

einmal als bloße Tatsache enthalten ist? Wenn H. sagt: *Id legimus in phantasmate, sed transcendendo phantasma* (86), so scheint uns das einem Widerspruch nahe-zukommen. Die Abstraktion der *Begriffe* dürfte auch im geometrischen Bereich erforderlich sein, um die Einsicht der Notwendigkeit zu vollziehen; d. h. aber, die Notwendigkeit wird nicht im Konkreten geschaut oder gar „erfahren“, sondern im abstrakten Bereich der Begriffe eingesehen. Dabei kann durchaus zugegeben werden, daß der Inhalt nicht nur der geometrischen Begriffe, sondern auch der Aussagen mehr oder weniger exakt in der sinnlichen Anschauung gegeben ist und daß der Hinblick auf diese anschauliche Grundlage die geometrischen Einsichten erleichtert, ja, insoweit erst ermöglicht, als der Inhalt der *Begriffe* zu verdeutlichen ist. H. selbst kommt dieser eingeschränkten Auffassung in seinen Ausführungen S. 209 f. wenigstens sehr nahe. Für die metaphysischen Prinzipien zumindest scheint uns diese größere Freiheit der Verstandeseinsicht von der sinnlichen Grundlage unbedingt erforderlich zu sein. — Im Falle des Möbiusschen Bandes (47—49) sehen wir wohl nicht unmittelbar im Vollzug der Handlung die Notwendigkeit gerade dieses *besonderen* Sachverhaltes ein, sondern wir schließen zunächst auf diese Notwendigkeit aus dem *allgemeinen* Wissen, daß Sachverhalte in diesem Bereich stets notwendige Sachverhalte sind.

Hingewiesen sei noch auf das sprachliche Gewand der Darlegungen H.s. Es beweist allein durch sein Vorhandensein, daß es sehr wohl möglich ist, in lateinischer Sprache leicht und klar auch moderne Probleme zu behandeln, wenn man auf einen übertriebenen Ciceronianismus verzichtet und vor Neubildungen nicht zurückschreckt. Wir fürchten freilich, daß das Buch wegen des lateinischen Gewandes gerade zu den Kreisen keinen Zugang findet, denen es am meisten zu sagen hätte.

J. de Vries S. J.

Jaspers, K., *Philosophie*. Bd. I—III. 3. Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (LV u. 340, XI u. 440, VIII u. 276 S.) Berlin—Göttingen—Heidelberg 1956, Springer. 24.—; 25.—; 21.— DM. Ders., *Existenzphilosophie*. 2. Aufl. 8<sup>o</sup> (VI u. 90 S.) Berlin 1956, de Gruyter. 9.80 DM.

„De nobis ipsis silemus“ — dieses Wort Bacos v. Verulam, das Kant seiner „Kritik der reinen Vernunft“ vorausschickt, besitzt für J. keine absolute Gültigkeit; er glaubt vielmehr, „durch biographische Erinnerung“ etwas vom Sinn seiner „Philosophie“ und sich daran knüpfender Probleme veranschaulichen zu können. Darum das verhältnismäßig umfangreiche „*Nachwort 1955*“ zur 3. Aufl. seines Hauptwerks und das kurze zur 2. Aufl. seiner Hochstift-Vorlesungen. Für uns sind jetzt nur diese Seiten von Interesse, der Inhalt der Werke selbst ist jedem Kenner der Gegenwartphilosophie vertraut und auch vom Standpunkt der christlichen Philosophie aus oft genug gewürdigt worden.

