

Es wird einem Doktoranden in Philosophie wohl selten das Glück zuteil werden, nicht nur über einen bedeutenden Denker klug und kritisch zu schreiben, sondern ihn erstmalig einem breiteren Publikum überhaupt vorzustellen. Ein solches Glück widerfuhr Josef Habbel, dem Sohne des bekannten Verlegers. Aber das bedeutete zugleich Aufgabe und Verpflichtung. Und man muß gestehen, der Autor ist ihnen gerecht geworden.

Heinrich von Recklinghausen, das ist der bisher unbekannte Denker, widmete sich nicht nur philosophischen, sondern auch, ja wohl zuerst, medizinischen Studien und hat in diesem Fach einige Werke geschrieben. Seltsamerweise trat er mit seinen philosophischen Arbeiten, die durch bestimmte Zentralideen zu einer gewissen Einheit gelangten, nicht an die Öffentlichkeit. Sie blieben ungedruckt, vielleicht weil er fühlte, daß seinen Gedanken eine letzte Sichtung und Systematik fehlte. Diese Sichtung und Systematik hat Habbel auf kritischer Basis nachgeholt.

Der Leser kann sich ein Bild davon verschaffen, welches der logisch-metaphysische und philosophiegeschichtliche Standort Recklinghausens ist. R. setzt sich mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften ebenso auseinander wie mit dem Erbe der deutschen kritischen und idealistischen Philosophie. Und mit den Denkern seiner Zeit, die in Erkenntnislehre und Wertlehre bzw. in der Deutung der gestuften Wirklichkeit von anorganischem Stoff, Leben und Geist zum Teil neue Wege gingen, steht er in gewinnreichem Gespräch. Seine Philosophie ist beherrscht von der Idee der Ganzheitlichkeit. Sie ist sowohl ein ontologisches Prinzip, das alle Schichten der Wirklichkeit durchwaltet, als auch ein erkenntnistheoretisches. So ist es nicht zu verwundern, daß er zu einem kritischen Realismus kommt, der zwar die Schwächen Kants nicht ganz überwindet und häufig, z. B. in seinen Begriffen „Ichlein“, „gemüthhafte Seite der Vernunft“ und in der Art, wie er die tierische Erkenntnis von der menschlichen unterscheidet, ziemlich unklar ist, aber in manchem dem kritischen Realismus der neueren philosophia perennis nahekommt und jedenfalls Zeugnis ablegt von dem Bemühen, den Menschen und die Welt aus ihren letzten Bezügen heraus zu deuten und zu verstehen.

G. F. Klenk SJ

Salmony, A. H.: Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Bd. I: Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns. (338 S.) Zollikon 1958, Evangel. Verlag. Ln. DM 25,—.

Dieser einleitende Band zu einer ausführlichen Darstellung der Philosophie Hamanns unterrichtet zunächst über die Quellenlage,

die nach dem Verf. immer noch unbefriedigend ist. Ähnlich steht es mit dem Biographischen; die meisten Lebensbeschreibungen sind einseitige Verhimmelungen Hamanns. Da aber die Schriftstellerei Hamanns im engsten Zusammenhang mit seinem Leben steht, ist ein Verständnis seiner Werke ohne Kenntnis seines Lebens unmöglich. Darum folgt eine kurze Lebensbeschreibung, soweit sie für den Zweck des Werkes erforderlich ist. Nach dieser Einleitung stellt das Buch die Philosophie Hamanns in ihren großen Linien dar, seine Auffassung vom Wesen der Philosophie, ihr Verhältnis zu Gläubigkeit, zur Geschichte und zur Sprache. Für ein genaueres Verständnis und eine Beurteilung dieser Philosophie muß man die eingehendere Darstellung abwarten, die die Fortsetzung des Werks bringen wird. Nach diesem ersten Band zu urteilen, wird sie so klar sein, wie es die Schreibweise Hamanns überhaupt gestattet.

