

lichen christlichen Glaubensgehalte in spekulatives Denken wird deutlich die Grenze des Philosophierens vor der Offenbarung gezogen. Vielleicht ließe sich über das hinaus, was M. als Möglichkeit des (theologischen) Denkens in Bezug auf den Offenbarungsgehalt angibt (216f.), die Aufgabe der Vernunft noch positiver bestimmen. Es gehört doch wohl zum Aufgabe der spekulativen Theologie, sich um ein inneres Verständnis der Glaubensgeheimnisse zu mühen und in ihrem Zusammenhange die Heilsökonomie Gottes als einheitliches Ganzes zu erfassen; darin leistet sie, wenn auch in den Schranken endlichen Nachdenkens, grundsätzlich mehr als eine bloße Aufhellung von Scheinwidersprüchen. — In einer ähnlichen Frage hat der Verf. eine mißverständliche Formulierung gewählt. Warum soll die Philosophie zwar das Absolute, die Fülle des Seins, aber nicht „den lebendigen Gott“ erkennen können? (158.) Natürlich in anderer Weise als Religion und Glaube. Aber auch die Vernunft hat ihren Zugang zum lebendigen Gott und ist nicht auf „das“ Absolute (ein Lebloses?) verwiesen. Diese Scheidung zwischen dem Absoluten der Philosophie und dem lebendigen Gott der Religion erscheint als eine Reminiszenz, etwa an Scheler oder an eine — oft mißdeutete — Sprechweise Pascals, die nicht ganz zur Metaphysik des Verf. passen will. Besonders da er mit solchem Nachdruck auf eine metaphysische Begründung des religiösen Aktes aus der Struktur des Menschseins selbst dringt und von ihr den Vorwurf des Rationalismus entschieden abwehrt (209). Für diese Aufgabe der Religionsphilosophie leistet sein Buch einen bedeutenden Beitrag.

A. Hartmann S. J.

Fries, H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie.* 8° (398 S.) Heidelberg 1949, Kerle. DM 9.80.

Die moderne katholische Religionsphilosophie in Deutschland hat immer wieder, sei es weiterführend, sei es in kritischer Auseinandersetzung, an die Anregungen Max Schelers angeknüpft. Darum gibt der Verf. im 1. Teil eine ausführliche Darlegung und Würdigung der Religionsphilosophie Schelers. Entscheidend ist Schelers fruchtbarste Schaffensperiode von 1913—1922, die zugleich seine katholische Zeit ist. Seine Philosophie ist in diesen Jahren vor allem durch die realistisch verstandene Phänomenologie, die Lebensphilosophie und den Einfluß Augustins gekennzeichnet. Seine Religionsphilosophie ist in den ethischen Schriften, namentlich im „Formalismus in der Ethik“, grundgelegt, in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) ausgeführt.

Bereits in der Wertethik wird das Heilige als höchste Wertmodalität bestimmt (47); da es wesensmäßig ein Personwert ist, erscheint Gott als der höchste Wert, in dem alle andern Werte fundiert sind; der Wert hat den Primat vor dem Sein, wenn auch das Verhältnis von Sein und Wert nicht restlos klar wird (48); ähnlich hat das Wertfühlen den Primat vor der Seins-erkenntnis (52). Auch die Auffassung der Person als „Aktsubstanz“ findet sich schon in der Wertethik (56); der Mensch wird bestimmt als jenes Wesen, das in der Liebe zum höchsten Gut hin transzendiert (57); darum ist Religion der Grundakt des Menschen (58). — Das Werk „Vom Ewigen im Menschen“ bildet diese Thesen zum „Konformitätssystem“ zwischen Religion und Metaphysik weiter. Die Religion gründet in sich selbst, bedarf keiner metaphysischen Grundlegung. Ihr kommt sogar die Priorität zu; diese These ist jedoch nicht, wie Przywara meinte, einfach auf den Primat der Wertliebe vor dem Seins-erkennen zurückführbar (84), da auch der religiöse Akt Erkenntnis einschließt: Er gibt unmittelbar die Existenz Gottes (80), sein intentionales Objekt ist Gott als der absolut Seiende und Heilige (65); demgegenüber ist das intentionale Objekt der Metaphysik Gott als ens a se und Weltgrund; die beiderseitigen intentionalen Objekte sind nur real identisch. Überdies ist das metaphysische Erfassen Gottes im religiösen Akt fundiert. Die Gottesbeweise haben also keine Bedeutung als Hinführung zum Gottesglauben, sondern nur als dessen nachträgliche Bestätigung und Rechtfertigung gegenüber dem Agnostizismus. Im weiteren Verlauf legt der Verf. dar, wie Schelers Konformitätssystem auf

