

LITERATURBERICHT

I. Religionsphilosophie

Von Johannes B. Lotz S. J., Pullach bei München

Rosenmöller Bernhard, *Metaphysik der Seele*. Münster i. W., Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, 1947, VIII u. 224 S., 8°.

I

Der Titel „Metaphysik der Seele“ deutet an, daß dieses Buch, das den Gedankengehalt der „Religionsphilosophie“ (1932) zum größten Teil in sich aufgenommen hat, „von dem Tiefengrund der Seele“, und d. h. „von ihrer wesentlichen Beziehung zu Gott“ (V) handelt. Die Darstellung entfaltet sich in drei Teilen.

Im ersten erscheint der Tiefengrund als das „personal-geistige Leben“ (1). In seinen personalen Akten nimmt der Mensch „in Freiheit Stellung“ (2), wodurch er erst zum eigentlichen Menschsein reift. Da hierbei immer Werte beantwortet werden, diese aber einen „wesentlichen Bezug auf Gott“ (3) besagen, ist im personalen Leben immer schon „irgendeine Kenntnis von Gott“ (3), ja eine ausdrückliche oder einschlußweise „Anerkennung des Daseins Gottes“ (1) enthalten. Kenntnis meint schlichtes, noch dunkles und unbestimmtes Begegnen im Gegensatz zu Erkenntnis als dem Herausheben der Gründe mit Urteilen und Schließen; Anerkennung ist noch nicht Überzeugung „aus klar erkannten Gründen“ (4) als Grundhaltung für das ganze Leben. Doch handelt es sich um freie Stellungnahme; denn „alle personalen Akte sind sittlicher Natur“ (4). Die geschilderte Gottbezogenheit ermöglicht erst personales Leben, weil sie allein den Werten ihr volles Gewicht und den entsprechenden Antworten ihre Eigenart und ihren letzten Ernst verleiht. Diese Grundlinien werden im einzelnen verdeutlicht am sinnerfragenden Denken, an der ästhetischen Wertnahme, an den sittlichen Akten (Gewissen, Schuld, Reue, Liebe, Vertrauen, Ehrfurcht, Gehorsam) und an der Unruhe zu Gott.

Der zweite Teil zeigt, daß es dem personalen Denken gelingt, von der mehr keimhaften Kenntnis zu der entfalteten Erkenntnis und von der bloßen Anerkennung zu der begründeten Überzeugung von Gott und seinem Dasein vorzudringen. Dabei bedarf es „einer personalen

Hinwendung“ (95), die das Seiende ernst nimmt, weil es ausgeschlossen ist, „daß man auf dem Wege des sogenannten neutralen, interesselosen Denkens die Existenz Gottes irgendwie errechnen könnte“ (95). So wird das voll ausgewertet, was man bei den Gottesbeweisen zwar „beiläufig erwähnt“, in deren Durchführung aber kaum beachtet, daß sie nämlich „Mithilfe Gottes“ und „ethische Einstellung“ (99) verlangen, weshalb auch die freie Hingabe eine wesentliche Vorbedingung für sie darstellt. Was die logische Eigenart jener Erkenntnis oder Überzeugung angeht, so ist sie durch das erfahrene Endliche vermittelt, das sie als das Gegebene auf seinen einzig möglichen Grund zurückführt. Sie entwickelt sich in zwei Stufen; zuerst als „schlichte Entfaltung“ des im personalen Akt immer schon Vollzogenen, „ohne daß der Erkenntnisgrund als solcher dem Bewußtsein aufzuleuchten braucht“ (97); dann als eigentlicher Gottesbeweis, der in seiner „abstrakten Formulierung“ (98) die Gründe „ausdrücklich heraushebt“ (97). Im einzelnen steigen die Gottesbeweise vom Sinn und Wert unseres personalen Lebens sowie der Werte, auf die es antwortet, zu Gott als dem „einzig möglichen Sinn- und Wertgrund“ (112) auf. Außerdem verweisen die Bindung unseres Willens und unser Streben nach personaler Vollendung auf den Gott, ohne den sie nicht bestehen könnten. Den Kontingenzbeweis, der von „der Abhängigkeit des Endlichen im Dasein“ (125) ausgeht, will R. entweder überhaupt nicht als „selbständigen Beweis“ (127) oder höchstens als vorbereitende Hinführung zulassen; nur wenn die kausale in eine Sinn-Betrachtung (das in seinem Wesen sinnvolle Endliche muß auch in seinem Dasein sinnvoll sein) verwandelt wird, kann man ihn anerkennen. Vom ontologischen Gottesbeweis hingegen heißt es, er schließe „in der Voraussetzung, daß sinnvolles Sein existiert, und daß dieses Sein einen unendlichen Sinngrund hat“ (136); ein davon durchdrun-

genes Denken entnimmt mit Recht der christlichen Gottesidee Gottes Dasein.

