

mit dem, was die Wirklichkeitswissenschaften erarbeiten, ihre Begriffe durchdenken und erneuern. Selbst eine ganz und gar auf die Vergangenheit eingeschworene Philosophie müßte diese Verbindung behalten und diese Erneuerungsarbeit leisten; schon deshalb, weil die Wörter nur Zeichen für die Begriffe sind und die Begriffe ihr Leben nur im menschlichen Denken haben, das sich dauernd wandelt. Es wäre kindlich, zu glauben, daß man einen menschlichen Begriff unverändert durch die Jahrhunderte bewahren könnte, selbst wenn man ihm noch so viele Erklärungen beigäbe. Die Erneuerungsarbeit muß also von Menschen geleistet werden, die selbst dem Irrtum unterworfen sind. Und da die letzten Entscheidungen der Philosophie die höchsten Wertungen einschließen, so ist eine völlig objektive Haltung des Philosophen unmöglich. Der Philosoph mag noch so sehr überzeugt sein, rein lehrhafte Entscheidungen zu fällen, in Wirklichkeit ist er mit seiner Person, ja mit seinem Herzen beteiligt. Deshalb fällt jedem, der Philosophie betreibt, auch eine sittliche Entscheidung zu. Je tiefer er von dem Willen zur Wahrheit durchdrungen ist, desto echter wird seine Entscheidung ausfallen.

Aber so wichtig die Entscheidung des einzelnen ist, so ist doch viel bedeutsamer die Stellung, die die Philosophie im Kosmos der Wissenschaften

und in den Ordnungen der Menschengemeinschaft einnimmt. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob ein Zeitalter die Philosophie hochschätzt oder nicht; da der Mensch als solcher ein geborener Metaphysiker ist, werden immer zahlreiche Berufene und Unberufene sich mit diesen Fragen befassen. Viel wichtiger ist, daß der Behandlung dieser Fragen der gebührende Platz sowohl in dem Aufbau des Bildungswerkes wie in der Ordnung der Wissenschaften eingeräumt wird, und daß die Philosophie so wirkt wie die Grundmauern eines Gebäudes. Denn schließlich ist ein Gebäude nur so viel wert als seine Grundmauern. Der Fortschritt in der Philosophie besteht letztlich darin, daß eine metaphysische Grundhaltung das Bildungsgefüge des Volkes zusammenfaßt, daß diese Grundhaltung belebt wird durch das natürliche Verlangen nach unbedingter Wahrheit und den Willen, im Wandel der Zeideale die menschlichen Urfragen auch wissenschaftlich und denkerisch trotz aller Ehrfurcht vor dem Geheimnis zu bewältigen, und daß diese Haltung im Bewußtsein des Volkes wirksam ist. Je tiefer und fester diese Erkenntnis verankert ist, je lebendiger jenes Verlangen sich regt, um so mehr und unerschütterlicher befindet sich die Seele des Volkes im fruchtbaren Gleichgewicht.

UMSCHAU

NEUER THOMISMUS

Martin Heidegger und Nicolai Hartmann bezeichnen in der heutigen Philosophie den Versuch, sowohl auf die alte klassische Tradition der Antike und Scholastik zurückzugreifen, wie aber auch diese Tradition zu einer Philosophie letzter Geschlossenheit der Welt zu deuten. So lebt in Heidegger insbesondere ein skotistischer Dynamismus und Energetismus, in Hartmann aber ein Aristotelismus des bewegten Schwingens der Welt in sich selbst.

Es ist selbstverständlich, daß von hier aus katholische Philosophen den parallelen Versuch unternehmen, Thomas von Aquin zum Philosophen einer ähnlichen Geschlossenheit der Welt zu deuten, die aber, in aller Geschlossenheit, doch die Frage nach Gott offen läßt. Zu den Versuchen Karl Rahners (*Geist in Welt*, Innsbruck 1939) und Gustav Siewerths (*Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1939) tritt nun die Schrift Max Müllers über „Sein und Geist“¹. Sie ist ihrem Thema nach fast so etwas wie Programmschrift einer ganzen Richtung. Wie Heidegger und Hartmann wieder das Sein, nicht das Bewußtsein, als das Ursprüngliche nehmen, so will diese neue katholische Philosophie einen Thomas des Primats des Seins. Dieser neue Thomismus (den Müller ausdrücklich gegen Suarezianismus, Molinismus und Neuscholastik stellt; vgl. 195 usw.) ist darum einerseits von der heutigen Seins-Problematik her orien-

tiert, stellt sich aber andererseits als Thomas-Deutung dar. Von der heutigen Seins-Problematik her geht die besondere Richtung auf eine möglichst innere Geschlossenheit zwischen Geist und Sein. Von der Thomas-Deutung her entspringt der Versuch, die Unterscheidung zwischen Geschöpf und Gott in diese Geschlossenheit einzubauen².