A. Brunner SJ

Cramer, Wolfgang: Grundlegung einer Theorie des Geistes (Philos. Abhandlungen XIV). (98 S.) Frankfurt/M. 1957, Vittorio Klostermann. DM 8,50.

Der Verf. will in diesem Buch eine Kategorienlehre des subjektiven Geistes vorlegen. Das Werk gliedert sich in drei Teile (*Vom Denken, Vom Erleben, Vom Geist*), die selbst wieder in durchnummerierte Abschnitte unterteilt sind. Schon diese äußere Form weist hin auf die straffe, lückenlose Gedankenführung, in der „die Philosophie der Subjektivität so eindringlich wie möglich, so kurz wie möglich, so klar wie möglich“ (10) entwickelt wird.

Das *Denken* wird im ersten Teil deutlich abgehoben vom Gedanken, wodurch eine Kritik geübt wird sowohl an Kant (für den Denken fast restlos zum Gedanken, also zum *Denkinhalt* wird) wie auch an Hegel (für den der Gedanke zum absoluten Denken wird). Die Subjektivität des Geistes ist für den Verf. grundlegend gekennzeichnet durch die Zeitlichkeit. „Diese Leistung des Zeithabens, Zeugens von Dauer, ist geradezu die Fundamentalleistung der Subjektivität“ (n. 33).

Das *Erleben* hat die Zeitlichkeit mit dem Denken gemeinsam. Darüberhinaus wird seine Rezeptivität und vorgängige Spontaneität herausgearbeitet und auch die Nebenordnung des Wirkraumes der anderen Substanz, in dem sich der Wechsel der Relationen mehrerer Substanzen vollzieht.

Im dritten Teil „*Vom Geist*“ wird untersucht, wodurch das Erleben zum Denken wird.

In einem Nachwort wird die intersubjektive Bestimmung der Subjektivität erörtert. Auch dort grenzt der Verf. seine Theorie des Geistes von der Hegels ab und zeigt, daß Geist nicht in jeder Form notwendig

zeitlich ist (wie es nach den bisherigen Ausführungen schien), sondern daß es den überzeitlichen absoluten Geist geben muß aus der Notwendigkeit heraus, etwas zu begreifen oder zu begründen.

G. Muschalek SJ

Geschichte

Perowne, Stewart: Herodier, Römer und Juden. Deutsche Übertragung von Hartmut Schmökel. (261 S.) Stuttgart 1958, Gustav Kipper. Ln. DM 15,80.

Wer Stewart Perownes fesselnde Geschichte Herodes des Großen gelesen hat, wird sich freuen, daß der Verf. jenes Werk nunmehr fortführt und ergänzt. Übrigens bildet der vorliegende Band ein in sich abgerundetes Ganzes, so daß die Lektüre des früheren Buches zwar nützlich, aber keineswegs nötig ist.

Wie das frühere, so ist auch dieses neue Buch von einer hinreißenden Dramatik. Begann es dort mit dem Zusammenprall zwischen dem neugeborenen König der Juden und ewigen Friedensfürsten einerseits und dem königlichen Repräsentanten Cäsars andererseits, zwischen dem Reiche der Wahrheit und des ewigen Lebens hier und dem Herrschaftsbereich eines irdischen Staates dort, zwischen dem Knecht Jahwes, dessen königliches Priestertum sich am Kreuzaltare erfüllen sollte und der orientalischen Pracht und Größe eines verweltlichten jüdischen Königtums — so ist es nunmehr das Volk des Alten Bundes, das in seinem Eifer für Jahwe und dessen Tempel, für die Satzungen und Gebote seiner Schriftgelehrten und Gesetzeslehrer in einer schrecklichen Tragödie mit der heidnischen Weltmacht Rom zusammenstößt und als Staatsvolk untergeht.