Auf den „Sinn“ seiner „Philosophie“ (darüber spricht J. zuerst) fällt Licht aus der Entstehungsgeschichte des Werkes. Wie noch nie zuvor betont er seinen Ausgang von der Frage nach der Möglichkeit einer „wissenschaftlichen“ Philosophie; eine solche wird vorbehaltlos abgelehnt, auch und erst recht in ihrer Husserlschen Form. „Die geistige Situation, in der mein Philosophieren entstand, war also der Enthusiasmus für wissenschaftliche Gewißheit, die Erfahrung der Grenzen der Wissenschaft und der Wille zur lebentragenden Philosophie, deren Wesen und Möglichkeiten dem akademischen Bewußtsein und mir selbst verschleiert waren“ (Nachwort 1955, XXV — im folgenden wird immer nur die Seitenzahl angegeben). Wissenschaft könne sich in ihrem Sinn nicht selbst begründen, was aber über Wissenschaft hinausliegt, die Philosophie, die „praktisch wichtigste Sache denkenden Lebens“ (XVIII), könne nie die der Wissenschaft eigentümliche rationale Sicherheit bieten. Und so wurden „unter der Führung der uralten Idee der Philosophie“ in diesem Buch „Welt, Seele, Gott . . . als Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik zu den Themen der drei Teile“ (XXIII). Wie möchte das Buch daher gelesen werden? Es zeigt nicht die Sache selbst als wißbaren Bestand, sondern leistet Denkarbeit so, daß „das Dabeisein des eigenen Wesens erfordert“ wird (XXVIII), „Ergänzung durch die Wirklichkeit des Denkenden“ (ebd.). Solche und ähnliche Wendungen umschreiben das Anliegen, auf dem J. in seinem „existenziellen“ Denken und Mitdenkenlassen hauptsächlich insistiert. Freilich handelt es sich nicht nur um die

selbstverständliche Voraussetzung innerlichen Mitgehens, nicht nur eines intellektuellen, sondern ebensosehr auch lebens- und erlebnismäßigen, des Mitdenkenden; es ist da um etwas der existenzphilosophischen Methode Eigenes und Neues zu tun. Zum mindesten ist wohl gemeint, daß die philosophische „Grundoperation“ des Transzendierens bei J. einem Impuls des „ganzen“ Menschen, seiner Freiheit in ihrer Spannung zwischen Möglichkeit und Verwirklichung entspringt: alles, was „Doktrin“ ist, alles Gegenständliche als solches soll sich ja gerade wie verflüchtigen, und wo der (begrifflich und gegenständlich) „leere“ Raum beginnt, muß das „innere Handeln“ (XXIX) einsetzen, das erst „zum erfüllten Sinn und Aufschwung gelangt“ (ebd.).

Der 2. Teil des „Nachwortes“ befaßt sich mit dem Problem der philosophischen „Polemik“. Zunächst geht J. auf einige typische Einwände gegen sein Philosophieren ein. Er verwahrt sich dagegen, es fehle „alles Feste oder der bestimmte Gedanke“, alles verschwebe im Ungreifbaren; die Kraft der Philosophie liegt nach ihm nicht im gegenständlichen, verfestigten Gedanken, sondern „in der Ermöglichung der Erfüllung durch Existenz in ihrer Geschichtlichkeit“ (XXXII), also im Einschwingen auf das *Indirekte* in der Bewegung des Gedankens kraft der „Selbstgegenwärtigkeit des eigenen Wesens“ (XXXI). Ferner wendet er sich gegen den Vorwurf des Irrationalismus, aber auch des verkappten Theologisierens oder sogar Aufklärertums. Dabei findet er wiederum Worte der radikalen Scheidung zwischen Philosophie und Religion; diese könne sich den eigenständigen Ursprung der Philosophie nie zu eigen machen, weil sie „das bleibende Wagnis im Philosophieren“ nicht kenne (XXXV). Zur „Aufklärung“ aber im Sinne Platons und Kants bekennt er sich. Wenn die Frage nach der Möglichkeit philosophischer Polemik *überhaupt* gestellt wird, so müsse unterschieden werden zwischen wissenschaftlicher Diskussion, bei der die Persönlichkeit des Redenden „gleichgültig“ bleibt, und der philosophischen Auseinandersetzung, bei der die „mögliche Existenz des Denkenden“ spricht (XXXIX), die Sache selbst also „nie ohne persönlichen Charakter und dieser nur als Repräsentant geistiger Mächte, die selber nicht objektiv allgemeingültig zu fassen sind“ (ebd.), erscheint. Der einzelne ist „im Dienst solcher Mächte“ (XLV), daher haben Gedanken, Einsichten, Formulierungen keine absolute Bedeutung, sondern gelten nur „als Zeichen, Symptom, Symbol eines philosophischen Wesenswillens“ (XLVI).