Aus den bisher gewonnenen Einsichten sucht der dritte Teil „das Wesen der Person und ihre Wesensbeziehung zu Gott aufzuhellen“ (1), indem er „die Bindung des Seelengrundes an Gott“ (160) erörtert. Grundlegend ist dafür die Feststellung: „Die Erfahrung allein kann die Gotteserkenntnis nicht begründen“ (160). Jeder Gottesbeweis setzt ein „Wissen um Gottes Dasein schon irgendwie“ (161) voraus. Und die Gottesidee wird gewiß an der Erfahrung gefüllt; doch das Entscheidende, nämlich die leere „Idee des Unendlichen und Heiligen“ (167), „stammt aus einer anderen Quelle“ (162). Letztlich wirkt das göttliche Licht selbst „unmittelbar in unsere Vernunft hinein“; diese Einstrahlung ist „die natürliche Mithilfe, die Gott dem Geiste schenkt“ (178). Sie erzeugt das ursprüngliche, noch dunkle Gotteswissen in uns und befähigt uns dazu, dieses zu entfalten. Die Erleuchtungslehre, die damit von Augustinus und Bonaventura her wieder aufgenommen wird, will nichts weiter sein als eine volle Auswertung der auf das geistige Leben angewandten allgemeinen Wahrheit von der Mitwirkung Gottes beim Wirken seiner Geschöpfe. Wie wir diese Mitwirkung nicht erfahren können, sondern erschließen müssen, so auch ihren Sonderfall, die Erleuchtung. Diese wird durch die Besiegelung des Geistes ergänzt, mit der Gott auch unseren Willen und unsere Liebe bewegt und auf sich hinrichtet. Erst Erleuchtung und Besiegelung ermöglichen das personale Leben; kraft ihrer ist der Mensch in seinem Seelengrund immer schon bei sich und bei Gott, und zwar durch ein verborgenes, geheimes Wissen, das sich selbst dem wachen Bewußtsein und der Freiheit entzieht, aber in den bewußten freien Akten stets am Werke ist.

II

1. R.s Werk greift ein Grundanliegen des gegenwärtigen geistigen Ringens auf, nämlich die Frage nach dem Personalen im Menschen. Seine Antwort bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt in die Tiefe der eigentlichen Probleme vor; deshalb muß sie durch die Analyse letzter, nur schwer faßbarer Gegebenheiten hindurchgehen. Trotzdem ist die Darstellung schlicht, klar und verhältnismäßig leicht verständlich. Dazu wird das Ganze in einer konkreten, lebensvollen Sprache geboten, die von echter innerer Ergriffenheit zeugt. So kann das Buch

(über seine wissenschaftliche Bedeutung hinaus) dem geistig wachen Leser reiche Anregungen für seine personale Selbstverwirklichung, vor allem für eine lebendige, werterfüllte Begegnung mit Gott vermitteln.

Versuchen wir nun diese Metaphysik der Seele wissenschaftlich zu würdigen, so ist zunächst festzustellen, daß die metaphysische Wesensbestimmung der Person als des selbständigen Trägers einer Geistnatur den Hintergrund aller Erörterungen bildet. Davon hebt sich als Thema der Untersuchung die Verwirklichung des Personalen oder des eigentlichen Menschseins ab, d. h. die Entfaltung dessen, was die obige Wesensbestimmung in sich birgt. Hierbei sind vor allem zwei Momente entscheidend: die freie Stellungnahme und die Verwurzelung in Gott; beide durchdringen sich so tief, daß jedes von ihnen irgendwie die Voraussetzung des anderen ist. Tatsächlich kann der Mensch als Gottes Ebenbild letztlich nur insoweit bei sich sein, als er bei Gott ist; aber auch umgekehrt kann er nur insoweit bei Gott sein, als er bei sich ist. Indem er in der Freiheit sich selbst ergreift, umfaßt er immer schon Gott; und erst indem er in der Freiheit Gott umfaßt, ergreift er wirklich sich selbst. Um diesen Zusammenhang hat nicht nur die große Überlieferung der Philosophia perennis gewußt; ihn hat jenes Philosophieren, das von Kierkegaard her um die menschliche Existenz kreist, in unseren Tagen machtvoll herausgestellt (Sartre und seine Geistesverwandten ausgenommen). Die vom Kern der Sache aus zu vollziehende Synthese dieser beiden Ströme, die R. in Angriff nimmt, ist eine Hauptaufgabe unserer Zeit.

2. Bei seinem Unternehmen knüpft R. an die platonisch-augustinische Richtung (in Bonaventuras Prägung) an. Sicher läßt deren Erleuchtungslehre die Verwurzelung des Menschen in Gott mit besonderer Eindringlichkeit hervortreten. Darin ist sie offenbar der Abstraktionstheorie bei Thomas von Aquin überlegen, die viel mehr den Menschen auf sich selbst zu stellen und damit von Gott zu lösen scheint. Hiermit hängt zusammen, daß die Erleuchtung dem Erfassen das existente Einzelne (Gott) zuordnet, während die Abstraktion gerade das wesenhafte Allgemeine heraushebt. Dieser Verschiedenheit im objektiven Pol entspricht wohl auch ein Unterschied im subjektiven Pol, insofern nämlich die Erleuchtung einen indivi-

duellen Aufschwung auslöst, die Abstraktion hingegen ein allgemeingültiges, vom Einzelnen unabhängiges Wissen setzt. Schließlich läßt die Erleuchtung dem Wissen seine Einbettung in die Liebe und überhaupt in den gesamt-menschlichen Vollzug; die Abstraktion aber lockert anscheinend diese Verflechtung und präpariert aus dem lebendigen Ganzen ein bloßes Wissen heraus.

