

Der Aufbau der Erkenntnis und die religiöse Erkenntnis.

Von August Brunner S. J.

In einem Artikel „Das Problem der religiösen Erkenntnis“ in ZSystTh 11 (1933/34) 551—588 unterscheidet J. Cullberg drei Stufen des Du-Bewußtseins. Zunächst wird der andere Mensch als Gegenstand der Umwelt erfaßt, also m. a. W. als eine Sache. Dann wird man seiner als eines anderen Ichs, also als einer dritten Person, eines Er oder einer Sie, inne. Erst an dritter Stelle tritt man ihm in der verantwortlich sein wollenden Anrede als einem Du gegenüber. Die Du-Erfahrung, das Du-Bewußtsein beruht somit auf einer Entscheidung, auf einem Willen zu dienen. Entscheidung zum Dienenwollen besagt aber nach C. Glaube und Liebe im christlichen Sinne, so daß jedes Du-Bewußtsein und damit jede menschliche Gemeinschaft auf diesen beiden aufbauen; sie sind darum die Tat Gottes, der als reiner Gemeinschaftswille von sich aus den Menschen erfaßt im Sinne der protestantischen Glaubenstheorie. Damit bleibt aller menschliche Verkehr gleichsam aufgehängt an einem freischwebenden, spezifisch lutherischen Glauben. Mit Recht nennt C. das so begründete oder eher unbegründete Du-Verhältnis ein existenzielles Verhältnis im Sinne der Existenzialphilosophie. Er gründet nicht in der Wirklichkeit des Du; vielmehr gründet das Bewußtsein dieser Wirklichkeit auf diesem Verhältnis, und dieses wiederum in einem grund-

peccata, que naturam non servant, sed vitiant. Ergo peccata non sunt a Deo. Quod est contra illos, qui dicunt, quod actio mala est a Deo. Sed secundum eos, quod sic dicitur, sic est intelligendum: male actiones non sunt a Deo peccata, id est non a Deo secundum illos, de cuius sapientia dicitur in libro Sapientie. Preterea hic habes, que dicuntur naturalia, scilicet que naturam conservant. Et ita sic, ubi dicatur, quod naturalia sint a Deo, non obest eis, qui dicunt malam actionem non esse a Deo, sed ab homine vel a dyabolo. Non enim talis actio sub illa universitate comprehenditur, quia non est naturalis predicto modo etc.“ — Ebd. S. 4 zu Röm 1: „Omnis enim substantia, que Deus non est, creatura est. Sed mala actio est substantia. Ergo est creatura, et ita est a Deo. Dicimus, quod hoc nomen substantia hic sumitur stricte, scilicet pro rebus primi predicamenti, et ita mala actio non est substantia.“

²¹⁷ Quästionen (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 69^v f.); Paulinenkommentar (Salzburg, Stiftsbibl. von S. Peter, Cod. a X 19 Seite 22 29 51 101). Desgleichen für die Frage „utrum peccatum sit pena peccati“ in den Quästionen des Cod. Paris. Nat. lat. 14556 Fol. 235. — In seinen Quästionen kennt er auch die Deutung für das nihil der Sünde: quia a vero esse elongat (Cod. Vat. lat. 4297 fol. 74).

losen Entschluß. Nur die echt lutherische Heranziehung Gottes als eines wirklichen *deus ex machina* bewahrt vor dem Versinken in reinen Voluntarismus und Subjektivismus. Aber eine solche religiöse Erkenntnis ist selbst äußerst fragwürdig. Sie ist nirgendwo verankert, und sie kann dies auch nicht sein. Für C. ist nämlich die wissenschaftliche Erkenntnis, worunter er anscheinend auch nur die naturwissenschaftliche versteht, die einzige allgemeingültige objektive Erkenntnis. Die philosophische, metaphysische Erkenntnis, die selber erst den Seinssinn aller wissenschaftlichen Erkenntnis begründet, wird überhaupt nicht erwähnt. Jede natürliche Gotteserkenntnis ist damit unmöglich geworden. Alle außerchristliche Religion ist nur Irrtum und außerhalb des Christentums alle Gemeinschaft nur Schein. Wenigstens müßte C. diese Folgerungen aus seinen Aufstellungen ziehen.

