

dern die Gegebenheiten der Erfahrung entscheidend sind. M. sagt denn auch selbst, Kant habe dem Apriori zuviel zugemutet (105).

Der 2. Teil über das *Sein* zeigt, wie Kant trotz der grundsätzlichen Einschränkung der Kategorien auf die Erscheinungswelt diese doch auch auf das Seiende an sich anwendet. Dies ist übrigens nicht so inkonsequent, wie es zunächst scheinen mag, da Kant einerseits den Kategorien an sich ein unbeschränktes Feld zuordnet und nur ihre „gegenständliche“ Bedeutung auf die zeitlichen Schemata einschränkt und andererseits die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich nicht als gegenständliche Erkenntnis gelten läßt. Tatsächlich wendet Kant die Kategorien des Daseins, der Ursache, der Einheit und die Begriffe des Verstandes und des Willens auf Gott an. Ähnliches gilt auch vom handelnden und vom erkennenden menschlichen Subjekt; im Selbstbewußtsein wird das reale Sein des Subjekts erfahren, wenn diese Erfahrung auch nicht als eigentliche „Erkenntnis“ anerkannt wird (205 f.). Auch den Dingen an sich im engeren Sinn, die als Substrat den Erscheinungen zugrunde liegen, wird ein reales Dasein und, insofern sie unsere Sinne „affizieren“, Kausalität zugeschrieben. Der absoluten Realität der Dinge an sich steht die nur „empirische“ Realität der Erscheinungen gegenüber. Eine restlose Klärung ihrer Seinsart ist Kant nicht gelungen (181).

Das *letzte Kap.* faßt die Seinslehre Kants zusammen. Es zeigt sich, daß zwischen den verschiedenen Seinsbereichen (Gott, menschliche Subjekte, Dinge an sich im engeren Sinn, Erscheinungswelt) ein Verhältnis der Analogie des Seins besteht. Allerdings hat Kant darüber kaum reflektiert und hat daher „nicht mehr die letzte Subtilität der ontologischen Fragestellung erreicht, wie sie bei Aristoteles und dessen philosophischen Nachfolgern vorliegt“ (229).

In der Tat, wie reizvoll es auch sein mag, den Gedanken der alten Ontologie bei Kant nachzuspüren, es ist doch nur ein dürftiger Rest, der noch gerettet ist. Dazu muß man noch fragen, ob die wenigen verbleibenden Stücke wenigstens widerspruchlos miteinander verbunden sind. Wenn z. B. alle Relationen nur Setzungen des menschlichen Denkens wären, so müßten die Dinge an sich nach Art der fensterlosen Leibnizschen Monaden beziehungslos nebeneinanderstehen; wie könnte dann aber die menschliche Sinnlichkeit von ihnen „affiziert“ werden? — Die „Analogie des Seins“ wird bei Kant dadurch, daß der einzige unserer Erkenntnis zugängliche Bereich der Erscheinungsdinge mit den „Dingen an sich“ im realen Sein nicht übereinstimmt, wenigstens für unsere Erkenntnis allzusehr einer bloßen *aequivocitas* angenähert und dadurch ihrer Fruchtbarkeit für die Metaphysik beraubt. Es ist schwer verständlich, wie Kant das Selbstbewußtsein durch die Bemerkung, es biete keine „Erkenntnis“, für den Aufbau einer nicht bloß problematischen Ontologie so völlig entwerten konnte. Wenn so in der kantischen Ontologie auch sehr wesentliche Mängel bleiben, müssen wir dem Verf. doch dankbar dafür sein, daß er mit so viel Sorgfalt und so umfassender Kenntnis der Quellen die verborgenen Zusammenhänge dieser Ontologie aufgedeckt hat.

J. de Vries S. J.

Berdjaew, N., *Selbsterkenntnis. Versuch einer philosophischen Autobiographie.* 8° (384 S.) Darmstadt 1953, Holle. DM 17.80.