Vergleichen wir die beiden Auffassungen an Hand dieser vielleicht überspitzten Typisierung, so hat offensichtlich die Erleuchtungstheorie einen mehr archaischen Charakter, während die Abstraktionstheorie ein weiter fortgeschrittenes, späteres Stadium der Entwicklung darstellt. In ersterer nämlich bilden Gott und Mensch, Einzelnes und Allgemeines, Gesamtvollzug und Wissen eine noch sozusagen undifferenzierte Einheit; in letzterer hingegen sind alle diese Elemente differenziert auseinandergetreten. Die Gefahr der Erleuchtungslehre ist, daß unter der Übermacht des Gesamtvollzugs, des Einzelnen und Gottes das Wissen, das Allgemeine und der Mensch zu kurz kommen. Im Gegensatz hierzu liegt die Gefahr der Abstraktionstheorie darin, daß das Wissen, das Allgemeine und der Mensch den Gesamtvollzug, das Einzelne und Gott nahezu verdrängen. Droht auf der einen Seite der Ontologismus, in dem ein zu naher Gott den Menschen aufsaugt, so schreckt auf der anderen Seite ein Rationalismus, in dem ein zu ferner Gott dem Menschen entschwindet.

Alles deutet darauf hin, daß die echte Lösung des Problems noch einmal eine Synthese im Schoße der Philosophia perennis selbst verlangt, eine Synthese nämlich zwischen Erleuchtungslehre und Abstraktionstheorie. Damit wird eine durch die Differenzierung hindurchgegangene Einheit der obigen Elemente gefordert: also ein in seiner Eigenart voll ausgebildetes Wissen, aber ganz hineingebunden in den Gesamtvollzug; die vom Einzelnen unabhängige Allgemeingültigkeit, aber eingebettet in den individuellen Aufschwung; das wesenhafte Allgemeine, aber als Unterwegs zum existenten Einzelnen (Gott); der selbsttätige Mensch, aber unter der Einwirkung Gottes. Einzig durch diese Synthese werden die vorhin aufgezeigten Gefahren überwunden, wird insbesondere die ausgewogene Mitte zwischen Nähe und Ferne, Immanenz und Transzendenz Gottes gefunden.

3. Einer solchen Synthese scheint auch R. trotz seines Betonens der Er-

leuchtungslehre zuzustreben. Jedenfalls führt er die Erleuchtung auf die Mit-Wirkung Gottes zurück, die also die Eigen-Wirkung des Menschen nicht aus-, sondern einschließt. Außerdem ist für ihn der Gottesbeweis eine Entfaltungsstufe des Wissens, die als Schlußfolgerung in ihrer „abstrakteren Formulierung“ die Eigen-Art des Wissens anscheinend voll ausbildet. — Schon vor Jahren habe ich selbst die genannte Synthese in ihren Grundlinien zu entwickeln versucht (Sein und Wert I, Paderborn 1938, 115—119).

Doch aufs Ganze gesehen, neigt R.s Synthese zu einseitig der Erleuchtungslehre zu. So findet er keinen rechten Zugang zur Abstraktion; einmal meint er, es lasse sich nicht erklären, „wie die Erkenntnis der allgemeinen Wesenheit als allgemeiner entsteht“ (85); dann wieder führt er die Wesens- und Werterkenntnis allein auf die „Erleuchtungslehre“ (85) zurück. Damit im Zusammenhang wird die Bedeutung des metaphysischen Kausalprinzips nicht hinreichend gewürdigt; es sei in allen seinen Formulierungen „nicht evident“ (125) oder „nicht unmittelbar einleuchtend“ (126); hier liegt der letzte Grund für R.s Einwände gegen den Kontingenzbeweis. Außerdem wird die logische Kraft des Wissens wohl unterschätzt; das scheinen Sätze wie der folgende nahezulegen: „Das nur wissenwollende Denken kann ... die Erkenntnis des Daseins Gottes nicht erringen“ (70), obgleich dieser Satz vor allem auch seinen richtigen Sinn haben kann und bei R. tatsächlich hat. Die angedeutete Minderbewertung bringt es vielleicht mit sich (soweit das nicht eine Frage der Veranlagung des Verf. ist), daß die logische Gliederung und Durcharbeitung der Gedankengänge nicht bis zur letzten (sozusagen erbarmungslosen) dialektischen Schärfe geführt ist. Alles wird zu viel dem personalen, logisch nicht weiter zerleg- und begründbaren Aufschwung anheimgegeben. Daher liegt über dem ganzen Werk das Schweben einer gewissen Unbestimmtheit und Ungreifbarkeit, ja manchmal einer Unklarheit (das ist die Kehrseite der konkreten lebensvollen Darstellung, die R. auszeichnet); hierdurch allein wird u. E. die logisch kaum einwandfreie Annahme des ontologischen Gottesbeweises verständlich.

III

1. Mit Hilfe des bisher Gesagten gilt es die Begegnung des Menschen mit Gott, wie sie sich bei R. darstellt,

einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Wenn ich recht sehe, sind drei Stufen des Gotteswissens zu unterscheiden.