Ganz entsprechend diesem Aufbau der Erkenntnis stellt C. auch drei religiöse Typen auf. An erster Stelle kommt der „rituell-mythologische Religionstypus“. Hier ist die Gottheit ein Es, eine Sache, die im Ritus magisch gehandhabt wird, oder höchstens ein Er, die dritte Person, von der der Mythos berichtet, die aber nicht angesprochen wird. Deutlich erkennt man hier den unpersönlichen religiösen Gegenstand der Zaubерtheorien in der Art des *mana*, der Macht gewisser Religionsgeschichtler und den Urherbergott in der Auffassung Söderbloms, der nur *deus otiosus* ist und eigentlich gar keine andere Aufgabe hat, als im Mythos die Frage nach dem Warum aller Dinge zu beantworten, zu dem man aber weiter keinerlei Beziehungen hat. Noch neuestens wurden die Söderblomschen Theorien von der dreifachen Wurzel des Gottesglaubens von G. van der Leeuw, „Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens“ (ArchRelWiss 29 [1931] 79 ff.; vgl. auch desselben Verfassers „Phänomenologie der Religion“ [Tübingen 1935]), vertreten: Gott als unpersönliche Macht, als Wille (Animismus) und als Welthintergrund (*deus otiosus*).

An zweiter Stelle steht der „ekstatisch-mystische Religionstypus“. Mystik wird, wie so oft von protestantischen Religionsphilosophen, einseitig pantheistisch aufgefaßt. Infolgedessen fehlt auch diesem Typus das göttliche Du, da ja auf der Höhe der Ekstase das Aufgehen des endlichen Ich im Unendlichen angestrebt wird. Die psychologische Erklärung, die C. von solcher pantheistischer Mystik gibt, dürfte hingegen wohl richtig sein. Er sieht darin eine Entleerung des Bewußtseins von allen bestimmten Inhalten, deren Stelle nun das Gefühl einnimmt. Dieses ist aber nicht gegenständlich und erscheint deswegen als unbegrenzt, unendlich.

Erst an dritter Stelle erscheint die „Religion der persönlichen Gottesgemeinschaft“. Es ist bereits oben dargelegt worden, wie

C. sich das Entstehen dieser Gemeinschaft, dieses Du-Verhältnisses zu Gott, denkt. Es beruht ausschließlich auf dem rein passiven Erfaßtwerden des Menschen von Gott, einem Gott, der nicht aus der Welt erkannt werden kann, sondern nur in diesem Ergriffenwerden, das trotz seiner Passivität ein existenzielles, ein auf vorgängige Entscheidung des Menschen sich stützendes Verhältnis sein soll. Dieser Glaube ist also völlig freischwebend. Gott entspricht hier genau dem Nichts in der Existenzialphilosophie Heideggers. Alle Aussagen über Gott, alle Dogmen, haben nach C. nur Sinn als existenzielle Aussagen, d. h. als Anreden an das göttliche Du. Als objektive Aussagen sind sie sinnlos¹. Es ist allerdings schwer einzusehen, wie etwas, das keinerlei Objektivität in sich enthält, als Anrede wahr und sinnvoll sein soll und nicht bloß eine Redensart.

Nun ist zweifellos richtig, daß allem echten religiösen Verhalten das Moment der persönlichen Beziehung wesentlich ist. Darum wären auch die ersten beiden Typen überhaupt nicht unter die religiösen Verhaltensweisen zu rechnen, wenn sie in der Reinheit und Überspitzung vorkämen, wie C. sie darstellt. Aber das persönliche Verhältnis zum persönlichen Gott stützt sich auf objektive Grundlagen, nicht auf einen freischwebenden, grundlosen Glauben. Es ist nämlich kein Zweifel möglich, daß die erwähnte Typenfolge im engsten Zusammenhange mit der Auffassung steht, die C. vom Aufbau des Du-Bewußtseins hat; beide Theorien wurzeln aber letztlich in der lutherischen Erbsündenlehre. Es muß gewiß auffallen, daß protestantische Theologen eine ausgesprochene Vorliebe für religionsgeschichtliche Konstruktionen haben, die an die Quelle der religiösen Entwicklung der Menschheit den Glauben an eine unpersönliche Macht setzen. Eine so hohe Erkenntnis wie die, wenn auch unvollkommene Erkenntnis des persönlichen Gottes durch den Nichtchristen läßt sich mit der völligen Verderbtheit des gefallenen Menschen und der sich daraus ergebenden religiösen Unfreiheit und Unfähigkeit nicht vereinen. Die Beschränkung der Religion auf das Innere und die Verweltlichung der Welt durch die Reformation zerriß den Zusammenhang zwischen Innen und Außen, zwischen Welt und Gott, und führte so fast zwangsläufig zu der Formulierung des Erkenntnisproblems, wie es unter naturwissenschaftlichem

¹ Den Nachweis der Sinnlosigkeit objektiver Aussagen über Gott macht sich C. sehr leicht. So bemerkt er, daß die Allwissenheit Gottes jede freie Entscheidung des Menschen unmöglich mache. Dabei setzt er aber Gottes Ewigkeit einer unendlich langen Zeitlichkeit gleich statt einer zeitlosen unendlichen Gegenwart. Vgl. dagegen z. B. S. Thomas, *Summa theologica* 1 q. 14 a. 13.