die wesenhaften Beziehungen der Religion zur Gemeinschaft, zum Ethos, zum Kult und zur Kultur ausgedehnt wird. Bemerkenswert ist hier vor allem der Versuch Schelers, die Notwendigkeit einer einzigen religiösen Gemeinschaft, einer Kirche als Heils- und Erlösungsgemeinschaft, a priori zu erweisen, wie ja nach ihm auch der Fall der Welt und die Schuldgemeinschaft der Menschheit metaphysisch erweisbar ist (90—85).

Der folgende Abschnitt (111—135) behandelt den völligen Zusammenbruch der Religionsphilosophie in Schelers Denken seit 1922. Die Absolutsetzung des irrationalen Lebensdranges führt ihn zur pantheistischen Annahme eines „werdenden Gottes“, wie ihn niemand besser als er selbst ehemals als völlig unhaltbar charakterisiert hatte (127). F. bemüht sich, die sachlichen Ansatzpunkte für diese Entwicklung in den früheren Auffassungen Schelers aufzuweisen (113f.); doch gesteht er, daß diese sachlichen Gründe nicht ausreichen, um die radikale Wende Schelers verständlich zu machen. Für sie sind persönliche Gründe entscheidend gewesen: Schelers große Wandlungsfähigkeit, seine elementare und unstillbare Triebhaftigkeit, die sein Leben in grellen Widerspruch zu der Wertewelt brachte, die er so strahlend sichtbar gemacht hatte. Scheler selbst gesteht in einem Brief an D. v. Hildebrand: „Ich kann es nicht mehr ertragen, mich dauernd befleckt zu fühlen“ (116).

Eine Religionsphilosophie liegt in dieser letzten Periode Schelers nicht mehr vor. Darum beschränkt sich die wohl abgewogene Würdigung des Verf. (137—156) auf die Religionsphilosophie der besten Zeit Schelers. Anerkannt wird, daß Scheler die Religion in ihrer Eigenständigkeit gesehen und in leuchtenden Farben gezeichnet und dadurch der modernen Welt einen Zugang zum christlichen Gedanken eröffnet hat. Andererseits bleibt sein Konformitätssystem in Wirklichkeit eine dualistische Lösung; Sein und Wert, Metaphysik und Religion werden nicht nur unterschieden, sondern allzu sehr voneinander getrennt. Der religiöse Akt gibt in Wirklichkeit nicht das Dasein Gottes, wenn er nicht jene Gotteserkenntnis unentfaltet in sich trägt, die durch die Beweise der Metaphysik entfaltet wird. Der Personbegriff Schelers ist unzureichend (146). Der Unterschied der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung wird in etwa verwischt.