Im 3. Teil befaßt J. sich mit dem Vorwurf der „Schwäche der Vernunft“, das heißt der Wirkungslosigkeit der Philosophie in Welt und Geschichte, ganz allgemein und speziell der seinen. Die Antwort lautet, Philosophie stelle gerade nicht eine absolute, Gehorsam fordernde Instanz dar und gebe auch nicht Praktiken an die Hand, die Welt zu verändern; sie wende sich an den einzelnen und seine mögliche Existenz aus Freiheit. Der „Verstand“, der sich an Techniken halten möchte, ist „Funktion des zum Selbstsein in der Freiheit unbereiten Menschen“ (XLIX). Es genüge, daß einzelne sich von der „Vernunft“ führen lassen und in glücklichen Augenblicken auch einmal zusammenfinden; es genüge das Bewußtsein „von der Wahrheit, die, obwohl man sie nicht hat, im Suchen nach ihr schon gegenwärtig ist“ (LV).

Das Nachwort zur 2. Aufl. der „Existenzphilosophie“ möchte auf ein paar Seiten erhellen, welches die Situation war, aus der diese Vorlesungen entspringen sind, zumal im Hinblick auf den Gebrauch des Wortes „Existenz“. J. läßt F. Heinemann (Neue Wege der Philosophie [1929]) die Priorität in der philosophiegeschichtlichen Verwendung des Terminus „Existenzphilosophie“, hat aber selbst nicht beansprucht, mit ihm etwas Neues zu treffen, sondern „nur eine Gestalt der einen uralten Philosophie“ (87). Die Vorlesungen wurden unmittelbar nach seiner durch die Nazis erfolgten Entlassung aus dem Lehramt geschrieben und sollten bezeugen, was „Festigkeit und Boden hält, wenn der religiös-kirchliche Glaube nicht trägt“ (88). Was den rein sachlichen Inhalt des Werkes betrifft, so findet J. „keinen Satz darin“, der als zeitgebunden und vergangen anzusehen wäre (90).

Kritische Äußerungen zu den, wie stets bei J., genauestens stilisierten und doch hochpersönlichen Ausführungen könnten damit beginnen, daß die eben zitierte Feststellung seinerseits, die „Existenzphilosophie“ enthalte keinen Satz, der als überholt betrachtet werden müßte, dem ernüchterten philosophischen Bewußtsein von heute (und von jeher) kaum mehr imponiert. Auch unter den sehr vielen Sätzen seiner drei Bände „Philosophie“ dürften ganz gewiß einige stehen, die eine

Neufassung oder gar Wesenswandlung herausforderten; J. deutet nicht an, ob die 3. Aufl. eine gewisse Überarbeitung der voraufgehenden sei — es scheint nicht so, es ist alles beim alten geblieben.

Aber fragen wir sofort, bevor wir weiter „polemisieren“, wie wir uns zu seiner Idee einer philosophischen *Polemik* stellen. Denn auch diese Idee selbst setzt sich polemischer Entgegnung aus. Eines muß gesagt werden: Sie lebt ganz und gar aus dem systematischen Zusammenhang der J.schen Philosophie, bietet daher keine Kriterien, diese Philosophie selbst zu beurteilen. Denn es wird an jene „tieferen“, „ursprünglichen“ „Mächte“, deren „Träger“ (XLI) die Denkenden seien, appelliert, an die je besondere „Glaubensmacht“ (XLIII), die indes auch vom je einzelnen nicht geradezu erblickbar sei, geschweige denn objektivierbar. „Denn wir stehen mit jedem Schritt unseres Denkens in ihnen, nicht außerhalb“ (XLIV). Wo dergleichen behauptet wird, ist kritische Polemik tatsächlich nur ein Versuch, die im Gegenüber sprechende „Macht“, den je besonderen philosophischen „Wesenswillen“ irgendwie zu erspüren, um sich in ihm wiederzuerkennen oder ihm „in liebendem Kampf“ zu widerstehen. Überwindung oder auch nur ernsthafte Infragestellung solcher Philosophie ist dann prinzipiell unmöglich. Darum vielleicht die völlig unveränderte Neuherausgabe von philosophischen Schriften. Übrigens empfindet auch J., daß die Ausdrücke „Mächte“, „Träger von Mächten“ usw. mißverständlich sind. Über deren Sinn möchte er demnächst deutlicher schreiben (XLV Anm.). Sobald diese wünschenswerte Verdeutlichung erreicht ist, mag auch seine Idee einer philosophischen Polemik klarer werden, vorläufig ist sie es nicht — denn an sich besteht doch auch und gerade in der Philosophie der Wille, den geheimnisvollen Relativismus eines Denkens aus heterogenen „Glaubensmächten“ der Kritik durch ein als davon unabhängig erkanntes Kriterium zu unterwerfen.