Einfluß seit Descartes die Philosophie beherrscht, und zur Ablehnung einer natürlichen Gotteserkenntnis aus der Welt. Durch Kant ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis des toten Stoffes zum Ideal und Muster aller Erkenntnis geworden. Von unten her suchte man nun die Welt zu erklären und aus ihren vermeintlichen Elementen aufzubauen; dabei übersah man, daß diese Elemente nur das Ergebnis einer Herauslösung aus umfassenderen Ganzheiten sind.

In der Tat zeigt sich nämlich, daß sich der Aufbau der Erkenntnis gerade umgekehrt vollzieht, als wie C. annimmt. Die erste sinnlich-geistige Erkenntnis erfaßt das sprechende Du, und zwar das konkrete Du. Dabei handelt es sich nicht um Glaube, sondern um Erkenntnis. Natürlich wird es meist die Mutter sein, deren liebende Sorge das Kind zum Mitvollziehen dieser Akte weckt. Es ist eine Tatsache, daß das geistige Leben des Menschen den einzelnen wesentlich transzendiert und nur in der Verbundenheit mit andern Menschen bestehen kann (vgl. Schol 9 [1934] 229—255). Diese Verbundenheit kann aber nur im liebenden Verstehen des Du als Du geknüpft werden. Ganz unverständlich und unvorstellbar ist es, wie der Mitmensch zuerst als dritte Person erkannt werden könnte, um dann erst als Du erfaßt zu werden. Ein Er ist doch im Unterschied zu andern Dingen ein mögliches Du, ein Wesen, das antworten, sprechen kann, wenn es jetzt auch nicht spricht. Die Er-Erfahrung geschieht demnach da, wo das Du aus dem Sprechen sich zurückzieht, setzt also das Wissen um das Du voraus. Ist einmal dieses Wissen da, ferner die Erfahrung, daß Sprechen immer mit einer bestimmten Gestalt verbunden ist, dann kann allerdings ein einzelner Mensch als Er, als ein mögliches Du, erkannt werden, ohne daß er mir zuvor als ein Du wirklich gegenübergetreten ist. Absolut hat aber die Du-Erkenntnis den Primat vor der Er-Erkenntnis.

In dieser konkreten Du-Erkenntnis, im Verstehen im eigentlichen und primären Sinn, sind nun alle Seinsstufen miteingeschlossen, die überhaupt dem Menschen zugänglich sind; aber sie sind nicht als solche schon voneinander geschieden und bewußt. Denn wie der Mensch vor allem einer ist und sich in seinem Ich-Bewußtsein nicht als zusammengesetzt erfährt, sondern diese Zusammensetzung aus Leib und Seele erst nach vielfältiger Erfahrung erschließt, so ist auch das Du zunächst als konkrete Einheit gegeben, die als zusammengesetzt aus den gleichen Gründen wie das Ich erschlossen wird. Es ist das Verdienst von W. Schmidt, in der Religionsgeschichte gegenüber Animismus und Zaubentheorie auf Grund der Gottesvorstellung der allerprimitivsten heute noch lebenden Menschheitsschicht auf diese Tatsache hingewiesen zu haben. Die Erkenntnis des Menschen

als Person ist früher als die Unterscheidung von Leib und Seele. Die Schwierigkeiten, die die Hochgottlehre gerade bei den protestantischen Religionsgeschichtlern und Theologen (z. B. van der Leeuw) immer wieder begegnet, geht nicht zum mindesten auf die philosophische Voraussetzung zurück, daß die Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes eine ungemein hohe und schwierige Leistung sei, die man so tiefstehenden Stämmen nicht zutrauen kann; so schwierig scheint sie aber, weil sie sich erst als ein letztes Ergebnis aus der Erkenntnis aller andern Schichten aufbauen soll. Gerade das Umgekehrte ist aber der Fall.

Die Erkenntnis der übrigen Seinsstufen als solcher geschieht nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Herauslösung, Unterscheidung, durch ein Subtraktionsverfahren statt eines Addierverfahrens. So fällt es dem Kinde bald auf, daß das Tier zwar vieles mit dem Menschen gemeinsam hat, daß ihm aber das Sprechenkönnen fehlt. Es ist bezeichnend, daß auch nach dieser Erkenntnis die Neigung bleibt, das Tier, das nicht antworten und nicht verstehen kann, anzusprechen, und sich nie völlig verliert. Noch bemerkenswerter aber ist das Ergebnis einer Analyse unseres Begriffes vom tierischen Leben. Er trägt deutlich die Spuren des erwähnten Subtraktionsverfahrens an sich. Das Tier ist für uns eine Art Mensch ohne Verstand; das tierische Leben, seine Bewußtseinszustände, erfassen wir in einer Analogie zu menschlichen Zuständen, in denen wir das geistige Moment bis zur Nullgrenze hin vermindert denken. Auch das Wissen darum, daß diese Vorstellungen dem Gegenstande nicht adäquat sind, vermag nichts daran zu ändern. Es müßte aber anders sein, geschähe der Aufbau von unten her.