Der 2. Teil des Buches gilt der Weiterbildung der religionsphilosophischen Gedanken Schelers in der deutschen katholischen Religionsphilosophie der letzten drei Jahrzehnte, mag es sich nun um weitere Entfaltung seiner Ansätze oder um kritische Auseinandersetzung mit ihm handeln. Die phänomenologische Methode wird vor allem von *Jos. Heiler*, *O. Gründler*, *B. Rosenmöller* und *K. Adam* weiterentwickelt. Gründler und Adam geben zu, daß die Phänomenologie allein die Frage nach dem Dasein Gottes nicht entscheiden kann, daß vielmehr eine rationale Grundlage notwendig ist; der Gottesbeweis, der diese entfaltet, steht und fällt nach Adam mit der ontologischen und transzendentalen Geltung des Kausalgesetzes. Im Gegensatz dazu will Rosenmöller die Gotteserkenntnis auf das dem religiösen Menschen unmittelbar gegebene Abbild-Urbild-Verhältnis zwischen Welt und Gott gründen. Dazu bemerkt F. mit Recht: Die Welt als Spiegel und Nachbild Gottes ist nicht direkt gegeben, sondern setzt die auf Grund der Kontingenz erschlossene Aseitigkeit Gottes voraus (165).

Die wertphilosophischen Gedanken Schelers wurden namentlich von *A. Müller* und *J. Hessen* noch übersteigert, wobei sich vor allem bei dem ersteren ein starker Einfluß Rickerts geltend macht. In der Trennung der Religion von aller Erkenntnis geht Müller so weit, daß er die Wahrheitsfrage gegenüber der eigentlichen Religion für sinnlos erklärt (189), während nach Hessen die Religion selbst ihre Wahrheit beweist (200). F. bezeichnet den Seinsbegriff Müllers mit Recht als positivistisch (186) und betont, daß die wertphilosophische Grundlage allein für eine Religionsphilosophie zu eng ist. Hessens zweibändige „Religionsphilosophie“ (1948) hat er nicht mehr berücksichtigen können, doch hätte ihre Einbeziehung sein Urteil wohl nicht wesentlich verändert.

Die Weiterbildung der anthropologischen Ansätze Schelers (*Rosenmöller*, *P. Wust*, *K. Rahner*, *O. Bauhofer*) gibt dem Verf. Gelegenheit, die Fragen

nach Möglichkeit und Umfang einer Religions-Philosophie zu besprechen. Gegen K. Rahner betont er, daß Religionsphilosophie nicht darin aufgehe, den Menschen als möglichen „Hörer des Wortes“ der göttlichen Offenbarung zu erweisen; Religion ist nicht nur Hören des Wortes (258), und die Anerkennung, daß Religion eine Tatsache auch der natürlichen Ordnung und als solche dem philosophischen Denken aufgegeben sei, bedeute nicht die Konstruktion einer rein natürlichen Religion im Sinn der Aufklärung (258 f.). Gegenüber Bauhofers Buch „Das Metareligiöse“, das dieser noch vor seiner Konversion unter dem starken Einfluß der dialektischen Theologie schrieb, wird darauf hingewiesen, daß religiöse Anthropologie bzw. Phänomenologie des religiösen Bewußtseins nicht das Ganze der Religionsphilosophie sei. — Die folgenden Abschnitte behandeln die Weiterbildung der lebensphilosophischen Grundlagen (*Guardini, Rademacher*), der religionssoziologischen Analysen (*A. Dempf*), des Augustinismus Schelers (nochmals *Rosenmöller*).

Vorwiegend gegensätzlich zu Scheler stehen einerseits die Autoren, die in der Religionsphilosophie vornehmlich von den induktiven Wissenschaften, Religionsgeschichte oder Religionspsychologie (*Wunderle, Willwoll, W. Keilbach*), ausgehen, andererseits jene, die sich auf die Darlegung und Verteidigung der Wege der Gotteserkenntnis, namentlich der Gottesbeweise, beschränken; von letzteren wird *J. Geysler* wegen seiner Gegenschrift gegen Scheler besonders gewürdigt. F. gibt zu, daß die an der Empirie der Religion orientierte Wissenschaft eine notwendige und heilsame Korrektur gegenüber einer ihrer Grenzen nicht bewußten Phänomenologie, ja eine unentbehrliche Grundlage religionsphilosophischer Bemühungen ist (321); andererseits setzt das induktive Verfahren bereits einen Begriff von Religion voraus, der also nicht induktiv gewonnen werden kann. Die Verteidiger der Gottesbeweise neigen zuweilen dazu, das Erkenntnismäßige in der Religion einseitig zu sehen; andererseits betonen sie mit Recht die religiöse Bedeutung der Gottesbeweise.