Worin liegt nun die eigentliche Tragik beschlossen? Jesus Christus hat die Formel für ein friedliches Nebeneinander von Kirche und Staat, Bürgerschaft des Reiches Gottes und irdischer Staatsbürgerschaft selber in klassischer Kürze aufgestellt (Mt 22, 21): Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist. Trotzdem geriet die christliche Gemeinde in einen Abwehrkampf gegen den Staat. Aber nicht, weil die Formel an sich versagt hätte, sondern weil der Staat nur seine eigenen Götter und den vergötterten Staat, aber keinen überweltlichen Gott und kein universales Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit über sich dulden wollte. Es war die Unbedingtheit, Transzendenz und Universalität der jungen christlichen Religion, die sie dem Imperium Cäsars gefährlich erscheinen ließ.

Die Juden dagegen befanden sich in einer anderen Lage. Von Rom aus gesehen erschien Jahwe als ein östlicher Stammesgott,

der zwar bei seinem Volke keinen anderen Gott neben sich duldete, aber keine weltweiten Ansprüche stellte. Obschon es im römischen Reiche nicht an Proselyten zum Judentum fehlte, so war selbst im Bewußtsein der Söhne Israels das auserwählte Volk exklusiv, d. h. die jüdische Religion an den Samen Abrahams gebunden, daher im wesentlichen auf Palästina und eine dünne Diaspora beschränkt. Von gelegentlichen Unruhen abgesehen, bildeten die Hebräer weder für die heidnische hellenistische Kultur noch für den römischen Staat und seine Reichstheologie eine ernste Gefahr. Dies ist der Grund, weswegen die Römer sich den Juden und ihrem Glauben gegenüber meist nachsichtig zeigten und auf die hitzige Eifersucht ihrer Anschauungen geduldig Rücksicht nahmen. Mit Recht wies Agrippa II. in seiner berühmten Rede an die aufständischen Juden darauf hin, daß sie unterscheiden müßten zwischen der grundsätzlichen Einstellung der römischen Zentralregierung, die den Juden nicht übel wollte, und den Übergriffen einzelner Statthalter und Landpfleger. Diese Beamten hausten bisweilen schlimm, aber im allgemeinen nicht viel schlimmer als anderswo im Reiche, und mehr als einmal hat Rom den jüdischen Anklägern gegen sie Recht verschafft.

Die eigentliche Tragik entsprang somit nicht so sehr der Schwierigkeit jener Formel, Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Cäsar das Seine — als vielmehr der unerhörten Reizbarkeit der Juden. Uns scheint Israels verzweifelter Aufstand gegen die Übermacht des Kaisers absolut gesprochen nicht notwendig gewesen zu sein. Sie mußten keineswegs in dieser Weise reagieren, auch nicht als Söhne Abrahams und Diener des lebendigen Gottes. Indes wird ihr Handeln verständlich, wenn man den religiösen, geistigen und sozialen Zustand im Land und Volk Israel jener Zeit ins Auge faßt. Und eben darüber gibt das Buch Aufschluß. Wir erkennen die innere Spaltung und Zerrissenheit des jüdischen Volkes zur Zeit Christi und der Apostel, die vielen Parteiungen und den inneren Hader um die Deutung der eigenen Stellung und Aufgabe gegenüber der hellenistischen Weltkultur und dem römischen Reich. Ein inneres Fieber ergreift den Volkskörper; es ist eine Krankheit zum Tode. Die Herodier waren nicht imstande, die Zersetzung aufzuhalten, wohl aber haben sie ihren Fortgang zeitweilig hemmen können. Rom hatte das Sondersein der Juden nur aus Staatsklugheit geduldet. Als die jüdische Unruhe aber zu einem Brandherd wurde, der die Verteidigung der östlichen Reichsgrenzen gefährdete, schlug es zu, hart und unbarmherzig. Wir verfolgen den Gang des Dramas von Augustus und Tiberius bis zu Nero, erleben die römischen Bürgerkriege um die Thronfolge — bis Vespasian Herr des Rei-