Vielleicht dürfte auf diesen Primat der Du-Erkentnis, der Personerkentnis, eine andere religionsgeschichtliche Tatsache wenigstens zum Teil zurückgehen. Es ist bekannt, wie oft bei gewissen Völkern und Stämmen das Tier vermenschlicht wird. Es kann sprechen und ist mit einem dem gewöhnlichen Menschenverstande weit überlegenen Wissen und Können begabt. Deswegen erscheinen die ersten Vorfahren, auf die man die ganze kulturelle Ordnung der Gemeinschaft zurückführt, wie auch die sogenannten Heilbringer und Kulturbriinger sehr oft als Tiere. Im Laufe der Entwicklung greift die Tiergestalt dann leicht auf das höchste Wesen über und führt dann durch Übergangsstadien, die noch nicht klar liegen, zum Tierkult, wie er z. B. von Ägypten bekannt ist. Wird das Tier zunächst als eine dem Menschen analoge Persönlichkeit aufgefaßt, dessen Tun also auf Verstand und Freiheit zurückgeht, so muß es durch die Sicherheit und Überlegenheit seiner Instinkthandlungen dem noch kulturell niederen Jäger als ein geheimnisvolles und mächtiges Wesen vor-

kommen. Wenn es sich trotzdem auf der Jagd vom Menschen erlegen läßt, so kann dies nur daher kommen, weil es sich aus Mitleid mit dem armen Menschen ihm freiwillig darbot. Wie bekannt, ist dieser Glaube ziemlich verbreitet und erklärt die eigenartigen Zeremonien, die viele Jägerstämme dem erlegten Tiere gegenüber vornehmen. In dem weltweit verbreiteten Totemismus bildet das besondere Verhältnis des Menschen zu einer Tierart das Hauptmoment.

Gegen das Bewußt-Lebendige des Tieres hebt sich die Pflanze ab und gegen beide die leblose Materie. Sie wird nur durch ein erneutes Subtraktionsverfahren gegen das Lebendige erkannt. Das zeigt sich daran, daß alle Eigenschaften der Materie durch Worte bezeichnet werden, die aus dem Bereiche des Vitalen stammen und nur dort eigentlich verwandt werden, während sie den Stoff nur noch in einer Analogie bezeichnen, wie Schol 10 (1935) 206—210 nachgewiesen wurde. (Zum Ganzen vgl. auch des Verf. „Grundfragen der Philosophie“ [1933] 13 ff. 138 ff.)

Daß die sog. sekundären Qualitäten nur eine analoge Erkenntnis des Stoffes vermitteln, ist noch einleuchtender. Farbe, Ton, Geruch, Wärme sind ja keine Eigenschaften des Stoffes an sich, sondern Zustände, Empfindungen eines Lebendigen, die gewissen in sich unmittelbar unzugänglichen Zuständen des Stoffes entsprechen, also gleichsam eine Übersetzung des bloß Stofflichen ins Vitale. Ohne diese sekundären Qualitäten ist aber auch das Ansich der Ausdehnung nicht mehr vorstellbar.

Philosophisch ist uns also die leblose Materie nur durch den Schleier des Lebendigen und nur in Analogie zu ihm bekannt. Sie ist somit das Unbekannteste, während das Verstehbare des menschlichen leib—seelischen Lebens uns ganz vertraut ist. Wir wissen, was Denken, Wollen, Lieben, Freude ist, auf eine Weise, wie wir niemals wissen können, was Leben ist. Und Leben ist uns bekannter als das Ansich der Materie. Die Erkenntnis des Bekannteren kann sich aber weder dem Inhalt noch der Gewißheit nach auf dem Unbekannteren und Ungewissen aufbauen. Die gewöhnliche Meinung, die Materie sei das Bekannteste, beruht nur darauf, daß sie wegen der Niedrigkeit des Seins dem gebrauchenden Umgang am zugänglichsten ist; deswegen addieren sich auch im Laufe der Zeit die Methoden für diesen Gebrauch. Dagegen ist das menschliche persönliche Sein so stark, daß es allen solchen Versuchen immer den größten Widerstand entgegensetzt; deswegen kann es zu einer Technik des lehrbaren Menschenumgangs immer nur in bescheidenem Maße kommen. Man ist darin heute nicht wesentlich weiter als vor Jahrtausenden. Die Wirklichkeit des Persönlichen ist allem bloßen Augenschein entgegen unvergleichlich stärker als die des Stoffes, weshalb es

auch immer nur dann gegenüber materieller Bedrückung unterliegt, wenn es sich selbst untreu wird.

