schöpfer hin: der „transzendierende“ Geist. So wird er in besonderer Weise der „Geist, der weht, wo er will“, teilnehmend an der souveränen Freiheit Gottes, der über der Welt steht, ja teilnehmend an der besonderen Freiheit des „Heiligen Geistes“, der gerade das „freie Wehen“ ist, — aber eben hierin in der beständigen Gefahr, mit dieser Gottes-Freiheit sich zu verwechseln, hinein in das zuckend Unberechenbare des „schweifenden Geistes“: die Dämonie des Irrationalismus.

Es sind mit Vorzug Wenden der Menschheitsgeschichte, in der diese Dämonie des Geistes anschaulich wird. —



Die große Studie Ernst Benz' über Marius Victorinus<sup>1</sup> zielt an und für sich darauf, die augustinischen Grundmotive von Plotin her zu entwickeln (367 f.) und so Victorin als denjenigen zu erweisen, durch den das Plotinische ins Christliche eingeformt ward. Er möchte Victorin begreifen als denjenigen, in dem der „Judaismus“ der „opera“ durch den „Paulinismus“ der „sola fides“ überwunden wird (171 f.), nicht nur hinein in eine „reine Geistigkeit“ einer „scientia plena universitatis“ (182), die „durch einen erkenntnistheoretischen Skeptizismus“ „ausbalanciert“ ist (183), sondern vor allem hinein in einen „theozentrischen Dynamismus“ (157), in dem „der orientalische und der griechische Gottesgedanke ... in eine innere Spannung zueinander treten“ (67), in der Form, daß nicht nur die Spekulation „vom Nichtsein“ ausgeht (39), sondern auch Gott als „reine Potenz“ gefaßt wird, „bevor er Substanz ist“ (68). So ist „die ganze Seinssphäre ... hineingetaucht in ein doppeltes Nichtsein: das transzendente Nichtsein Gottes und das reine Nichts, ... zwischen zwei Abgründen schwebend“: „die Modernität der ontologischen Spekulation, die über die Scholastik zur Heideggerschen Metaphysik führt“ (39). Aber indem Benz diese Linien auszeichnet, wird nur unheimlich offenbar, wie in diesem kirchenfreien Idealismus (185 197) die Fülle der Offenbarung sich in die Formel der „Bewegung des Geistes“ verengt (266) und die Lebens-Konkretheit des Evangeliums zu philosophischen Thesen verdorrt. „Analogia entis“ heißt darum auch bezeichnenderweise für Benz das Begreifen des Geheimnisses Gottes im Bilde des Geistes (141 377 385), — nicht aber gerade das größere Übermächtigwerden durch den je größeren Gott. Victorins Gegensätzlichkeit zur „Kirchlichkeit der Menge“ macht ihn gerade nicht zum Ahn Augustins, der, je weiter weg er von der philosophierenden Erstzeit schritt, „Kind der Milch der Kirche“ ward. Gerade die Art, im Geheimnis der Trinität das Ein und All zu sehen, ist dann die Wasserscheide: Victorin, der erste „katholische Aufklärer“, für den

in der Trinität die Dialektik des Geistes sich begreift, rettungslos in sich selbst gefangen zu bleiben; — Augustin, der Kirchenlehrer, für den die Trinität die Quellmitte der ungeminderten Lebens-Unendlichkeit der Welt der Menschwerdung ist, den stolzen menschlichen Geist aus seiner Enge heraus in ihre Unendlichkeit zu erlösen.