Das erste in diesem Aufbau ist eine möglichst idente Realität des „Seins“ (139 ff.). Darum erscheint das Sein, vom Thomismus Maréchal's her, in der Eindeutigkeit des „ist“ der Kopula im Urteil, wie im Satz „Der Tisch ist grün“ das „ist“ beides, Tisch und grün, ident setzt. Darum erscheint das Sein, von der Existenz-Phänomenologie Heideggers her, als das „Sein des Seienden“ (ja noch schärfer als bei Heidegger, weil dieser das Sein wiederum als Zeit ausdeute: 8 Anm. 1, 29 Anm. 1). Darum erscheint das Sein, von der Existenz-Aporetik Jaspers' her, als das „letzte Umgreifende und Umfassende“ (6), das „Allumfassende, Einschließende, Umgebende“ (45). Darum ist das Sein endlich, von Rilkes „Duineser Elegien“ her, „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“ (138 232). — Dieses „ist“ der „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“ ist aber — zweitens — „nur eine Teilverwirklichung der vollen Aktualität des Seins“. „Die andere Teilverwirklichung“ ist die „Wahrheit der

¹ Sein und Geist. Von Max Müller. (VII u. 232 S.) Tübingen 1940, J. C. B. Mohr. M 12.—

² Zur Gesamtbeurteilung dieser neuen Richtung vgl. unsere Abhandlung „Reichweite der Analogie usw.“ (Scholastik, Juli und Okt. 1940).

Erkenntnis. „Erst in Wahrheit und Wirklichkeit ist die volle Aktualität des Seins erreicht im Seienden und im Geiste“ (138). So prägt es sich wiederum in der Identitätsform des Urteils aus: „in jedem Urteil Geist und Wirklichkeit, Rationalität und Realität in einem gesetzt und erkannt“ (112). — Dann aber — drittens — kehrt in dieser Identität das Verhältnis zwischen Geist und Wirklichkeit sich um. „Wahrheit“ ist einerseits als „aktuelle Intelligibilität des Seins“ die „Aktualität des Seins als solchen“ (88), das „Da“ des „Was“ des Seins: so daß das „Sein in der Einsicht“ (esse in intellectu) erst der „Ort der Einheit von Da und Was“ ist. Andererseits aber ist Wahrheit „immer Selbstbewußtsein des Geistes“ (133), und in diesem „Selbstbewußtsein des Geistes wird das objektive Bewußtsein von Sein“ erst eigentlich „wahr“ (133). Folglich, so schließt Müller, muß das Sein selbst (also als „ist“ der „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“) ein „Geistiges ohne Bewußtsein“ sein (133). Wie der Geist „im Verständnis des Seins das Sein selbst“ ist (65), so sagt die Erkennbarkeit des Seins die eigene Geistigkeit des Seins: „Intelligibilität des Seins“ als „seine Intellektualität“ als „die Geistigkeit des Seins“ selbst (67). Aus dem Verhältnis zwischen „Geistbezogenheit des Denkbaren“ und „Seinsbezogenheit des Denkens“ (72) wird das innere Zueinander zwischen seiendem Geist und geistigem Sein: die „unauflöbliche Verflochtenheit von Sein und Geist als dem auf verschiedene Weise... seienden Geistigen“ (231).

Diese „Verflochtenheit“ von Geist und Sein zu einem „auf verschiedene Weise... seienden Geistigen“ ist auf der einen Seite ein Thomismus unter der Form Hegels: „Geistigkeit des Seins“ und „Unendlichkeit des Geistes“ (133). Auf der andern Seite aber soll, in einem Thomismus unter der Form Rilkes, der Geist konkret gesehen werden in der „Endlichkeit des geschaffenen Menschen“ (133) und das Sein konkret gesehen werden als „Wirklichkeit“ der „Dinge“ der „Erde“. Das eine „seiende Geistige“ von Geist und Sein ist das „auf verschiedene Weise in der Materie seiende Geistige“ (231) und darum die „endliche wirkliche Welt“ von „Mensch und Ding“ (138).