Ein weiterer Beweis für die Abhängigkeit der Wesenserkenntnis der Materie von der des Lebendigen ist wiederum die Mentalität der primitiven Völker. Man hat diese Mentalität oft als prälogisch, als magisch oder mythisch bezeichnet; oder man glaubte, ihr Denken sei in andern Kategorien strukturiert als das unsrige; so sehr sticht es auf den ersten Blick vom heutigen abendländischen Denken ab. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Es handelt sich da vielmehr um ein Denken, das sich fast nur in den Kategorien des Persönlichen und Vitalen bewegt, auch da, wo es sich um rein materielle Dinge, Vorgänge und Kräfte handelt. Alle Bewegung am Himmel oder auf Erden deutet dem Primitiven auf ein Lebendiges hin, das sie verursacht. Dabei denkt er aber nicht ohne weiteres an eine Seele oder einen Geist, wie der Animismus meinte. Noch für Aristoteles ist das Universum ein lebendiges Ganzes. Daß seine Kosmologie sich noch ganz in den vitalen Kategorien bewegt, ist anderswo (Schol 10 [1935] 193—205) gezeigt worden. Auch das meiste, was von der heutigen Religionsgeschichte als Magie angesehen wird, ist nichts weiter als die Annahme von Leben da, wo wir wissen, daß es sich nur um einen mechanischen Vorgang handelt. So geht der sog. Analogiezauber darauf zurück; Ähnlichkeit der Gestalt beweist im Lebendigen Ähnlichkeit des Wesens, aber nicht im bloß Stofflichen, da dieses keine wesentliche Gestalt hat. Auch die starke und weit über die Grenzen hinausgehende Anwendung des Ganzes—Teil-Verhältnisses weist in die gleiche Richtung. Ein Ganzes und echte Teile gibt es nur im Lebendigen. Die dem Leben angemessene Ganzheitserfassung wird sogar noch vom Kulturmenschen trotz seines physikalischen Wissens immer wieder auf den Stoff angewendet (vgl. a. a. O. S. 214 f.). Hier spielt außerdem noch die Analogie zu den menschlichen Kulturdingen hinein, die aber wieder ihrer Notwendigkeit und ihrer Struktur nach auf das Vitale im Menschen zurückgeht. Die Anwendung der Kategorien des Lebendigen auch auf das bloß Stoffliche ist so stark und auffällig, daß manche Forscher zu der Ansicht kamen, der Primitive unterscheide überhaupt noch nicht zwischen den Bereichen des Lebendigen und des Stofflichen, wie auch nicht zwischen dem menschlichen und dem nichtmenschlichen Bereich. Das ist wohl etwas zu viel behauptet. Aber richtig daran ist doch, daß einmal diese Unterschiede nicht so scharf sind wie beim abendländischen Menschen; weiter, daß Lebendiges und rein Stoffliches sich für den Primitiven wie zwei Arten von Leben unterscheiden. So sagt Cushing: „Die Zuñi, wie alle primitiven Völker, stellen sich die angefertigten Gegenstände gleichsam wie belebt vor . . . ; es

ist ein stummes, passives Leben, das ihnen eigen ist“ (zit. bei Th.-W. Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen [Stuttgart 1924] 51; daselbst eine gute Darstellung primitiver Mentalität, nur daß D. „lebend“ ohne weiteres mit „beseelt“ gleichsetzt, was nicht allgemein für den Primitiven gilt). Auch die „magische Kapazität“, die nach E. Arbm an (ArchRelWiss 29 [1931] 293) in der Anschauungsweise der Primitiven jedem Ding zukommt und die er als eine Art spezifischen Wesens des Dinges bezeichnet, ist wohl nicht wesentlich magisch; ihre Wirkung ist wohl eher aus der ihr eigenen Lebendigkeit (nicht Beseeltheit) zu erklären; Wirkungen des Lebendigen sind eben nie zu berechnen und darum oft überraschend. Wie allem Lebendigen muß man solchen Dingen „zureden“ bei allem Tun; hier liegt eine Quelle des Zauberspruchs. Auch alles kosmische Geschehen erklärt der Primitive durch ein Leben, das dahinter steht und das durch Riten sowohl stark wie auch willig erhalten werden muß. Rein Stoffliches und rein mechanisches Geschehen kennt der Primitive nicht. Im einzelnen dürfte es oft schwer sein, echte Magie von den Auswirkungen primitiver Weltanschauung zu unterscheiden, da diese sich naturgemäß auch auf dem Gebiete des Religiösen und des Magischen geltend machen.