Diese Gegensätzlichkeit zwischen Victorin und Augustin ist Symbol in die Geschichte hinein. Sie wird aber besonders anschaulich für unsere Zeit an drei Namen: Bolzano, Franz Brentano, Husserl. Die „Wende zum Objekt“, darin wir die heutige Zeit begreifen möchten, trägt gerade diese Namen an ihrer Stirn: also als solche, in denen die kantische Einengung ins Subjekt sich überwinde. Und doch zeigt sich gerade in ihnen ein neues, ja vielleicht grundsätzlicheres Verfallen in eben dies Subjekt. — Bolzano ist der große Philosoph der „Sätze an sich“ und „Wahrheiten an sich“ und des „unendlichen Reiches der Wahrheiten an sich“, also ein Denker, der den auf sich selbst zurückgebogenen Geist löst in die Freiheit, Wahrheit über sich zu verehren und so Unendlichkeit um sich zu atmen. Aber die sorgfältige Studie Eduard Winters über die Religionsphilosophie Bolzanos<sup>2</sup> macht erschreckend deutlich, wie diese Befreiung Schritt für Schritt zu einer unheimlichen, ja schließlich grotesken Knechtschaft wird. Das „unendliche Reich der Wahrheiten an sich“ geht nicht auf in die leuchtende Unendlichkeit der Gott-Wahrheit, sondern konstituiert sich zu einer „Autarkie der Wahrheiten an sich Gott gegenüber“ (29). Dann aber bleibt es folgerichtig nicht bei diesem Unterworfensein Gottes unter ein „Reich der Wahrheiten an sich“, sondern dieses Reich zeigt sich als Objektivierung des denkenden Menschen, und die Maße dieses denkenden Menschen werden zum Maß, das an Gott angelegt wird: „Einfluß auf Tugend und Glückseligkeit“ (44) ist das Kriterium der Offenbarung Gottes. Das Übernatürliche, d. h. also das einschneidendste Über-hinaus der Weisen

<sup>1</sup> Ernst Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart 1932.

<sup>2</sup> Eduard Winter, Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernhard Bolzanos (Breslauer Studien zur histor. Theologie 20). (183 S.) Breslau 1932, Müller u. Seifert. M 12.—



Gottes, tritt zurück vor der Sorge um den „menschlichen Fortschritt“ (101 f., 144 f. usw.). Und das Geschichtliche der Menschwerdung schwindet zu einer reinen „Einkleidung von transzendenten Begriffen und allgemeinen Vernunftwahrheiten“ (117). Im ganzen Gehaben Bolzanos aber, wie es aus seinen Briefen und Tagebüchern sich kundtut, spricht die „bedachte Vorsichtigkeit“ des um die „göttlichen Unberechenbarkeiten“ besorgten Denkers: die „Höhe und Weite und Länge und Tiefe“ zu einer bekömmlichen Normalität zu bescheiden.

Franz Brentano, über den Alfons Werner eine gut umfassende Studie schreibt<sup>3</sup>, führt zwar die Bolzano-Richtung der „Sätze an sich“ und „Wahrheiten an sich“ weiter zum Grundbegriff der „Intentionalität“ des Bewußtseins: daß Bewußtsein wesenhaft „Bewußtsein von etwas...“ ist. Doch dann bricht die ursprüngliche naturwissenschaftliche Orientierung seiner Philosophie durch, und die Intentionalität wird zur „Richtung auf“ das unmittelbar Reale, so daß das Reich der Wahrheiten an sich sich rück-auflöst in das rein Formale dieser „Richtung auf...“ (das unmittelbar Reale), und die Axiome nicht mehr positive Evidenzen sind, sondern „negative Urteile“ (131). „Er erkennt nur einen einheitlichen letzten Begriff, den des Realen, an, unter den alle Gegenstände unseres Denkens fallen“ (112). Seine Philosophie ist „ganz auf das Existierende gerichtet“ (169). Aber dieses Existierende ist dann doch unter einer doppelten Rücksicht nicht ein durch sich hindurch und über sich hinaus geöffnetes Werden-Sein, sondern geheime Absolutheit. Das „Existierende“ erschöpft sich so sehr in seiner innern „Ordnung“ und seinem innern „Fortschritt“, daß Gott selber zuletzt in die Grenzen dieser Welt eingeschlossen wird (169) und folgerichtig für Brentano Religion nichts anderes ist „als ein Surrogat für eine die Welt auf ihren letzten göttlichen Grund zurückführende und in den Zielen ihrer Ordnung verdeutlichende Philosophie“ (28). Und entspre-

chend zu dieser irdischen Geschlossenheit des Objektes ist dann auch der Akt dieser Philosophie die unbedingte Unfehlbarkeit der in sich selbst geschlossenen „Evidenz“ (143 ff.). Mit andern Worten: die Philosophie dieses zweiten Denkers der „Wende zum Objekt“ ward zu einem neuen Sich-in-sich-Verschließen des Geistes.