Mit dieser Doppelseitigkeit, eines Thomismus unter der Form Hegels und eines Thomismus unter der Form Rilkes, will diese neue, katholische Philosophie eine positive Weltlichkeit von Geist und Erde grundlegen, und doch so, daß der Blick zu Gott bleibt. — Da Geist und Sein kraft ihres Wesens „unlöslich verflochten“ sind als ein zuletzt irgendwie identes „seiend Geistiges“, so sind sie es auch in ihrer „materialisierten“ Form, d. h. als „Mensch“ und „Dinge der Erde“, und so ist die „endliche, wirkliche Welt“ von „Mensch und Ding“ nicht nur „geschlossen“, sondern fast so etwas wie eine Identität zu sich selbst. — Aber da Geist „Unendlichkeit“ sagt und Sein „Geistigkeit“, so ist erst Gott als unendlicher Geist und geistiges Sein die Erfüllung der „unauflösblichen Verflochtenheit“ von Geist und Sein. „Das volle und ungespaltene Beisichsein des Seins selbst im adäquaten Akte und der adäquaten Konkretisierung geschieht nur im überformalen, unendlichen Sein selbst als dem ipsum esse. In ihm haben Sein und Geist jene Identität erreicht, die dem eigentlichen Wesen beider entspricht“ (232).

Doch eben hierin erheben sich die Schwierigkeiten. Der Geist ist in dieser Philosophie das Ein und Einzige.

Ist es also ein Spiritualismus, der (nach unten hin) für Erde und Leben und Mensch einen eigenen positiven Sinn läßt? Und ist es ein Spiritualismus, der (nach oben hin) Gott auch noch gegen den Geist unterscheidet (weil Gott nur Gott ist, wenn Er in „immer größerer Unähnlichkeit“ zu aller „noch so großen Ähnlichkeit“ steht, also auch zur Ähnlichkeit des Geistes)?

Beginnen wir mit der Beziehung des „Geistes“ nach unten. Die „endlich wirkliche Welt“ von „Mensch und Ding“ kommt bei Müller zustande durch „Materialisierung“ (231) und „Selbstentfremdung“ (79) des ursprünglich rein Geistigen: da der ursprünglich unendliche Geist als „Endlichkeit des geschaffenen Menschen“ erscheint (133), und Mensch und Dinge der Erde „seiender Geist“ und „geistiges Sein“ sind im Zustand der „Materie“ und also „sich selbst entfremdeter Geist“ (79). Ja, da das „Was des Seins“ die „fundamentale Geistigkeit“ des Seins ist (133), so ist eigentlich schon jedes reale (nicht erkenntnismäßige) Da dieses Was, d. h. die Existenz der Dinge, anhebende Materialisierung und Selbstentfremdung des einen Seins, das seiender Geist und geistiges Sein ist. Hat aber dann die Welt von Mensch und Ding der Erde, im Unterschied zum rein Geistigen, einen Eigen-Sinn und Eigen-Wert, oder ist sie nicht vielmehr nur Materialisierung und Selbstentfremdung des reinen Geistes? Erde als deformierter Geist?

Ähnlich müssen wir aber auch in Bezug auf die Beziehung des „Geistes“ nach oben fragen. Die „Identität“ von „Sein und Geist“ ist das „eigentliche Wesen beider“ (232). Dieses „eigentliche Wesen“ erscheint im Geschöpf „materialisiert“: indem „Geist als endlicher“ und „Ding als welthaft-geschaffen“ ein „Zusammen“ sind und so „der eigentliche Ort der Wirklichkeit, die „Verwirklichung“ (232). „Adäquat“ aber, also rein, erscheint es in Gott und als Gott: als „schlechthin unendlicher Geist“, der „das volle und ungespaltene Beisichsein des Seins selbst im adäquaten Akte und der adäquaten Konkretisierung“ ist (232). Erscheint aber dann Gott von der Geschöpflichkeit als solcher her? Oder ist nicht vielmehr das „eigentliche Wesen“ von „Sein und Geist“ das Primäre, und sind nicht Gott und Geschöpf sachlich sekundäre Weisen innerhalb seiner: innere Spannweite oder innere Dialektik des „seienden Geistes“ und „geistigen Seins?“ Erscheint Gott als das schlechthinige Oberhalb von allem (und so erst innerhalb von allem)? Oder erscheint Er innerhalb von Geist und Sein?