Überhaupt ergibt ein Studium der primitiven Mentalität, daß außerhalb des westeuropäisch-amerikanischen Kulturkreises sich die Erkenntnis meist auf einer Ebene hält, die zwischen dem Persönlichen und dem Vitalen liegt und bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite betont. Auf diese Ebene projizieren sich gleichsam die beiden Gebiete des rein Stofflichen von unten her und des rein Geistigen von oben her. Dies entspricht ja auch der menschlichen Natur, die primär Einheit nicht von totem Stoff und freischwebendem Geist ist, sondern von Leib und Seele. Als bewußt durchdringt das Lebendige auch alle geistige Erfahrung und umgekehrt. Das vegetative Leben und noch mehr das bloß Stoffliche werden aber nicht mehr unmittelbar bewußt, sondern nur in ihrem Auftreffen auf das bewußte Leben und in den Transformationen, die ihre Wirkungen im Lebendigen erleiden (Farbe, Ton usw.). Ganz entvitalisiert ist der Begriff der Materie erst in der modernen Naturwissenschaft geworden, aber ohne daß sich deswegen etwas an der Tatsache ändert, daß ihre Begriffe aus dem Vitalen entstammen. Der ungeheure Einfluß, den naturwissenschaftliches Denken über das abendländische Denken und Philosophieren gewonnen hat, hatte aber zur Folge, daß der moderne Mensch, besonders der Großstädter, ebenso schrankenlos in Kategorien des Stofflichen denkt, wie der größte Teil der übrigen Menschheit in Kategorien des Lebendigen und Persönlichen. Man will Leben und Person aus dem Stoff nicht

nur verstehen, sondern sogar aufbauen. Das Ergebnis war der Zweifel an der Wirklichkeit der Welt. Denn bei der philosophischen Analyse der Erkenntnis des Materiellen und besonders der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mußte man auf das nicht unbedeutende Moment stoßen, das vom erkennenden Subjekt herrührt. Baute jede andere Erkenntnis auf der Erkenntnis der leblosen Materie auf, so blieb auch in ihr der subjektive Faktor überwiegend. Somit wurde die ganze Wirklichkeit relativ auf das Subjekt; dieses Subjekt war aber nicht mehr eine konkrete Person, sondern ein abstraktes erkenntnistheoretisches Subjekt überhaupt. Oder man mußte seine Zuflucht zu einem freischwebenden Glauben oder zu einer den Sinn der Erkenntnis erst bedingenden existenziellen Entscheidung nehmen.

Am Ganzen der Menschheit gemessen, ist aber dieses Denken in Kategorien des rein Stofflichen und Mechanischen auch über die Grenzen ihres Anwendungsgebietes hinaus weder sehr alt noch sehr verbreitet. Sein Aufkommen entsprach einer Aufgabe, und sein Verdienst, das durch die Übertreibungen des Materialismus und kritizistischen Idealismus nicht geschmälert wird, ist die scharfe Abgrenzung der Seinsstufe des Stofflichen vom Lebendigen für die Philosophie und bis in das alltägliche Denken hinein. Daß der Gedanke und der Wille, die Natur zu beherrschen, diese Wendung in sich schließt, ist nicht schwer zu ersehen.

Es erübrigt noch beizufügen, daß in der Erkenntnis der formalen Seinsstufen (Substanz—Akzidens z. B.) ein ähnlicher Ablösungsvorgang statthat wie in der Erkenntnis der materialen Seinsstufen. Es ist nicht so, daß zuerst die Eigenschaften erkannt würden und dann als zweite Stufe, wenn auch vielleicht zeitlich ungetrennt, das Ding als Ganzes. Vielmehr wird umgekehrt das Ding als Ganzes erkannt und im Ganzen seine Eigenschaften. Die Herauslösung der Eigenschaften geschieht durch Einschränkung der Aufmerksamkeit auf eine besondere Seite dieses Ganzen; die Einschränkung geschieht zunächst wohl meist unter der Führung eines praktischen Interesses. Erst so kommt es zur Ablösung und zum Bewußtwerden, z. B. eines Blau als solchen. Der gewöhnliche Aufbau des Urteils weist noch darauf hin. Urteile von der Art wie „Der Apfel ist rot“ sind viel häufiger und sozusagen natürlicher als „Dieses Rot ist ein Apfel“. Im ersten Falle ist der Apfel zunächst als ganzer erfaßt und wegen eines besonderen Interesses löst sich das Rotsein für den Betrachter als Eigenschaft ab. Das zweite Urteil hingegen dient eher der Erklärung von Symbolen, von Darstellungen der Kunst, auch etwa einmal bei undeutlichem Sehen.