Wie jedes seiner Bücher, so ist auch dieses Werk von B. völlig unorthodox. Das Autobiographische ist Nebensache. Der Verf. sagt viel von sich selbst aus. Aber sein Ich ist der ewig grübelnde, von der Welt bedrängte, protestierende und immer entflammte Geist. Der Titel sollte eher „Selbstbekenntnis“ lauten, denn es ist keine verklärende Rückschau eines alten Mannes auf die Wachstumsgeschichte seines Geistes, sondern eine jugendfrische kampf- und angriffslustige Bejahung seiner geistigen Welt, seiner Philosophie. Diese Philosophie erwächst nicht aus dem Staunen, nicht aus dem Zweifel, sondern aus dem *Widerspruch*. Das Erwachen dieses Geistes geschah im Kampf gegen die Umwelt, gegen die Familie, die er bis zum Haß gegen Familienähnlichkeit ablehnt, gegen seinen Adelsstand, gegen die knabenhafte Primitivität seiner Schulkameraden (1. Kap.). So vereinsamt dieser Geist inmitten eines regen gesellschaftlichen Lebens. Er erlebt die Umwelt als Feind der Ichwelt, als eine *Selbstentfremdung* des Ich. Er kann sich an nichts und niemand binden, besitzt nicht die Fähigkeit der Selbsthingabe.

Sein philosophisches Ringen geht um die Aufhebung der Entfremdung ohne Selbstbindung und Selbsthingabe. In diesem Ansatz liegt sowohl die Dynamik als auch die letzte Ausweglosigkeit seiner Philosophie. Er will das Sein nicht so sehr erkennen als überwinden, will zum Ewigen, Transzendenten vorstoßen, das Nicht-Sein ist und *Freiheit*. „Die Freiheit ist meine Mutter, ich bin aus ihr hervorgegangen... Die Eigenart meiner Philosophie besteht darin, daß ich als Grundlage der Philosophie nicht das Sein, sondern die Freiheit gesetzt habe.“ Die Freiheit B.s ist nicht Willensfreiheit im Sinne der Schulphilosophie, sondern die innere Kraft des Geistes, der Person, aus der sie sich selbst bestimmt und schöpferisch tätig ist. Der herrischen Freiheit setzt das *Mitleid* Grenzen, das Bewußtsein der Verbundenheit mit aller leidenden Kreatur und der Mitverantwortung für alle. In B.s Philosophie hat das Mitleid nicht die religiös-romantische Verklärung der All-Brüderlichkeit, sondern die Neigung zur Empörung gegen das Böse, das Unrecht in der Welt. B. steht nicht auf der Seite des Starez Sossima, sondern des Iwan Karamasow. Im Namen des Mitleides lehnt er die Welt ab, leugnet die Existenz der Hölle und ringt um die „Rechtfertigung Gottes“ angesichts der Leiden in der Welt. Er sieht Gott nur gerechtfertigt, wenn die menschliche Freiheit nicht von ihm, sondern aus dem Ungrund stammt, und wenn Gott nicht Herr der leidenden Welt ist, sondern der mitleidende Erlöser am Kreuz (Kap. 2, 3, 4). Mitleid und Empörung führten B. vorübergehend in den russischen vorrevolutionären Marxismus. Das war ein grotesker Irrtum; denn B. konnte nie philosophischer Marxist sein. Was blieb, war die eindringliche Erkenntnis der Schwächen und Lügen des Kommunismus und seiner Wahrheit in der Ablehnung des Kapitalismus (5. Kap.). Diese Erkenntnis fand später ihren Niederschlag in mehreren Büchern, die zu dem Besten gehören, was über den Kommunismus geschrieben wurde. Dazu gehört „Wahrheit und Lüge des Kommunismus“, das jetzt in neuer Auflage vorliegt (8° [140 S.] Darmstadt 1953, Holle. DM 7.80).