Der letzte Abschnitt behandelt den Vermittlungsversuch *E. Przywaras* in dessen Buch „Religionsbegründung“ (1923). Er scheint dem Verf. in seiner wohlwollenden Schelerdeutung die Gegensätze zwischen diesem und der scholastischen Auffassung auf Kosten der Wahrheit auszugleichen. Tatsächlich ist der Unterschied der religiösen und der metaphysischen Erkenntnis bei Scheler nicht gleichbedeutend mit dem von Newmans realem und begrifflichem Erkennen. Man kann aber fragen, ob Przywara diese Gleichsetzung wirklich beabsichtigt hat: wahrscheinlich wollte er nur den zahlreichen Anhängern Schelers einen Weg zeigen, wie die Phänomene, die Scheler vor Augen hatte, ohne dessen Einseitigkeiten zu deuten seien. Unberechtigt scheint uns jedenfalls der Vorwurf gegen Przywara, er habe auch das Bild der scholastischen Philosophie im Interesse des Ausgleichs verzeichnet; es wundert uns, wie F. die diesbezüglichen Ausführungen Eschweilers, die doch mehr von einer gefühlsmäßigen Abneigung gegen die „Barockscholastik“ der Jesuiten als von wirklichem Verständnis der Sachproblematik eingegeben waren, „überzeugend“ nennen kann (371).

In der Schlußbetrachtung faßt der Verf. die „Strukturlinien für den Aufbau einer katholischen Religionsphilosophie“ zusammen, die sich aus seinen Einzeluntersuchungen ergeben. Als Hauptthemen einer solchen Religionsphilosophie bezeichnet er: das Wesen der Religion, sowohl des religiösen Aktes wie des religiösen Gegenstandes, die Wahrheit der Religion, das Verhältnis von Metaphysik und Religion.

Das Werk ist wegen seiner zuverlässigen Berichterstattung über drei Jahrzehnte katholischer religionsphilosophischer Arbeit und seiner ebenso verständnisvollen wie grundsätzlich klaren Stellungnahme zu den verschiedenen Versuchen außerordentlich wertvoll. Einige Wiederholungen waren bei der Methode, die einzelnen Autoren zu Worte kommen zu lassen und zu würdigen, unvermeidlich. Die Weite, in der F. die Religionsphilosophie auffaßt, bringt es mit sich, daß auch bedeutsame Fragen der Metaphysik zur Sprache kommen. Tatsächlich scheint uns dies, von der Forderung einer sauberen theoretischen Abgrenzung der Wissenschaften her gesehen, der Haupteinwand gegen die hier vertretene Auffassung von „Religionsphilosophie“ zu sein: sie über-

schneidet sich offenbar mit der Metaphysik. Ist das möglich, ohne daß das „Formalobjekt“ gewechselt wird? Praktisch mag es ja angehen, die Fragen nach dem Wesen der Religion mit denen nach ihrer Wahrheit, d. h. nach Dasein und Wesen Gottes, unter dem Titel „Religionsphilosophie“ in einem Werk zu vereinigen, ähnlich wie man philosophische Erkenntnispsychologie, Logik und Erkenntniskritik unter dem Titel „Erkenntnislehre“ zusammenfassen kann. Aber man muß sich über die wesentliche Verschiedenheit der Fragerichtungen und damit der Methoden Rechenschaft geben (was der Verf. ja auch tut) und daraus die Folgerung ziehen, daß eine so weit gespannte „Religionsphilosophie“ keine streng einheitliche Wissenschaft ist. Wäre es dann nicht methodisch richtiger, die Metaphysik (als philosophische Gotteslehre) als Grundlage und Voraussetzung der eigentlichen Religionsphilosophie zu betrachten?