Wie sehr die Eigenschaften zunächst nur im Verband des Ganzen wahrgenommen werden und in der objektiven Gestalt, die

sie darin haben, nicht in der perspektivischen Verkürzung, in der sie tatsächlich gesehen werden müßten, zeigt das Fehlen der Perspektive in den Darstellungen weitaus der meisten Völker. Um ein technisches Unvermögen kann es sich dabei nicht handeln; denn solche Darstellung geht oft mit sonst vollendetem Können zusammen, wie z. B. in der ganzen ägyptischen Kunst. Der Gegenstand wird vielmehr in der Ganzheit dargestellt, in der ihn die „natürliche“ Wahrnehmung erfäßt. Das Sehen der Form, wie sie sich perspektivisch dem Auge bietet, verlangt schon ein gewolltes und eingeübtes Absehen von der Wahrnehmung des Gegenstandes als Ganzheit.

Auf das Gleiche weist eine weitere Eigenschaft des primitiven Erkennens hin, die man auch oft einer „alogischen“, anders strukturierten Mentalität hat zuschreiben wollen, wie man auch die sich darauf gründenden Handlungen unter die Klasse „Magie“ einreicht. Wir meinen die Tatsache, daß der Primitive sich die Eigenschaften nicht zwar stofflich — das widerspräche ja den oben mitgeteilten Tatsachen —, wohl aber recht dinglich-substantiell vorstellt. So substantiell, daß sie sich ablösen und übertragen lassen. Härte, Schnelligkeit, Geschicklichkeit, Leben sind lebendige Kraftsubstanzen, die durch Berührung übertragen werden können; ebenso Schwäche, seelische Unreinheit usw. Man nannte die auf solche Übertragung abzielenden Handlungen Berührungszauber; aber mit Zauber haben sie wenigstens nicht notwendig zu tun. Auch so viel umstrittene Begriffe wie *mana*, *orenda* dürften in solchen dinghaften Vorstellungen ihre Erklärung finden. Daß die Entscheidung darüber, ob man es mit einer persönlichen oder gar geistigen Kraft oder mit einer lebendigen Kraft zu tun habe, so schwer fällt, dürfte an der oben geschilderten Zwischenstellung der Erkenntnis zwischen Persönlichem und Vitalem liegen (vgl. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, V 508 f. 554; II 404 f.). An eine rein stoffliche Kraft zu denken, verbietet nicht bloß das, was oben über die primitive Mentalität ausgeführt wurde, sondern auch die Beispiele, welche die Völkerkunde berichtet, wenn auch in einigen Fällen Erscheinungen und Vorgänge, die wir als rein stoffliche ansehen, dadurch bezeichnet werden.

Diese Prioritätsverhältnisse sind nur grundsätzlich gemeint. Wie oben schon bei der Erkenntnis der dritten Person gezeigt wurde, muß einmal die Du-Erkentnis der Er-Erkentnis voraufgehen, später aber kann unter gewissen Bedingungen ein einzelner zuerst als Er erkannt werden und dann erst als Du. Das Gleiche gilt auch für die übrigen Prioritätsverhältnisse. Bei der Reihenfolge Persönlich—Lebendig ist zudem die gegenseitige Durchdringung so groß, daß die ontologische Priorität sich wohl meist nicht in einer zeitlichen auswirken wird; immerhin macht sie

eine grundsätzliche Umkehrung der Reihenfolge unmöglich. Außerdem bleiben auch sonst noch Spuren dieser Priorität in jeder Erkenntnis; auf sie haben wir oben hingewiesen.

Der Aufbau der Erkenntnis macht es demnach wahrscheinlich, daß die erste Stufe des Gottesbegriffes die Erkenntnis des persönlichen Gottes ist. Wenn also die Religionswissenschaft mit einer ihrem Gegenstande angemessenen Methode und nicht durch aprioristische Spekulationen zu dem Ergebnis kommt, daß die älteste heute erreichbare Kulturschicht der Menschheit tatsächlich einen solchen Glauben besitzt, so stehen von philosophischer Seite zum mindesten keinerlei Hindernisse im Wege. Selbstverständlich braucht dieser Persönlichkeitsbegriff kein vollkommener zu sein, und er kann es nicht sein; ist er doch in Analogie zur menschlichen Persönlichkeit gebildet, in der Persönliches und bloß Lebendiges auch im Bewußtsein eine innige Einheit bilden. Damit ist auch die Möglichkeit gegeben, daß der Gottesbegriff ins Vitale abgeleitet. Dieses Abgleiten liegt sogar nahe. Einmal weil die relative Ablösung des Lebendigen vom Persönlichen wohl sehr bald kommt und jedenfalls viel leichter ist als die Ablösung des rein Stofflichen vom Leben. Dann aber auch, weil die Lebensbedürfnisse gegenüber dem persönlichen Leben, das seinen Ausdruck und seine Erfüllung im Religiösen und Sittlichen findet, zwar nicht wichtiger, aber vordringlicher und in ihrer Befriedigung unaufschiebbarer werden, so daß sie dazu gelangen können, das Bewußtsein ungebührlich zu erfüllen.