Selbstverständlich wird J. darauf hinweisen, daß mit solchen Worten ein „rationales“, allgemeingültiges, objektiv „zwingendes“ Kriterium postuliert werde; dergleichen aber widerspreche der Grundthese, philosophische Auseinandersetzung könne nicht „rationale Diskussion, wie in den Wissenschaften“, sein (XLIV). Es überrascht nicht, daß J. seinen starr *univoken* Begriff von Wissenschaft auch hier vertritt; aus den autobiographischen Notizen geht hervor, wie sehr er in einem solchen befangen war von Anfang an. Im „Nachwort“ finden sich alle Formeln, die ihn näherhin charakterisieren: wissenschaftliche Aussage sei „objektiv allgemeingültig“, „allgemeingültig beweisbar“, „identisch für jeden Verstand“, „zwingend“ usw. Philosophie bedürfe jedoch jenes existentiellen „Dabeiseins“, von dem wir gesprochen haben. — An dieser Stelle sei nur angemerkt, daß auch die christliche Philosophie Wesensunterschiede zwischen den Stufen der Gewißheit in Mathematik, Natur- und Geisteswissenschaften und Metaphysik herausgearbeitet hat (obwohl der Prozeß dieser Herausarbeitung wahrlich noch nicht abgeschlossen ist und sich durch J. vorantreiben lassen sollte); die Unterschiede aber heben die *Analogie* nicht auf, die die Wesensstufen verbindet — so daß Allgemeingültigkeit auch in der Metaphysik ihren vollen und echten, ja ihren höchsten Sinn hat (wenn auch wesentlich anders zu fassen als in den Einzelwissenschaften, die ihre Allgemeingültigkeit z. B. an Verifizierbarkeit knüpfen). Metaphysische Einsichten, soweit sie in Wahrheit solche sind, gelten für jeden Denkenden, wofern er in Reinheit festhält, was inhaltlich gemeint ist, etwa im ontologischen Satz vom Nichtwiderspruch und vom Grunde. Wegen der erforderlichen Konzentration auf abstrakteste Momente in der erfahrenden Wirklichkeit und der menschlichen, personalen Bedeutsamkeit solcher Einsichten, sagen wir: wegen ihrer existentiellen Tiefenwirkung, tut hier freilich ein höchster Grad des „Mitschwingens der möglichen Existenz“ not. Doch versteht sich andererseits auch moderne Naturwissenschaft nicht mehr ohne das Postulat der Einbeziehung der „Subjektivität“ in ihre Aussagen, in einem Grade natürlich, der wesentlich schwächer ist, aber immer noch analog zu dem in der Metaphysik notwendigen. (J. scheint nicht zu berücksichtigen, daß auch in der Naturwissenschaft der Mensch als Subjekt nicht einfachhin „gleichgültig“ bleibt, und „Objektivierbarkeit“ auch dort nicht immer ohne weiteres möglich ist.) — Wenn allerdings „Ergänzung durch die Wirklichkeit des Denkenden“ in der Philosophie bedeuten soll, der rationale Gedanke vermöge den Raum, der im Transzendieren erschlossen wird, in gar keiner Weise auch *positiv*, also nicht nur rein negativ, zu bestimmen,

dann wird alle Rede von Metaphysik als Wissen und Wissenschaft hinfällig. Aber eine solche Auslegung des Transzendierens in Ontologie und Metaphysik (zum Sein und dessen Attributen, schließlich zum substantenten Sein) verkennt eben das, was analoges Denken zu leisten vermag. Bei J. gibt es die Analogie nicht. Man wüßte in seinem Werk auch keine einzige Stelle, an der er ihren genuinen Sinn (im aristotelisch-thomistischen Philosophieren) getroffen hätte.

Alles, was hier „polemisch“ vorgebracht wurde, ruft nach Nuancierung und Vertiefung. Leider aber spricht J. dem aus religiösen Quellen Lebenden die Fähigkeit zu eigentlichem Philosophieren ab.