Der Höhepunkt dieses Schicksals ist Husserl<sup>4</sup>. In den Konferenzen, die die „Société Thomiste“ im September 1932 in Juvisy über Phänomenologie und Thomismus hielt, kommt packend zum Ausdruck, wie stark die unmittelbar echte Richtung Husserls auf einen neuen Objektivismus zielte: als allgemein geistige Umkehrung der von Descartes eingeschlagenen Richtung, wie Daniel Feuling und Alois Mager es darstellen; als Methode unbefangener Prüfung aller Grundbegriffe, die als solche ganz nah der echten Methode des Aquinaten liegt, wie Edith Stein und Koyré es in meisterhafter Knappheit darstellen und worauf im Grunde auch die Bemerkungen Söhngens zielen. Aber gerade so wird die Frage brennend: wie kommt der Meister der Phänomenologie dann dazu, in seinen „Méditations Cartésiennes“ so extrem alles in einer neuen „Egologie“ zu verankern, das heißt in einer Rückführung auf das in sich geschlossene „reine Subjekt“, wie sie stärker von niemand je durchgeführt ward. Koyré gibt die entscheidende Antwort: Husserl ist nicht Idealist in dem Sinne, daß er die Realität auf die Absolutheit einer in sich schwebenden Idealität zurückführte. Es bleibt damit bei ihm in der schwebenden Bewegung zwischen Realität und Idealität. Aber eben darum liegt in ihr tiefer das Suchen nach „einer absolut unbezweifelbaren Realität“ (*cherchant une réalité absolument indubitable* 73). Diese Realität ist für Husserl das Ich: „Husserl ne l'a trouvée que dans le moi, dans le phénomène donné au moi, dans l'appréhension de l'esprit par lui-même“ (ebd.). Eine Studie Friedrich Weidauers (aus der Driesch-Schule)<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Alfons Werner, Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos. (170 S.) Hildesheim 1931, Franz Borgmeyer. M 10.—

<sup>4</sup> La Phénoménologie (Journées d'études de la Société Thomiste I). (113 S.) Les éditions du Cerf, Juvisy 1933.

<sup>5</sup> Friedrich Weidauer, Kritik der Transzendental-Phänomenologie Husserls (Studien u. Bibliographien zur



über den Husserl dieser letzten Konsequenzen benutzt darum folgerichtig diesen Ausklang seiner Philosophie, um den Bankrott jeder theoretischen Philosophie zu erklären und all das wieder zu statuieren, wogegen die „Logischen Untersuchungen“ einst blitzenden Schwerföchten: Psychologismus, Pragmatismus und Naturalismus. Die radikale Reduktion des Geistes auf sich selbst ward zur Zerstörung der „Wende zum Objekt“.

Noch eindringlicher wird aber dieses Schauspiel durch sein Gegenbild: das Schicksal jener Geistigkeit, die nicht, wie Bolzano, Brentano, Husserl, auf ein „Reich der Wahrheiten an sich“ geht, sondern auf die freie Unendlichkeit des sich wandelnden Lebens. Dieses Gegenbild zeigt sich in dem Buche Ferdinand Weinhandls über die Metaphysik Goethes<sup>6</sup>. Goethes Metaphysik ist für Weinhandl, im scharfen Gegensatz zu Kant, auf die „dynamische Natur der Idee“ gebaut (111) und auf den „Vorrang des Begriffes der Metamorphose vor dem der Symmetrie und Regelmäßigkeit“ (51). Andererseits aber ist kantisches Denken „atomistisches“ Denken (155), das die „Dinge nicht stehen läßt“, während Goethe „der große Methodiker und Systematiker eines ganzheitlichen und gegenständlichen Denkens“ ist (VI), seine Philosophie „Methodik der Gestalt und Metaphysik der Gestalt“ (VII) ist, „alles an seinem Platz zu lassen“ (193). Es öffnet sich damit also wahrhaft die ungeminderte Fülle der Welt und öffnet sich einem gelösten Wandern in ihr. Es ist darum auch nicht auffallend, daß dieses „Welt und Mensch“ zuletzt als das All der Menschwerdung erscheint: Christus als die Tiefe eines All, das gelösten Rhythmus<sup>7</sup> schwingt (291 f. usw.). Aber dann verschwindet plötzlich für Weinhandl, in seiner Ausdeutung des Goetheschen Symbol-Begriffs, der echt Goethesche „Hiatus“ zwischen Welt und Gott (121) in eine schwärmerische Identität: „Göttlichkeit des einen, unbegreiflichen, alles durchwaltenden Lebens“ (253). Das Ir-