Am meisten als Wissen entfaltet ist die Erkenntnis oder Überzeugung, die entweder durch Herausstellen der Gründe eine wissenschaftliche Gestalt annimmt oder unter der bloßen Einwirkung der nicht als solcher herausgestellten Gründe in vorwissenschaftlicher Schlichtheit auftritt. Hierbei geht es um einen expliziten bzw. impliziten Beweis, also um eine eigentliche Schlußfolgerung. — Dieser Stufe zu Grunde liegt die noch unentfaltete Kenntnis oder Anerkennung, die, da den personalen Akten innewohnend, selbst dem personalen Bereich angehört und daher bewußt und frei vollzogen wird. Obgleich sie ein mittelbares, d. h. durch das Endliche vermitteltes Erfassen ist, bedeutet sie weder ein Schließen noch auch nur ein Urteilen, sondern vielmehr ein bloßes Hinnehmen oder Empfangen. Der Gottesbeweis ist eine Entfaltung dieser ursprünglichen, personalen Leben erst ermöglichenden Gottesbegegnung. — Dahinter steht als dritte Stufe das geheime, verborgene Gotteswissen des Seelengrundes, das dem wachen Bewußtsein und der Freiheit und somit dem gesamten personalen Bereich vorausgeht, zugleich aber dessen tiefste Möglichkeitsbedingung bildet. Hier handelt es sich um jenen innersten Kern des Menschen, in dem er als Person oder Geist irgendwie „dem leibseelischen Sein“ (71) überlegen und die Seele „bei sich selbst als dem erleuchteten und besiegelten Ebenbilde Gottes“ (206) und damit bei Gott ist. Zwar kann nie von einem Schauen seiner Herrlichkeit die Rede sein; „aber der Herr gibt sich der Seele unmittelbar kund, so daß sie das Berührtsein durch Ihn erfährt und fähig ist, in irgendeiner wahren, wenn auch unvollkommenen Weise die göttliche Wesenheit und seine Existenz zu erfassen“ (179). R. selber spürt, daß er sich mit diesen Aufstellungen der „reinen Geistigkeit“ (215) des Mystikers nähert.

2. Alle drei Stufen treffen echte Phänomene. Doch ist die Deutung und die Unterbauung, die R. ihnen gibt, nicht befriedigend; und sie kann nicht befriedigend gelingen, weil er in seiner Synthese die Seite der Abstraktionstheorie und folglich die Rolle des Allgemeinen nicht genügend berücksichtigt.

Das zeigt sich schon bei der ersten Stufe des Gottesbeweises. Dieser hat nämlich in all seinen Formen irgend-

wie kausalen Charakter; immer kommen Wirk-, äußere Formal- bzw. Exemplar- und Finalursächlichkeit entweder einzeln oder vereint ins Spiel, was auch bei R. wenigstens tatsächlich der Fall ist. Einem solchen Beweis aber fehlt die wirkliche Überzeugungskraft, wenn das metaphysische Kausalprinzip nicht einleuchtend ist und darum der absoluten Geltung entbehrt. Gewiß ist es wahr, daß ein echtes Sichentscheiden „dem Denken durch allgemeine Grundsätze (Axiome) nicht abgenommen werden“ (101) kann; doch ist es ebenso wahr, daß bloßes Sichentscheiden allgemeine Grundsätze nicht ersetzen kann. Andernfalls wird der Gottesbeweis entweder zu einem irrationalen Sprung oder zu einer irgendwie unmittellbaren Schau.

Da sich der Gottesbeweis als Entfaltung der ursprünglichen, personalen Gottesbegegnung darstellt, muß beide eine gewisse Gemeinsamkeit der Struktur verbinden. Von hier aus könnte man zunächst geneigt sein, anzunehmen, die personale Gottesbegegnung sei ein unentfalteter Gottesbeweis. Doch ist das kaum möglich, weil jene Kenntnis oder Anerkennung nach R. gerade nicht als Schließen, ja nicht einmal als Urteilen aufgefaßt werden darf. Wenn sie aber als bloßes, gewiß durch das Endliche vermitteltes Hinnehmen oder Empfangen gekennzeichnet wird, so scheint eher ein Erschauen Gottes am Endlichen oder im Spiegel des Endlichen vorzuliegen als ein auch nur unentfalteter Beweis. Danach wäre der Gottesbeweis der ersten Stufe kraft der oben festgestellten Gemeinsamkeit der Struktur nichts anderes als ein entfaltetes Erschauen oder ein in die Form des Beweises geprägtes Erschauen; infolgedessen würde es sich überhaupt nicht um eine eigentliche, sondern lediglich um eine scheinbare Schlußfolgerung handeln, wodurch das Zurücktreten der allgemeinen Grundsätze, besonders des Kausalprinzips, seine Erklärung fände. Schon macht sich die Unterschätzung des Allgemeinen deutlicher in ihren Auswirkungen bemerkbar.