Wenn das Letzte ist die „Identität“ von „Sein und Geist“, ist dann nicht Erde aus ihrer Eigenwirklichkeit hinauf entwertet in den Geist: als Geist in Materie? Und ist nicht entsprechend Gott aus Seiner unableitbaren Souveränität hinunter gesetzt in denselben Geist: als Geist ohne Materie?

Diesen Fragen will Müller offenbar begegnen, wenn er grundsätzlich die „Analogie“ als „Mittel der Durchführbarkeit der Ontologie“ (49 ff.) bezeichnet. Aber sie gilt nach ihm für das Verhältnis des (metaphysischen) „Seins“ zu allem (konkret) „Seienden“. Das „Sein“ in sich selbst läßt sich identisch und einsinnig herausheben: als einsinniges „ist“ aus dem „Ist-sagen“ des Urteils.

So hebt sich nun deutlich das Gesicht dieses neuen Thomismus ab. Er geht mit dem französisch-belgischen Thomismus den Weg, Thomas auf ein sachliches System

prinzip zurückzuführen: auf den Platonismus des Eidos, d. h. auf die Ewigkeit und Unendlichkeit des Was des Seins, der Essenz. Das Da, die Existenz, ist darum für ihn der eigentliche Grund der „Endlichkeit“, während das „Was des Seins“ an sich ewig und unendlich ist (200 Anm.). Methodisch aber ist es der besondere Weg Maréchal's: das Identitätsprinzip als Urprinzip zu nehmen. Es ist damit Thomismus durchaus in der geschichtlichen Abfolge vom Bañezianismus zum modernen Thomismus Sertillanges', Garrigou-Lagranges und Maréchal's: Thomas gedeutet zu Platon und Dionysius Areopagita hin (wie Suarezianismus usw. ihn zu Aristoteles hin sehen).

Aber solchem Thomismus gegenüber steht zuletzt der eigentliche Thomas, für den, nach seinem Wort aus den *Quaestiones disputatae* (*De spir. creat. a. 5 corp.*), weder Platonismus noch Aristotelismus Systemprinzip sind: weil er überhaupt kein System ist, sondern die klassische Durchführung dessen, was das Vierte Laterankonzil mit seiner Analogie-Formel gegenüber allen philosophischen und theologischen Systemen tut: alles allein zu messen an der Wahrung sowohl echter Souveränität Gottes (auch und gerade gegenüber einem „reinen Geist“) wie echter Eigenständigkeit aller Formen und Stufen der Schöpfung (Erde und Leben und Mensch wie Geist)¹.

Erich Przywara S. J.

BISCHOF HEINRICH HOFSTÄTTER

(1839—1875)

Passau zählt in der langen Reihe seiner Bischöfe nicht wenige über ihre Zeit hinausragende Männer, die auch im allgemeinen geschichtlichen Werden eine Rolle gespielt haben: einen Pilgrim, einen heiligen Altmann, einen Urban von Trennbach, vier Kardinäle, die beiden Lamberg, Firmian und Auersberg, die als Diplomaten hervorgetreten sind und zur Kultur des Barock und Rokoko ihren namhaften Teil beigetragen haben. Zu ihnen ist auch Heinrich Hofstätter zu rechnen, seit der Säkularisation der größte Bischof der Diözese. Während seiner 35 jährigen Regierungszeit hat er seinen Sprengel neu gestaltet und durch seine Tatkraft die Bestrebungen des Gesamtepiskopats stark beeinflusst.

Josef v. Görres, in dessen Kreis Hofstätter während seiner Münchner Zeit viel verkehrt hat, nannte ihn einmal den besten Bischof Deutschlands. Jedenfalls war Hofstätter zu manchen Zeiten der genannteste Bischof in Deutschland. Am Vatikanischen Konzil hat er wegen Krankheit nicht teilgenommen; nicht wenige kirchliche und außerkirchliche Stimmen schoben ihm andere Beweggründe unter und rechneten ihn von jener Zeit an zu den Gegnern der Unfehlbarkeit; vereinzelt wollte man ihn sogar für eine Nationalkirche in Anspruch nehmen. In der Frage Kirche und Staat, die im 19. Jahrhundert lebhaft erörtert wurde, suchte er eine mittlere Linie einzuhalten, wurde aber in seinen Absichten vielfach nicht verstanden. Seinen Amtsbrüdern galt er als Führer in kirchenpolitischen Fragen; zuweilen wurde