dische als „Abglanz“ bedeutet für ihn „Mäßigung und Verklärung“ (378), — d. h. der nach oben und über sich hinaus drängende Rhythmus des Faust-Schlusses wird nach unten rückgewendet. Während in Goethes Bindung zwischen einem „ewig tätigen Leben“ und einem „immerwährenden Mildern und Mäßigen“ (389) die augustinische Schwebe zwischen Wirken und Ruhen durchblickt, die das Gleichnis zu Gott hin ist und die Teilnahme an Ihm, der „wirkend ruht und ruhend wirkt“, wird sie in Weinhandls Aufhebung der Distanzen zur Identität mit dem Einen Göttlichen als dem Einen „sich immerfort steigern- und erhöhenden Leben“ (389) bis zur folgerichtigen Einbeziehung des „Dämonischen“ in dieses Göttliche (232). Das Goethesche Geistesmotiv ist damit zu einer geschlossenen Metaphysik des „absoluten Lebens“ geworden: Göttlichkeit der „Ganzheit“ als des All der „dynamischen Polarität“ (78) des Lebens in seiner unaufhörlichen Metamorphose, — dies aber zuletzt verankert in der „höheren Einheitsnatur des eigenen Geistes“ (277). Das heißt aber deutlicher: Wiederkehr des Aristotelischen „Umlaufs in sich selber“ (κυκλοφορία) — Umlauf der Welt in sich selbst als zentriert im Umlauf des Geistes in sich selbst und dieser restlos rückbezogen in jenen. Die jubelnde Freiheit des „reinen Lebens“ ward damit zur unheimlichsten Knechtschaft. Denn das Bild dieses Umlaufs in sich selbst ist einmal das Bild der Paradiesesschlange: im Staub in sich selbst hinein gekrümmt. Und es ist darum noch unheimlicher das Bild der Danteschen Hölle: all ihre Höhlenkrümmungen gewunden um den im ewigen Eis sich in sich selbst verbeißen- den Luzifer.

Das gewinnt eine letzte überraschende Beleuchtung von der „Neuen Grundlegung der Graphologie“ her, die Broder Christiansen (mit Eli Carnap<sup>7</sup>) in gewohnter Meisterlichkeit unternimmt. Die Philosophie, die in allen seinen Schriften das Letzte und Entscheidende ist, hat sich hier für ihn restlos in den „Rhythmus“ verdichtet: zwischen Lösung und Spannung, kurzweiligem und langweiligem Schwingen zwischen beiden, Richtung nach außen und Richtung

Gegenwartsphilosophie 2). (XX und 132 S.) Leipzig 1933, S. Hirzel. M 5.50

<sup>6</sup> Ferdinand Weinhandl, Die Metaphysik Goethes. (XVI u. 400 S.) Berlin 1932, Junker & Dünnhaupt. M 12.—

<sup>7</sup> München 1933.



nach innen in diesem Schwingen, und schließlich weiblichem und männlichem Charakter des gesamten Rhythmus (dieses Letzte aber nur ungenügend angedeutet). Diese Philosophie berührt sich damit aufs überraschendste mit jener „Seinsrhythmik“, in der das bereits mehrfach berührte Werk Schwester Thomas Angelicas<sup>8</sup> das Wesen des Lebens und insbesondere der Geschlechter-Unterschiede sieht. Aber während die Seinsrhythmik der Ordensfrau unwiderstehlich in die Meere des wahren Gottes drängt und hierin alle noch so genialen Schemata durchbrechen läßt in das Unbegreifliche des unendlichen Gottes, steht am Schlusse des Buches Broder Christiansens das fast peinlich rechnerische Ideal, in 16 Typen (wie sie sich in Permutations-Rechnung ergeben) das Leben einzufangen, — weil eben gerade das Göttliche für Christiansen nur letztes Symbol der verschiedenen Typen ist. Es ergibt sich das Merkwürdige, daß die Ordensfrau in ihren unvergleichlich ausgebildeteren Schemata doch in den unüberschaubaren Perspektiven endet, während Christiansen in seinem weit einfacheren Schema das unendliche Leben sich verfangen läßt.