Überprüfen wir unsere Auslegung der dritten Stufe an dem geheimen Gotteswissen des Seelengrundes, das ja die tiefste Wurzel der beiden andern Stufen bildet und deshalb für deren Eigenart von bestimmendem Einfluß ist. Sicher kann hier von keinerlei Beweis die Rede sein, weil sich Gott nach R. der Seele unmittelbar kundgibt. Allerdings ist dieser Ausdruck nicht zu pressen;

denn sonst hätten wir jene „Intuition des göttlichen Wesens“ (182), die der Ontologismus lehrt und die R. ausdrücklich ablehnt. Wenn also einerseits ein „naturhaftes“ (84) Erschauen Gottes anzunehmen ist, so entzündet sich dieses andererseits doch am Endlichen, nämlich an der Seele als dem erleuchteten und besiegelten Ebenbilde Gottes. Im Seelengrunde ist die Seele immer schon bei sich als dem Ebenbilde Gottes und erschaut damit im Spiegel ihrer selbst den unendlichen Gott. Dieses Bei-sich, das zugleich und untrennbar das Bei-Gott besagt, gehört zum Wesen der Seele, macht den Wurzelgrund oder (mit einem modernen Wort) das *A priori* ihres gesamten Lebens aus. In die beiden anderen Stufen bringt sie notwendig ihr *A priori* mit, weshalb diese gleichfalls ein Erschauen, eben lediglich eine weitere Ausbreitung, eine mehr bewußte und durchgegliederte Entfaltung des *A priori* darstellen; so sehr verleiht das *A priori* dem Aufstieg zu Gott seine Kraft, daß allgemeine Grundsätze und eigentliche Schlußfolgerung kaum mehr erforderlich sind.

3. Unser Deutungsversuch vermittelt eine einheitliche Sicht der drei Stufen des Gotteswissens bei R. und entspricht auch ganz dessen Primat der Erleuchtungslehre vor der Abstraktionstheorie. Um ein Urteil über diese Auffassung zu gewinnen, wenden wir uns zunächst dem phänomenologischen Befund zu.

Darin bilden allgemeine Wesenheiten und Prinzipien anders als bei R. den entscheidenden Angelpunkt, um den sich alles dreht. Schon im vorwissenschaftlichen Gotterleben sind sie am Werke, ohne freilich als solche hervorzutreten (deshalb kann hier der Vorgang wie ein Erschauen wirken); und im wissenschaftlichen Gottesbeweis werden sie nach ihrer Eigenart scharf umrissen sichtbar (deshalb stellt sich hier der Vorgang, wenn man das Phänomen nicht verfehlt, eindeutig als eigentliche Schlußfolgerung dar). Bisher bewegen wir uns noch in dem, was wir die erste Stufe des Gotteswissens nannten; sie wird R. unsere Phänomenanalyse zunächst irgendwie zugeben. Letzten Endes jedoch macht er damit nicht ernst, weil das Erschauen der beiden anderen Stufen das innerste Wesen auch der ersten Stufe ausmacht. Nun aber hat R. keinen durchschlagenden Beweis dafür geliefert, daß es wirklich ein Erschauen gibt und geben muß (auf seinen wichtigsten Beweisgrund kommen wir unten zurück). Daher

ist es an uns, aus unserer Phänomenanalyse der ersten Stufe die Folgerungen für die beiden anderen Stufen zu ziehen.

Ein einheitliches Durchbauen der Gedanken verlangt, daß die zweite Stufe, die bei R. Kenntnis oder Anerkennung heißt, dem vorwissenschaftlichen Gotterleben eingeordnet werde. Sie teilt also dessen Wesen und Struktur und ist damit selbst ein impliziter Beweis. Um jedoch dem Phänomen gerecht zu werden, muß man beachten, daß viele verschiedene Grade des Impliziten, der Ausdrücklichkeit bzw. Einschließlichkeit, möglich sind. Ein Erfassen kann sich so weit von dem durchgegliederten Beweis entfernen, daß es kaum mehr als Schließen oder auch nur als Urteilen erscheint, sondern vielmehr wie ein bloßes Hinnehmen oder Empfangen aussieht. Trotzdem verbirgt sich in seiner sozusagen schauhaften Einfachheit dieselbe Struktur wie in der entfalteten Schlußfolgerung (ähnlich wie das weiße Licht die Farbenfülle des Spektrums enthält).

Entscheidend ist, was sich aus dem einheitlichen Durchbauen für die dritte Stufe, für das geheime Gotteswissen des Seelengrundes ergibt. Da es weder ein Beweis noch ein Erschauen sein kann, scheint es völlig zu verschwinden. Oder läßt es sich auch in unserer Sicht in einem echten Sinne wahren? Zunächst darf man sagen: wie bei R. alles auf einen ersten Anfang des Erschauens zurückging, so muß bei uns alles aus dem noch ganz unentfalteten Keim des Beweises erwachsen. Bewegende Mitte des Beweises aber ist das Allgemeine als Grundsatz und als Wesenheit, wobei jener in dieser wurzelt, weil er nur deren notwendige Gesetzmäßigkeiten auslegt. Der Gottes-Beweis, der das unendliche oder absolute Sein zum Inhalt hat, verlangt als den ihm einzig entsprechenden Keim das Sein als allgemeine, noch unbestimmte Wesenheit, als alles umgreifenden, aber noch leeren Raum. Dieser Anfang birgt die ungeheure Spannung zwischen dem Allumgreifenden und dem Unbestimmten, zwischen dem Sein und dem Leeren in sich. Aus ihr bricht die Dynamik hervor, die erst dort, wo die allgemeine Wesenheit des Seins ihren letzten Grund hat, in der allbestimmten Fülle, im unendlichen oder absoluten Sein zur Ruhe kommt. So ist im allgemeinen Sein die ganze Bewegung des Gottes-Beweises keimhaft angelegt und unentfaltet vorgezeichnet, oder Gott ist im Sein auf die Weise des dynamischen

schen Vorgriffes gegenwärtig (tiefer durchgeführt ist dieser Zusammenhang in der bereits genannten Schrift „Sein und Wert“ I, besonders 82—128). Dieses durch das leere Sein vermittelte dynamische Bei-Gott-Sein (nicht ein Erschauen Gottes) bildet den Urbesitz der menschlichen Seele, stellt das Wesen des Seelengrundes dar, ist das Apriori, das ihr gesamtes Leben und besonders die beiden andern Stufen durchformt.

