

durch, daß irgend ein Seiendes als Seiendes erfaßt wird, ist es in einen allumfassenden Zusammenhang hineingestellt, der letztlich auch Gott mitumfaßt und nur insofern möglich ist. In diesem Sinn ist vielleicht die „Mitbejahung Gottes“ gemeint. Freilich blieben auch dann noch zwei Fragen: 1. Ist die Erfassung dessen, daß der Gegenstand im alles umfassenden und darum letzten Zusammenhang steht, als solche wirklich Bedingung der Geltung jedes Urteils? 2. Wird der gemeinte Sachverhalt durch den Ausdruck „einschließliche Bejahung Gottes“ passend bezeichnet? Wenigstens das zweite bezweifeln wir sehr. „Bejahung“, auch „Mitbejahung“, besagt nun einmal ein bewußtes Verhältnis zum Bejahten; ein solches fehlt aber gerade gegenüber dem göttlichen Sein als solchen. Würde der Ausdruck nur gelegentlich einmal als gewagte Wendung gebraucht, so würde niemand daran Anstoß nehmen; aber wenn er, wie bei R., geradezu als eine Hauptthese erscheint, ist es einigermaßen begreiflich, wenn es zu Mißverständnissen kommt.

Die Hauptleistung des Buches bleibt übrigens durch diese Einwände unberührt. Das ist die aus tiefem Verständnis der thomistischen Grundgedanken erwachsende Aufdeckung der bei Thomas zumeist verborgenen Metaphysik des menschlichen Geistes, die ausdrückliche Sichtbarmachung der Art, wie Thomas das Zusammenwirken von Geist und Sinnlichkeit aus dem Wesensbau des Menschen letztlich begreifbar macht. Selbst wenn man die thomistische Lehre von der Einheit der Wesensform und der völligen Unbestimmtheit der Materie nicht für so selbstverständlich hält wie R., wird man die Bedeutsamkeit dieser Tiefenschau nicht verkennen. Nur wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Ausgestaltung der metaphysischen Theorie dort, wo ihre Auswirkungen ins bewußte Leben hinein verfolgt werden (Urteil, Bejahung, auch „Mitbejahung“ sind doch wohl bewußte Vorgänge!), auch mit der Erfahrungswirklichkeit wieder in Föhlung gebracht worden wäre, wie es doch auch der aristotelischen Denkart des hl. Thomas nur entspricht. Dann wäre vielleicht die Gedankenführung weniger geradlinig rein spekulativ geblieben, hätte aber wohl mehr dem Wesensgesetz menschlichen Denkens entsprochen, das R. selbst als „Geist in Welt“ so trefflich gekennzeichnet hat. Muß nicht menschliches Philosophieren, soll es vor Irrungen möglichst bewahrt bleiben, mehr ein dialektisches Hin und Her zwischen geistgeborener Spekulation und weltzugewandter Erfahrung sein denn ein unbekümmertes Zuendedenken rein apriorischer Sätze? In der Hintansetzung der Erfahrung, wie auch des der Denkrichtung des Verf. weniger entsprechenden neueren Schrifttums (es ist z. B. doch nicht alles, was gegen Maréchal geschrieben wurde, einfach belanglos!) liegt unseres Erachtens methodisch die Schwäche des Buches, wie in der spekulativen Kraft und Tiefe seine Stärke liegt.

J. de Vries S. J.

Hessen, J., *Platonismus und Prophetismus*. Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. gr. 8^o (240 S.) München 1939, Reinhardt. M 4.80; geb. M 6.50.