Nach der marxistischen Periode wurde B. innerlich Christ. Auch diesen Weg ging er in ständiger Auseinandersetzung. *Christentum* ist ihm höchster Ausdruck der Freiheit, und er war nie bereit, der kirchlichen Autorität etwas von seiner Freiheit zu opfern. „In meinem Verhältnis zur orthodoxen Kirche war immer etwas Quälendes, war nie eine Ganzheit.“ Die historische Offenbarung und die geschichtlich gewachsene Kirche waren für ihn sekundäre Erscheinungen gegenüber der religiös-philosophischen Intuition und der geistigen Gemeinschaft in Freiheit und Liebe, wie Chomjakow sie verstand. Überempfindlich reagiert sein Geist auf alles, was nach Beeinflussung von außen, nach Lehre, Dogma, Gesetz, Autorität schmeckt, und wittert darin Vergewaltigung. Der spontan aufsteigende Protest nimmt ihm die Fähigkeit, zu unterscheiden und zu wägen. So wird sein Christentum wohl aufrichtig, aber rein geistig und eklektisch (7. Kap.).

B.s eigene Welt ist der Bereich des *schöpferischen Tuns*. Von Natur mit einer nahezu unbegrenzten Schaffenskraft ausgestattet, war ihm die philosophische Schriftstellerei eine innere Notwendigkeit, Erlebnis der Ekstase, der Befreiung, des Trostes. „Als echt und wertvoll, als ursprünglich betrachtete ich nur diese schöpferischen Impulse und Durchbrüche, nur meine eigene schöpferische Welt.“ So ist der Schaffensakt für B. das primäre, alles äußere Tun und Geschehen nur das sekundäre Sein. Das Schaffen hat ihm religiösen Sinn, ist Erfüllung göttlichen Auftrages, ist Erlösung und zugleich Rechtfertigung seiner Existenz (8. Kap.). So formt sich B.s *endgültige Philosophie*, die besonders im 9. Kap. ihren klarsten Ausdruck findet. Sie ist methodisch Intuitionismus, in der Ausdrucksform zum Aphorismus neigend. Das diskursive Denken und die philosophische Analyse kommen zu kurz. Sie ist Personalismus und Existentialismus. „Nur das Subjekt ist existentiell, nur im Subjekt wird die Realität erkannt.“ Die objektive Welt ist Illusion des Bewußtseins, sie ist „objektiviert“, d. h. sie ist entfremdet, zerfallen, verklaut und trotz aller materiellen Massivität gespenstisch. Die Person darf sich von dieser Welt nicht abschließen, darf sie aber auch nicht akzeptieren, sondern muß sie geistig revolutionieren. B. ist wie alle russischen Denker ein prophetischer Ethiker, Kämpfer einer neuen Geisteshaltung, die die Welt erlösen und umgestalten soll. Dieses Werk ist gott-menschlich, einerseits Gnade, andererseits rein menschliches Wirken (11. Kap.).

Hierin, wie in vielen Zügen seiner Philosophie, zeigt sich B. als Denker, in

dem russische und abendländische Züge sich überschneiden. Bei uns wird er meist als russischer Philosoph gefeiert, von den Russen oft als europäischer Fremdling in den eigenen Reihen angesehen. Er selber erkennt die innere Widersprüchlichkeit seines Geistes und ringt um ihre Überwindung. Seine Lösungsversuche sind wenig befriedigend, aber sein geistiger Kampf, dessen Niederschlag das vorliegende Werk ist, ist bewundernswert. Man kann das Buch nicht ohne Teilnahme und Spannung lesen.

Die Übersetzung ist angesichts der schwierigen, spröden Sprache B.s zu bewundern. Die Ausstattung des Buches ist gut, der Druck allerdings weniger zu loben.

Joh. B. Groetschel S. J.

Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur, herausgg. von W. Eltester und E. Klostermann, 57). gr. 8° (XXVIII u. 672 S.) Berlin 1952, Akademie-Verlag — Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag. DM 39.—

Mit dem vorliegenden Band schließt W. Völker seine Trilogie über die Vollkommenheitslehre der Alexandriner ab, nachdem die Arbeiten über Origenes (1931) und Philo (1938) vorangegangen waren. Wie im Philo-Buch zeichnet Verf. in einer Übersicht über die Clemensforschung den eigenen Standpunkt ab, was um so wertvoller ist, als die Arbeit an Clemens seit Jahrhunderten an einer seltsamen Belastung leidet. Es ist der Mühe wert, zunächst bei den Ergebnissen dieser reichhaltigen Einleitung (1—74) zu verweilen. Mit J. Munck stellt V. fest, daß die Erforschung des Alexandriners über ein Kindheitsstadium noch nicht hinausgekommen ist (61), obwohl in ihrer Geschichte doch bedeutende Namen vertreten sind. Immer noch ist Clemens als Theologe ungenügend erfaßt, sein Werk noch nicht in seinem großen historischen Zusammenhang gesehen, seine geistige Herkunft (AT, NT, Philo, Philosophie) und seine Nachwirkung unvollständig erforscht. Dazu kommt, daß einzelne Forscher in literargesichtlicher Hinsicht und in der Methode der Deutung falsche Wege gewiesen haben. Um wenige Schriftsteller des kirchlichen Altertums ist solch eine Verlegenheit entstanden wie um Clemens, besonders um sein Hauptwerk, die Stromateis, und dessen Stellung zum Protreptikos und zum Paidagogos. Die traditionelle Ansicht war, daß die Stromateis den dritten Teil der Trilogie: Protreptikos-Paidagogos-Didaskalos bilde und praktisch der Didaskalos seien (26). Es versteht sich von selbst, daß von dieser literarischen Frage sehr viel für die inhaltliche Deutung des clementinischen Systems abhängt, und dies um so mehr, je mehr in ihm ein Aufstiegsschema gesucht wurde. Zwar möchte Verf. seine Untersuchung von dieser Frage möglichst unabhängig machen, was ihr ohne Zweifel sehr zustatten kommt, es gelingt ihm aber auch nicht völlig, an den entscheidenden Kreuzungspunkt der Clemensforschung zurückzufinden und von dort her entschieden einen neuen Weg zu weisen.

U. E. ist dies in einem bisher wenig beachteten, aber aus umfangreichen Clemensstudien erwachsenen Aufsatz geschehen, den Verf. noch nicht benützen konnte: A. Knauber, Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner: TrierThZ 60 (1951) 243—166. Knauber geht an die Frage der Trilogie heran, in der man die Stromateis in so verhängnisvoller Weise als den Höhepunkt eines dreistufigen Lehrgangs der „Schule“ gesehen habe (a. a. O. 249). Er findet die geschichtliche Wurzel dieser Fehlentwicklung in der Druckausgabe von 1550, mit ihrer Anordnung: Protreptikos-Paidagogos-Stromateis. Freilich wurde erst der Herausgeber D. Heinsius mit seiner Druckausgabe von 1616 (Leiden) „zum eigentlich verantwortlichen Urheber der modernen Clemensfehledeutung“, da er die Idee der editio princeps übernommen und nachträglich gerechtfertigt hat. Fr. Overbeck hat sich dann zum Propagandisten dieser Ansicht gemacht (HistZ 48 [1882] 417—472). Ein scheinbar berechtigter Anlaß für diesen Irrtum ist das Einleitungskapitel des Paidagogos Buch I, wo ein Schema von einer dreistufigen Tätigkeit des Erlösers-Logos aufgestellt wird (nämlich der protreptischen, pädagogischen und didaskalischen), worin aber Knauber nichts anderes sehen möchte als die drei Etappen des Bekehrungsweges, nämlich den Aufruf zur Bekehrung und Taufe, die katechetische Unterweisung und die innerkirchliche