IV

Hier gilt es einen Einwand zu lösen, der sich gebieterisch meldet. Auch wir scheinen mehr die Erleuchtung als die Abstraktion zu vertreten, da ja das Sein als Apriori offenbar der Seele von Gott eingeprägt, nicht aber aus den Sinnesgegebenheiten abstraktiv gewonnen ist.

1. Die Antwort auf diese Frage läßt sich von der Tatsache her entwickeln, daß jedes Seelenvermögen sein Formalobjekt in sich trägt und einzig durch das in ihm angelegte Formalobjekt gerade dieses bestimmte ist. So wird der endliche Geist als solcher durch das in ihm vorgezeichnete Sein und die damit gegebene Dynamik zum Absoluten konstituiert. Das ist die ursprüngliche Erleuchtung, die sein Wesen ausmacht und in jedem Schritt seines Tuns als aktuelle Erleuchtung durch Gottes Mitwirkung zu weiterer Entfaltung kommt. — Hierzu tritt für den Menschengeist die Bindung an den Leib und dessen Sinne und dadurch die Verweisung auf die Welt. Deshalb öffnet sich ihm nie direkt der Zugang zum Sein, sondern immer nur auf dem Umweg über die durch die Sinne angeschaute Welt. Anfänglich also bei der Äußerlichkeit der Sinnesgegebenheiten verweilend, erreicht der Mensch das Sein erst durch einen Verinnerlichungsprozeß, in dem er sich selbst zusammen mit seinem Gegenstand in das Sein als den innersten Grund beider hineinbewegt. Das aber nennt man mit anderen Worten Herausheben des Seins aus den Sinnesgegebenheiten oder Abstraktion. Wie die Urerleuchtung im Sinne des Formalobjektes erst die abstraktive Verinnerlichung ermöglicht, so wird erst durch die abstraktive Verinnerlichung die Vollerleuchtung im Sinne des aktuellen Seinsergreifens verwirklicht. Damit wäre die ausgewogene Synthese von Erleuchtungslehre und Abstraktionstheorie gefunden.

Zum Apriori des Geistes gehört nur

das Sein als Urerleuchtung im Sinne des Formalobjektes. Infolgedessen sind im Urbesitz der Seele das Bei-sich und Bei-Gott ebenfalls lediglich als Anlage zu finden. Zu ihrem wirklichen Vollzug vermag sich der Mensch einzig durch Vermittlung der Abstraktion zu erheben. Zunächst im Außer-sich des Sinneslebens verloren, gewinnt die Seele ihr Bei-sich erst durch den Rückgang auf das Sein, wobei ihr zugleich und untrennbar das Bei-Gott auf die Weise des dynamischen Vorgriffs zuteil wird. Des genaueren liegt ein Wechselverhältnis vor: durch ihr Bei-sich ist die Seele bei Gott, und durch ihr Bei-Gott ist sie bei sich.

Doch dringt die Vollerleuchtung erst bis zum unbestimmten oder leeren Sein vor, das weder den Seinsbesitz noch den Selbst- und Gottesbesitz zum Abschluß bringt. Weiter treibt die dem Sein eigene Dynamik zum Absoluten, in der, wie wir sahen, die ganze Bewegung des Gottesbeweises vorgezeichnet ist. Seine Entfaltung verlangt, daß das durch die Abstraktion über das welthafte Seiende erhobene Sein einem neuen Durchgang durch die Welt unterworfen werde. Dabei zeigen sich immer schärfer die Relativität des innerweltlich Seienden und die Absolutheit des Seins, die im Widerspruch- und dann im Kausalprinzip ihre grundsätzliche Formulierung finden. Diese Wesensgesetzlichkeiten führen die Bewegung des Beweises schließlich über alles welthafte Seiende hinaus und lassen als dessen letzten Grund unzweideutig das absolute, unendliche oder göttliche Sein hervortreten. Hiermit vollendet sich der Seinsbesitz ebenso wie der Gottes- und Selbstbesitz, wobei sich alle drei Momente gegenseitig bedingen. Wie die Abstraktion der unentfaltete Gottes-Beweis ist, so ist der Gottes-Beweis nichts weiter als die entfaltete Abstraktion.

Nach allem haben sich folgende Stufen ergeben: Urerleuchtung als Formalobjekt; Vollerleuchtung durch die Abstraktion; Erfüllung der Dynamik zum Absoluten durch den Beweis, der vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich ausgeprägt sein kann.

2. Die Eigenart unserer Auffassung zeichnet sich noch schärfer ab, wenn wir sie von der nunmehr erreichten Stufe aus mit R.s Konzeption vergleichen.