„Platonismus“ ist hier nicht im Gegensatz zum Aristotelismus gemeint, sondern allgemein als das philosophische Denken, wie es vom Griechentum her in die abendländische Kultur eingegangen ist; „Prophetismus“ meint die biblische Geisteswelt; die Namen sind gewählt, weil die beiden Geisteswelten nach der Meinung des Verf.

in Plato bzw. den Propheten ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden haben. Daß beide Welten Ewigkeitswerte in sich bergen, auf die wir nie verzichten können, wird nachdrücklich betont. Andererseits scheinen die beiden Geisteshaltungen und die durch sie ausgeprägten Gottes-, Welt- und Menschenbilder in einem Spannungsverhältnis, ja in vielen Punkten in schroffem Gegensatz zueinander zu stehen; diese Gegensätzlichkeit soll durch die Entfaltung der beiden Geisteswelten im 1. Teil des Buches im einzelnen dargelegt werden. Es stehen sich nach H. gegenüber: Griechischer Intellektualismus und biblischer Voluntarismus, Gottesbeweis und Gotteserfahrung, statisches und dynamisches Gottes- und Weltbild, Vorrang des Allgemeinen und darum der Natur und Vorrang des Einzelnen und darum der Geschichte, Vorrang des Logos und Vorrang des Ethos usw. Der 2. Teil behandelt dann die vorzüglichsten Versuche einer Synthese (Augustin, Thomas v. Aquin) und den Kampf um die Möglichkeit und das Recht der Synthese, wie er in Luthers Kampf gegen die Schultheologie, in Hirschers Ablehnung scholastischer Spekulation, in Tyrrells Minderbewertung der Dogmen, schließlich in K. Barths und der dialektischen Theologie Feindschaft gegen den Idealismus hervortritt. Obwohl der Verf. die Philosophie-Feindlichkeit, die sich in diesen Richtungen vielfach geltend macht, nicht teilt und auf eine Synthese zwischen Platonismus und Prophetismus nicht verzichten will, so richtet sich sein Kampf doch vor allem gegen die „vorschnelle Verquickung“ der beiden Geisteswelten, und sein letztes Wort ist, daß ein gut Stück des griechischen Elementes fallen muß.

Die vorschnelle, der Eigenart des Christlichen nicht voll gerecht werdende Synthese sieht H. vorzüglich in der Scholastik; über sie, Thomas von Aquin nicht ausgenommen, fallen scharfe Urteile. Wir wollen nun gewiß nicht leugnen, daß es zu Zeiten Entartungserscheinungen in der Scholastik gegeben hat, wozu vor allem das Ueberhandnehmen lebensfremder Spitzfindigkeiten zu rechnen ist; auch in der klassischen Scholastik mag man ruhig in gewissen Punkten, etwa in der einseitigen Schätzung des Allgemeinen, einen übermäßigen Einfluß des griechischen Denkens bedauern, wie es ja auch innerhalb der Scholastik nicht an Widerstand gegen solche Auffassungen gefehlt hat. Aber H.s Gesamtwürdigung der Scholastik scheint uns nun doch nicht mehr von ruhiger Sachlichkeit eingegeben. Wäre sie berechtigt, so müßte man angesichts der beständigen Empfehlung der Scholastik durch die Kirche fast annehmen, daß der Geist Gottes, „der durch die Propheten gesprochen“, die Kirche Christi verlassen habe. In Wirklichkeit aber überspannt H. den Gegensatz zwischen aristotelischer Philosophie und Christentum, indem er einerseits die Irrtümer des Aristoteles als notwendige Folgerungen seiner Prinzipien hinstellt, andererseits die biblische Geisteswelt im Sinn der Religionsphilosophie Schellers und R. Ottos höchst einseitig deutet. So wird denn auch Tyrrells „prophetische Theologie“ nicht ausdrücklich abgelehnt, wenn sich H. auch nicht in der Weise mit ihr gleichsetzt wie etwa der Schreiber der Seiten 47—51 in H. Mulert, *Der Katholizismus der Zukunft* (vgl. dazu den 1. Artikel im vorliegenden Heft). Freilich, wenn die Offenbarung, wie Tyrrell will, gar nicht göttliche Mitteilung von Wahrheiten ist, wie kann dann aus der Geisteswelt der Bibel ein „Ismus“ werden, der mit dem Platonismus auf gleicher Ebene vergleichbar ist? J. de Vries S. J.