¹ Vgl. vom Verf.: Thomas von Aquin (Ringens der Gegenwart, Augsburg 1929, II 906 ff.); Kant heute (München 1930) 48—75 88—105; Analogia entis I (München 1932); Reichweite der Analogie usw. (Scho-lastik, Juli u. Okt. 1940).

aber seine Eigenwilligkeit auch störend empfunden. Viel kritisiert wurde die Stellungnahme des Passauer Bischofs zu den Vereinen. Auch seine rastlose Gründungstätigkeit für Kirchen und kirchliche Anstalten fand nicht lauter Lobredner; man nörgelte an seinem Geschmack und an der schroffen Art seines Vorgehens. Sein Charakter fand schon zu Lebzeiten verschiedene Beurteilung; man hob ihn als Heiligen zum Himmel, man wies aber auch entschieden auf Schattenseiten hin; man sagte namentlich, „daß er voll Herrschsucht sei“. Hettinger kennzeichnet ihn mit dem bekannten Wort: „Große Berge werfen auch große Schatten.“

Hofstätter¹ wurde am 15. Februar 1805 geboren als Sohn eines Kaufmanns im kleinen Marktflecken Aindling bei Aichach i. Obb.; seine Mutter war eine Bierbrauertochter aus Burghausen. In München, wohin seine Eltern 1809 übersiedelten, studierte der junge Hofstätter die Rechte und war am Landgericht München-Au als Rechtspraktikant tätig. 1831 wendete er sich der Theologie zu. Nach kurzer Seelsorgstätigkeit wurde er in München Domvikar und mit 31 Jahren Domkapitular. Als der edle Bischof Riccabona in Passau 1839 starb, lenkte Minister Abel die Aufmerksamkeit des Königs Ludwig I. auf den jungen Domherrn, und der König, bei dem Hofstätter in Gunst stand, war sofort einverstanden, daß er zum Bischof von Passau ernannt werde. Mit 35 Jahren trat er sein Amt an, und 35 Jahre lang wirkte er.

Will man diesen Bischof verstehen, dann ist seine Persönlichkeit, sein Bildungsgang und das Hauptziel seiner bischöflichen Amtstätigkeit ins Auge zu fassen.

Heinrich Hofstätter erweckte schon von Jugend auf besondere Hoffnungen. Der Vorstand der Michaels-Hofkirche, Petrus Werner, dessen geistlicher Leitung er sich während des Studiums der Theologie unterstellte, urteilt in einem Zeugnis: „Heinrich Hofstätter übertrifft alle Studiosos der gesamten Universität München an Genie, Wissenschaft und Moralität“; „er wird durch die Energie seines Geistes in allen Verhältnissen seines Lebens durchgreifen und unter dem hochwürdigen Klerus der Erzdiözese ganz sicher als eine Zierde desselben Epoche machen“². „Er ist eine außerordentliche Per-

¹ Heinrich Hofstätter, Bischof von Passau 1839—1875. Zum Hundertjähredächtnis seines Regierungsbeginns bearbeitet von Dr. Franz Xaver Zacher. 80 (IV u. 606 S. u. 32 Bilder.) Passau 1940, P. Egger. Kart. M 12.— Das umfangreiche Werk fußt auf umfassenden Aktenstudien, zeichnet den Charakter und die Tätigkeit des Bischofs auf den verschiedenen Gebieten und verteidigt ihn gegen Mißverständnisse und Anklagen. Wer ein lebendiges Bild des 19. Jahrhunderts mit seinen offenen Bestrebungen und geheimen Antrieben in sich trägt, dem wird auf diesem Hintergrund Hofstätter erst recht als kraftvolle Persönlichkeit, freilich auch mit einer gewissen Starrheit erscheinen. Gleichwohl bedarf er dann weniger der Rechtfertigung, da die Bewunderung für die Unerschütterlichkeit und Größe im Kampf mit dem Staatskirchentum und dem grundsatzlosen Liberalismus sich mit der Einsicht in gewisse Grenzen des durch und durch juristischen, nach strenger Heiligkeit strebenden Menschen verträgt. (Anmerkung der Schriftleitung.)

² Die Zitate sind dem Buch entnommen.