Jos. de Vries S.J.

Koch W., *Kommunismus und Individualismus; wirtschaftswissenschaftliche Argumente*. 8° (93 S.) Tübingen 1949, Mohr, DM 4.20.

Schumpeter J. A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie; mit einer Einleitung von Edgar Salin*. kl. 8° (498 S.) 2., erw. Aufl., München 1950, Leinen, geb. DM 17.50.

Steinbüchel Th., *Sozialismus*. gr. 8° (343 S.), Tübingen 1950, Mohr, DM 12.80, geb. DM 15.80.

Drei grundverschiedene Bücher, die jedes in seiner Art zum wichtigsten Schrifttum gehören, das wir zu einer den heutigen Bedürfnissen entsprechenden Auseinandersetzung mit dem Fragenkreis um Kapitalismus und Sozialismus benötigen.

1. Sehr nüchtern und klar ist das an Umfang kleinste Büchlein von W. Koch, „Kommunismus und Individualismus“. Sein Verfasser ist Wirtschaftswissenschaftler und bietet darum „wirtschaftswissenschaftliche Argumente“. Wer sie durchdenkt, wird gefeit gegen Scheinargumente und Scheinwiderlegungen, auch gegen solche, die nicht nur in der Tagespublizistik, sondern selbst im wissenschaftlichen Schrifttum eine Rolle spielen. Bemerkenswert ist, wie der Wirtschaftswissenschaftler den Charakter seiner Wissenschaft als wirtschaftliche Staatswissenschaft begründet (84 ff.), im Ergebnis übereinstimmend mit unserer Auffassung der Volkswirtschaft als Wirtschaft des staatlich geeinten Volkes.

2. Schumpeters Werk „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie“ hat ein dem Verfasser nahestehender Fachkollege das „gefährlichste Buch“ genannt, das seit Jahren in den Vereinigten Staaten erschienen sei (englische Originalausgabe New York 1942). Die Gefährlichkeit des Buches liegt darin, daß es glauben machen will, die Entwicklung des heutigen Kapitalismus zu einem kollektivistischen Sozialismus sei vollends unvermeidlich, aber auch unbedenklich, da wirtschaftlicher Kollektivismus mit politischer Demokratie sehr wohl vereinbar sei, so daß für die freie Entfaltung der Persönlichkeit alle Wege offen blieben, ja durch die verbreiterte wirtschaftliche Grundlage ihr nur noch breitere Wege erschlossen würden. So sehr dieser Tendenz oder vielleicht richtiger Prognose des Buches in allen ihren Teilen entgegengetreten werden muß, so verdient das Buch doch ein ernsthaftes Studium, das auch deshalb erforderlich ist, weil die gleichzeitig geistprühend blendende und wissenschaftlich substanziöse Schreibweise des Verfassers die unausgesetzte hellwache Aufmerksamkeit des Lesers verlangt.

Der Beweisgang des Verfassers ist kurz dieser. Der Konkurrenzkapitalismus geht notwendig über in den Monopolkapitalismus (man vergleiche damit die ungleich wirklichkeitsgetreuere Analyse der kapitalistischen Entwicklung in ‚Quadragesimo anno‘, nn. 105—110); der Monopolkapitalismus gebiert oder ist bereits der kollektivistische Sozialismus. Daneben aber bleibt Raum für echte „Konkurrenz“ um die Stimmen der Wähler; darin aber erkennt der Verfasser das Wesen der Demokratie. Wer sich der allerdings nicht ganz geringen Mühe unterzieht, Sch.s virtuose Argumentation auf ihre verborgenen Bruchstellen abzuklopfen und die brüchigen Glieder aus der Beweiskette