Damit ist aber dieses Ganze eine gute Anschaulichkeit für die Bedeutung der richtig verstandenen *analogia entis*. Ernst Benz will sie für die Metaphysik Victorins in Anspruch nehmen, aber sie wird ihm unter der Hand zur Umkehrung: nicht der Geist als ein Überhinaus zu Gott, sondern Gott als Gleichnis des Einen Geistes. Ebenso ist die gesamte Philosophie des Objektivismus ein Drängen zu Analogie: aus den Dingen als „Verwirklichungen“ zu den „reinen Urbildern“. Aber dann wird der eigentlichste Rhythmus der Analogie verkürzt: ihr „Je-über-hinaus“, durch alle „noch so große Ähnlichkeit“ die „je größere Unähnlichkeit“. Denn für Bolzano muß sich die Unbegreiflichkeit Gottes der Selbst-Evidenz der „Wahrheiten an sich“ unterwerfen. Franz Brentano verwirft darum in der Folgerichtigkeit alleiniger „Evidenz“ die *analogia entis* überhaupt. Und für Husserl ist dann das Ego der eigentliche Logos. In der Philosophie des dynamischen Le-

bens aber scheint zwar anfangs der „Rhythmus“ durch das „Symbol“ unter ein Höheres gebunden. Aber dann kommt die Umkehrung: das Höhere selber wird Symbol des Einen Rhythmus. Es ist überall der eine Kampf gegen die „je größere Unähnlichkeit“ und die mit ihr notwendig gegebene Distanz des anbetenden blinden Gehorsams und der blinden Übergabe, — und in Folgerichtigkeit dieses Kampfes wird die „Wende zum Objekt“ zur absolutesten „Krümmung ins Subjekt“, und wird die „Wende zur lebendigen Ganzheit“ zum „Tausel ins Chaos“.

Die Echtheit des „Geistes“ steht und fällt mit der unbedingten Distanz und der unbedingten Anbetung und dem unbedingten Gehorsam und der unbedingten Übergabe. Alles andere ist beginnende, wenn auch noch so schön maskeierte und drapierte Dämonie: „ihr werdet sein wie Gott, wissend...“, im gierigen Biß in den saftigen Apfel.

Erich Przywara S. J.

### Grundsätzliches über Sigrid Undset

Wie man weiß, erzählt Sigrid Undset in „Ida Elisabeth“<sup>1</sup> das Leben einer Frau, die sich aus Schuld und Schicksal früh mit einem unnützen Mann, einem Plänemacher und Nichtstuer, unglücklich verheiratet hat. In Aufopferung und Liebe lebt und arbeitet sie für ihn und ihre Kinder, entwächst ihm aber allmählich seelisch, niedergedrückt durch seine kindliche Unbrauchbarkeit, durch die Verbindung mit der ihm ähnlichen Verwandtschaft, durch die Gedankengänge der Umwelt, die für die Unglückliche das erlösende Wort „Scheidung“ hat, und schließlich durch den von ihrem Mann verschuldeten Tod des frischen Töchterleins. Als er ihr nun auch noch untreu wird, gibt sie das gemeinsame Leben auf und sucht sich mit ihren Kindern in der Fremde eine neue Lebensstellung und eine neue Heimat. Arbeiten kann sie ja. Hier lernt sie durch einen Zufall einen jungen Rechtsanwalt kennen, dessen Lebensernst und Tapferkeit so recht zu ihrem Wesen passen. Lang-

<sup>8</sup> Diese Zeitschrift 123 (1931/32 II) 268 ff.; 125 (1932/33 II) 234.

<sup>1</sup> Ida Elisabeth. Von Sigrid Undset. Hrsg. von J. Sandmeier. 12<sup>o</sup> (447 S.) Frankfurt a. M. 1934, Rütten & Loening. M 5.10, geb. M 6.80.