Sein Erschauen Gottes am Endlichen, worin alle drei Stufen des Gotteswissens übereinkommen, erhebt sich vom Endlichen irgendwie unmittelbar zum existenten Gott (bei der dritten Stufe ist

ausdrücklich von einem unmittelbaren Sich-kundgeben Gottes im Seelengrund (die Rede), ohne eigentlich durch Abstraktion und Beweis vermittelt zu sein. Damit wird die mühsame Arbeit des Durchgangs durch Leib und Welt nicht in ihrem vollen Ernst gewürdigt, ja letztlich übersprungen; denn im innersten Kern der Sache kommt alles auf die Erleuchtung von Gott her, nicht aber auf die Abstraktion vom Menschen und der Welt her an.

Hier kündigt sich ein fast platonisches Menschenbild an, das die leib-seelische Einheit bedroht. Zwar an den Leib gebunden und so in die Welt hingestellt, ist der Geist doch von sich allein aus bei Gott; deshalb bedarf er des Bezugs zu Leib und Welt nur, um das immer schon vorhandene Gotteswissen bewußt in Besitz zu nehmen. Hinter unserer Auffassung hingegen steht ein Menschenbild, das sich ganz auf den Boden der leib-seelischen Einheit stellt. Infolgedessen kommt der Geist einzig im Durchgang durch Leib und Welt, also durch Abstraktion und Beweis zu Gott; er ist auf diesen Durchgang angewiesen, um sein Gotteswissen erstmalig zu erwerben, nicht nur um ein bereits unabhängig davon gegebenes Gotteswissen sich bewußt anzueignen. Ebenso ist der Geist nicht von sich aus bei sich, sondern er kommt erst im Durchgang durch Leib und Welt zu sich.

In diesem Zusammenhang sei kurz der wichtigste Beweisgrund, den Rosenmöller für seine Ansicht bringt, besprochen. Er meint, die Idee des Unendlichen könne nicht aus dem Endlichen gebildet werden; dies könne erst vom Unendlichen her als Endliches begriffen werden; deshalb müsse wenigstens die leere Idee des Unendlichen anderswoher stammen, d. h. durch die Erleuchtung eingestrahlt sein. Tatsächlich wären wir nicht imstande, die Idee des Unendlichen aus dem Endlichen abstraktiv zu erarbeiten, wenn uns nicht die Urerleuchtung des allumfassenden, aber leeren Seins im Sinne des Formalobjektes unseres Geistes verliehen würde. Mehr jedoch braucht es nicht, weshalb ein direktes Einstrahlen der auch nur unerfüllten Gottesidee nicht erforderlich ist.

V

Fassen wir abschließend unsere Auffassung zusammen:

1. Es galt, im Schoße der Philosophia perennis selbst die echte Synthese

zwischen Erleuchtungslehre und Abstraktionstheorie zu finden, um beider Einseitigkeiten und Gefahren zu bannen. Nun hat sich ein erleuchtendes Einwirken Gottes ergeben, das einzig durch die Selbsttätigkeit des Menschen in Abstraktion und Beweis zur Verwirklichung kommt; umgekehrt stellt sich jeder Schritt der Selbsttätigkeit des Menschen in Abstraktion und Beweis als eine ständig mitwirkende und gleichermaßen fortschreitende Erleuchtung von seiten Gottes dar. — Zugleich umschließt das Allgemeine durch den dynamischen Vorgriff und den darin vorgezeichneten Beweis immer schon das existente Einzelne (Gott); ebenso tritt aber auch das existente Einzelne stets und wesenhaft nur durch Vermittlung des Allgemeinen hervor, wobei wiederum der dynamische Vorgriff notwendig dem entfalteten Beweis vorausgeht und ihn erst ermöglicht. — Damit ist ferner die dem einzelnen Menschen überlegene Allgemeingültigkeit des Wissens gewährleistet, jedoch eingebettet in den individuellen existenziellen Aufschwung; denn weder die erste Verinnerlichung der Abstraktion noch die zweite gesteigerte Verinnerlichung des Beweises verwirklichen sich ohne den Einsatz der Freiheit als das, was sie eigentlich sind (sonst drohen sie zum leeren, nichtigen Gedankenspiel zu werden). Umgekehrt wird der Einsatz der Freiheit nie zu einer irrationalen, nicht weiter zu rechtfertigenden Entscheidung, weil er stets von der Allgemeingültigkeit des Wissens getragen und durchseelt ist. — Schließlich liegt kraft der Allgemeingültigkeit ein in seiner Eigenart voll ausgebildetes Wissen vor; nicht weniger ist aber kraft des Einsatzes der Freiheit alles in den Gesamt-vollzug hineingebunden.