Hier mag der zweite, dem ersten, oben angegebenen entgegengesetzte Grund für den Glauben an tierische Götter und Heilbringer liegen. Viel stärker und bestimmender mag diese Denkart sich im Aufkommen animistischer Fruchtbarkeitskulte ausgewirkt haben. Aber auch in diesen Religionen fehlt das persönliche Moment in der Gottesauffassung nie völlig; es ist nur gegenüber dem vitalen Moment abgeschwächt und zurückgedrängt. Auch ein phänomenologischer Aufbau der Religion dürfte daher nicht, wie bei van der Leeuw, „Phänomenologie der Religion“, mit der unpersönlichen Macht beginnen. Noch weniger ist die mehrfach wiederkehrende, nicht mehr phänomenologische, sondern geschichtliche Behauptung haltbar, daß Gott in der Religion ein Spätkömmling sei (S. 29). Eine Religion, die sich ohne Kenntnis und Verehrung persönlicher höherer Wesen auf Riten zur Vermehrung von *mana* einschränkt, gibt es nicht. Andererseits sind *mana*, *orenda*, *manitu* und ähnliche Begriffe aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ausschließlich religiöse Begriffe, sondern Erklärungsversuche, die Religiös und Profan umfassen. Die gegen- teilige Auffassung rührt wohl daher, daß außerhalb des Christentums die Trennung zwischen diesen beiden Gebieten überhaupt

noch nicht so klar durchgeführt ist. Auch die Kulturgebiete werden, wie das schon längst nachgewiesen ist, nacheinander aus dem alle umfassenden religiösen Gebiete abgelöst und entlassen, ein Vorgang, der den oben beschriebenen völlig parallel ist und darum auch eine Stütze für deren Richtigkeit bildet.

Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis.

Von Bernhard Jansen S. J.

Joseph Koch, der scharfsinnige Quellenforscher, der die Untersuchungsergebnisse des Kardinals Ehrle über Olivi bedeutend gefördert hat¹, ist auf einen handschriftlichen Fund gestoßen, von dem er in der Kardinal-Schulte-Festschrift „Scientia Sacra“ (1935) S. 142—168 unter dem Titel „Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311—1312)“ berichtet.

Danach finden die Ergebnisse, zu denen die systematische Verarbeitung der philosophisch-theologischen Lehren Olivis, wie sie in den „Quaestiones in secundum librum sententiarum“ vorliegen, und die Gegenüberstellung der dogmatischen Formeln des Konzilsdekrets führte, wobei natürlich die bisher zugänglichen äußeren Bezeugungen vorausgesetzt wurden, eine ganz neue, überaus beweiskräftige Bestätigung durch das Gutachten des Aegidius Romanus.

Koch fand nämlich in einer Madrider Hs das Gutachten, das der berühmte Augustinergeneral, damals Erzbischof von Bourges, um 1309 auf Bitten der Ordenskommunität der Franziskaner ausarbeitete und das Ewald Müller als verloren ansah. Dieses Gutachten mit seinen 24 Artikeln ist nach einer gut begründeten Vermutung Kochs die Anklageschrift, die die Kommunität als erste Anklage an den Papst bzw. an das Konzil richtete. Koch hebt als ausschlaggebend in der Streiffrage Müller—Jansen (s. Schol 10 [1935] 241—244) hervor, daß der Kompilator Aegidius den gleich zu erwähnenden Artikel 15 über die Seelenlehre Olivis weder den älteren Listen noch dessen Quaestionen, sondern dessen

¹ Jos. Koch, Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi: RechThAncMéd 2 (1930) 290—310; Ders., Die Verurteilung Olivis auf dem Konzil von Vienne und ihre Vorgeschichte: Schol 5 (1930) 498—522; Ders., Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion symbolorum: ThQschr 113 (1932) 142—147; Ders., Der Prozeß gegen die Postille Olivis zur Apokalypse: RechThAncMéd 5 (1933) 302—315.