H. Ogiermann S. J.

Voelker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*. gr. 8<sup>o</sup> (XVI u. 295 S.) Wiesbaden 1955, Steiner. 28.— DM.

Im Verfolge seines großangelegten Unternehmens, in einer Reihe von eingehenden Monographien das Frömmigkeitsideal und die Mystik der Ostkirche von ihren vorchristlichen Wurzeln her (Philon) bis auf die Höhe ihrer Entfaltung zu verfolgen (schon ist uns auch ein Buch über den Ps.-Areopagiten angekündigt), hat Verf. im vorliegenden Bande Gregor von Nyssa zum Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gemacht. Nicht nur — was in den letzten zwei Jahrzehnten häufig geschehen ist — seine mystische Theologie im engeren Sinne und die theologischen Bereiche, die damit zusammenhängen (Gotteslehre, theologische Anthropologie, Lehre vom Ebenbild Gottes im Menschen und Homoiosisgedanke), sondern der ganze Bereich seiner „Spiritualität“ ist daher hier behandelt, seine Lehre von der Entstehung und vom Wesen der Sünde, von der Erkenntnis Gottes im nicht-mystischen Bereiche, vom tätigen Leben und seinem Konvergieren mit dem mystischen Erkenntnisstreben in dem „Gottförmigwerden“ der Gottesliebe, in das beide, tätiges und betrachtendes Leben, auf ihrer Höhe einmünden. Ja, in der Einleitung ist sogar ein Abschnitt dem ästhetischen Gefühl und der Naturschilderung in Gregors Werken gewidmet; der Einfluß der Rhetorik auf seine Darstellungsweise und Gedankenführung wird ebenso erörtert wie die Frage seiner philosophischen Vorbildung.

Insofern greift das Buch weit hinaus über die Thematik der letzten und bisher abschließenden Darstellung der mystischen Theologie Gregors, mit der es sich freilich an zentralen Punkten auseinandersetzen hat, nämlich Daniélous *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 2. Aufl. 1954. Man würde V.s Buch sehr unrecht tun, wenn man seine Beurteilung auf die Gegenüberstellung mit dem Buch Daniélous beschränken wollte. Gerade solche Partien, die wesentlich Neues bieten, wie die über die gnostischen Tugenden oder über die Rolle des Christologischen in der Askese Gregors von Nyssa, würden bei einer solchen Betrachtungsweise zu kurz kommen. Dennoch ist es begreiflich, daß diese Auseinandersetzung für jeden Leser im Mittelpunkt des Interesses steht. Man kennt die beiden Thesen: Daniélou glaubt (wobei er nicht zuletzt an den Aufsatz des Ref. „Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa“, Schol 11 [1936] 163—195, anknüpft) Gregor als den Bahnbrecher der christlichen mystischen Theologie bezeichnen zu können, weil er als erster die Erkenntnis Gottes im Innern der Seele auf die Liebe begründet, die, als das von der Gnade Gottes in den Menschen gelegte Streben zu ihm, die Seele, die sich mit ihrem Willen ihm zuwendet, *durch* dieses Streben „gottförmig“ macht und so den Menschen in seinem Streben selbst das Objekt dieses Strebens *erleben* läßt, ihn wie einen Spiegel leuchten läßt, weil er das Licht des auf ihn fallenden Strahles in sich aufnimmt und nunmehr selbst Licht widerspiegelt, während alle früheren Versuche, das mystische Erleben theologisch zu formulieren, von der platonischen Idee der Wesensgemeinschaft der Seele mit Gott ausgingen und in ihr die Möglichkeit zu einer Erkenntnis Gottes im eigenen Innern der Seele begründet sahen, insofern dieses ursprüngliche und „eigentliche“ Wesen der Seele nur von den „Überlagerungen“ und „Verunreinigungen“ (worunter man je nachdem die Körperlichkeit oder die Sünde versteht) gereinigt werden müsse, um ihre Wesensgemeinschaft mit Gott aufstrahlen zu lassen und im Nachbild das Urbild sichtbar zu machen. Demgegenüber beont V., daß zwischen Origenes und Gregor kein so wesentlicher Unterschied bestehe; die Mystik des Origenes hat denselben stark affektiven Cha-