Alle diese Gegensatzpaare durchzieht die Grundspannung von Transzendenz und Immanenz Gottes. Der in der Welt stehende Mensch ist Gott so fern, daß er nicht von ihm aufgesogen wird; der durch Abstraktion und Beweis aufsteigende Mensch ist Gott so nahe, daß er ihn nicht verliert. Wegen Gottes Nähe ist das Bei-sich des Menschen durch sein Bei-Gott vermittelt; wegen Gottes Ferne ist das Bei-Gott des Menschen durch sein Bei-sich vermittelt. Wenn der Mensch mit seiner Freiheit sich selbst ergreift, greift er wegen Gottes Nähe immer schon nach Gott aus; und wenn er mit seiner Freiheit nach Gott ausgreift, muß er wegen Gottes Ferne immer erst sich selbst ergreifen. Denken

und Freiheit stellen Gott und den Menschen zugleich in Nähe und Ferne zueinander, indem das Sein wirklich und nur Formalobjekt ist, indem die Abstraktion wirklich und nur den dynamischen Vorgriff eröffnet, indem der Beweis Gott wirklich und nur so erreicht.

2. Mit der angedeuteten Synthese gewinnt die Philosophia perennis selbst erst die Voraussetzungen, die sie zu der weiteren Synthese mit dem Philosophieren, das in unseren Tagen um die menschliche Existenz kreist, befähigen. Einerseits vermag sie nämlich dessen echte Anliegen wirklich aufzunehmen; andererseits ist sie imstande, dessen Grenzen zu überwinden.

Wie die Existenzphilosophie sieht die Abstraktion den Menschen in seiner Bindung an die Welt; dem Versinken in der Welt, das ihn dabei oft bedroht, wirkt die im Beweis sich vollendende Dynamik zum Absoluten entgegen. — Wenn die Existenzphilosophie den Menschen in die Offenheit des leeren, unbestimmten Seins stellt, so entspricht dieses dem vorläufigen Endpunkt des verinnerlichenden Rückgangs aus den Sinnesgegebenheiten; der bodenlose Abgrund des Nichts aber, der das Sein manchmal beinahe verschlingt, wird dadurch überwunden, daß das Sein immer schon ein Unterwegs zu Gott bedeutet und zum absoluten Sein als seinem letzten Grund hinführt. — Daher ist die für die Existenzphilosophie zentrale Grundstimmung der Angst auch der Abstraktion in der Phase des Nicht-mehr der Welt und des Noch-nicht Gottes nicht fremd; doch trägt sie als Noch-nicht Gottes stets wenigstens den Keim der Geborgenheit in sich. — Nach der Existenzphilosophie (Jaspers) ringt der Mensch in Verzweiflung um den verborgenen, ja entschwindenden Gott; dagegen wohnt

dem Ringen von Abstraktion und Beweis immer schon die Hoffnung inne, weil es zugleich eine mehr und mehr aufstrahlende Erleuchtung ist, in der sich Gott zeigt und dem Menschen nähert. — Die Existenzphilosophie macht schließlich die Selbstverwirklichung vom eigenen freien Einsatz des Menschen abhängig, unterliegt aber dabei der Gefahr eines irrationalen Subjektivismus; auch die Abstraktion stellt alles auf die Selbsttätigkeit und Freiheit des Einzelnen, die jedoch immer von sachgebundener Einsicht durchseelt sind.

3. Auf das Gesagte zurückblickend, stellen wir am Ende die Frage, inwiefern die echte Synthese von Erleuchtungslehre und Abstraktionstheorie für Aszese und Mystik von Bedeutung ist. Anscheinend kleine Verschiebungen im dahinterstehenden Menschenbild können unabsehbare Auswirkungen für das asketische Streben und das mystische Erleben haben, auch wenn es sich nur um die natürlichen Voraussetzungen dafür handelt. Von dem Unterschied zwischen Erschauen und Abstraktions-Beweis hängt es ab, ob im Ringen um Gott die Welt ernst genommen wird. Erleuchtung als Abstraktion sagt, daß es wesentlich auf die Selbsttätigkeit des Menschen ankommt; Abstraktion als Erleuchtung sagt, daß im Kerne alles menschlichen Bemühens Gott am Werke ist. Vom Erschauen her wird eine Mystik des positiven Sehens oder des hellen Lichtes näherliegen; zu dem in der Welt verwurzelten Menschen von Abstraktions-Beweis hingegen gehört die Mystik des negativen Erleidens oder der dunklen Nacht. Sicher ist das Erschauen mehr durch Mystizismus gefährdet als die Haltung Abstraktion-Beweis, trotz aller auch hier bestehenden Offenheit für das mystische Leben.

II. Zur Geschichte der Erteilung der geistlichen Übungen

Von Emerich Raitz von Frenz S. J., Schloß Bürg am Kocher

Ignacio Iparraguirre S. J., *Pratica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522—1556)*, Bilbao, Rom 1946, 52 u. 320 S., Gr. 8°.

Ignatius Iparraguirre S. J. hat ein umfangreiches und weitsichtiges Werk zu veröffentlichten begonnen, das für die Geschichte der Frömmigkeit von großem Wert sein wird. Es soll eine vollständige Geschichte der Erteilung der Exerzitien des hl. Ignatius werden. Der erste, schon recht umfangreiche Band beschränkt sich auf die Lebenszeit des Heiligen, 1522 bis

1556. Vorgänger hat das Unternehmen nur zwei recht bescheidene in den Arbeiten von Diertins¹ und Bernard², die

¹ Ignatius Diertins S. J., *Historia Exeritiorum spiritualium*, Insulsi 1887.

² Henri Bernard S. I., *Essai historique sur les exercices spirituels de Saint Ignace*, Louvain 1926.