

durch die Übernahme der chinesischen Schrift und Kultur (2. Kap.). Bedeutsam für die Entstehung der Philosophie war dabei der eindringende Konfuzianismus, der merkwürdigerweise erst im 17. Jahrhundert größere Ausbreitung fand, und der Buddhismus. Dieser fand seine für Japan wichtigste Form im Zen-Buddhismus. Aus den drei Wurzeln des Shinto (Staatsauffassung), Konfuzianismus (Ethik) und Zen-Buddhismus (Leben im Angesichte der Ewigkeit) ergibt sich die eigenartige Lebensauffassung des Samurai (des japanischen Ritters), die sich auch im Japaner von heute wirksam erweist (3. Kap.). Mit der Öffnung des Landes für die westliche Kultur verband sich auch der stürmisch zu nennende Einbruch der abendländischen Philosophie: zuerst war es der anglo-amerikanische Utilitarismus und Pragmatismus, der französische Positivismus und die praktisch gerichtete Philosophie, erst später Kant und der deutsche Idealismus (4. Kap.). Es folgt eine Periode wachsender Kritik am fremden Geistesgut und schließlich in Kitaro Nishida die Rückbesinnung auf das Wesenseigene unter Verarbeitung der gesamten östlichen und westlichen Tradition (5. Kap.). Nishida ist seiner Bedeutung gemäß eingehender behandelt (vgl. Schol 19 [1944] 119). Ein Abschnitt über die philosophischen Strömungen und die japanische Psychologie macht mit den bedeutenderen und selbständigeren Werken der letzten achtzig Jahre bekannt. Öfter wird der Wunsch nach Übersetzung der Hauptschriften der betreffenden Denker ausgesprochen, ein Wunsch, dem wir uns besonders im Hinblick auf Kitaro Nishida anschließen möchten. Vielleicht ist es dem Verf. selbst vergönnt, diese Wünsche einmal in die Wirklichkeit umzusetzen. — Vgl. dazu die Arbeit von R. Schinzinger (s. Schol. 24 [1949] 126f.), in welcher der Wunsch schon teilweise verwirklicht ist.

W. Brugger S. J.

Hessen, J., *Religionsphilosophie. Bd. I: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. Bd. II: System der Religionsphilosophie.* gr. 8^o (362 und 398 S.) Essen 1948, v. Chamier.

Der erste Teil behandelt eine Reihe deutscher Religionsphilosophien, die spekulative (Neuscholastik, Eucken, Brunstäd, Volkelt), die kritische (Marburger und Badische Schule, Troeltsch und Tillich), die historisch-psychologische (Dunkmann, Wobbermin, Scholz) und die phänomenologische (Scheler, R. Otto). Der zweite Teil bringt dann den eigenen systematischen Aufbau mit den Abschnitten: Die Selbständigkeit, das Wesen (A. Das religiöse Wertverhalten, B. Das religiöse Wertobjekt), die Wahrheit, die Wesensformen der Religion.

Die Darstellung der verschiedenen Systeme ist klar und ihre Kritik wohlwollend, bis auf eine Ausnahme, die Scholastik. Ihr gegenüber kann der Verf. offenbar die Ruhe und Objektivität nicht wahren, was natürlich neben richtigen Bemerkungen zu schiefen Darstellungen und ungerechter Kritik führen muß. So heißt es an mehreren Stellen (z. B. I 34, II 32f.), die Scholastik identifiziere Religion und Metaphysik, wo doch selbst aus der Darstellung des Verf. nur folgt, sie mache aus der Religionsphilosophie den krönenden Abschluß der Metaphysik. Zuweilen hat man den Eindruck, als ob nach der Scholastik ein Mensch, um religiös zu sein, die Gottesbeweise in ihrer philosophischen Gestalt studiert haben müßte. Allerdings widerspricht erfreulicherweise der Verf. mehrmals selbst seiner Kritik. So erhebt er sich an verschiedenen Stellen gegen die Anwendung des Begriffs Kausalität, Ursache, auf das Verhältnis von Gott zur Welt, um aber an einer andern Stelle, wo er es nicht mit der Scholastik zu tun hat, sondern mit Cohen, zu bemerken, daß dieser sich für seinen Gottesbegriff zu unrecht auf die alttestamentlichen Propheten beruft. „Denn gerade bei ihnen erscheint Gott mit aller Deutlichkeit als transzendente Wirklichkeit, als metaphysische Realität und Kausalität. Nicht als bloße ‚Idee‘, sondern als lebendige Macht wird Gott aufgefaßt.“ Und auf der folgenden Seite heißt es abschließend: „Ihre Gottesidee besitzt durchaus metaphysischen Charakter“ (I 149 f.).

Für H. ist die Religion ein eigenes Wertgebiet, und deswegen besteht nicht bloß zwischen ihr und der Metaphysik, was selbstverständlich ist, auch für die

Scholastiker, sondern auch zwischen Religionsphilosophie und Metaphysik ein wesentlicher Unterschied. Bis zu einem gewissen Grade ist dies auch richtig, besonders wenn Metaphysik in einem engen Sinn genommen wird. Richtig ist auch, daß die Scholastik eine Religionsphilosophie, die sich auf die phänomenologische Beschreibung der religiösen Tatsachen gründet, nicht ausgearbeitet hat. Der Grund für dieses Fehlen dürfte vielleicht in der Tatsache zu suchen sein, daß das Religiöse jenem Zeitalter noch zu nahe und zu selbstverständlich war, als daß es dazu den Abstand hätte gewinnen können, der dazu nötig gewesen wäre. H. geht aber in seiner Betonung des Gegensatzes zu weit, wenn er auch nicht so radikal ist wie Scheler: der religiöse und der metaphysische Gottesbegriff seien inhaltlich völlig verschieden und der letzte habe keinerlei religiösen Wert. Es ist dabei nicht einzusehen, wie man dann dazu gelangen kann, ihre tatsächliche Identität zu erkennen, an der auch H. festhält.

Statt auf Metaphysik muß sich also die Religion auf sich selbst gründen. Diese Grundlage ist das religiöse Erlebnis, das es phänomenologisch zu beschreiben und in seiner Wesensverschiedenheit von andern Gebieten darzustellen gilt. Es ist ausgezeichnet durch Passivität des Erlebenden, durch Sicherheit und Überzeugung von der Wirklichkeit des Göttlichen, das in ihm erfahren wird. Da H. ohne zu unterscheiden von Gott und Göttlichem spricht — letzteres wäre doch wohl zunächst mit dem Heiligen gleichzusetzen —, so folgt ohne weiteres, daß das religiöse Erlebnis unmittelbar von Gott in einer besondern Weise gewirkt ist, die andern Erlebnissen und Begebenheiten nicht zukommt, und daß er in ihm unmittelbar erfaßt wird. Aber dieses Erfassen ist kein Erkennen. Gott kann nicht erkannt werden — ganz folgerichtig ist dieser Standpunkt jedoch nicht durchgeführt —, weil er sonst in Abhängigkeit vom menschlichen Bewußtsein geriete (II 93, 210) und ein Objekt unter endlichen Objekten würde. Der erste Grund ist in einem idealistischen System ohne weiteres verständlich, da nach dem Idealismus das Erkannte vom Erkennenden konstituiert wird; schwer zu begreifen jedoch ist er in einer Philosophie, die sich als realistisch bezeichnet und nach der die Erkenntnis nicht den Gegenstand, sondern den Erkennenden ändert. Der zweite Grund gilt allerdings von einem unmittelbaren Erfassen des unendlichen Gottes mit natürlichen Kräften, also vor allem für die Interpretation des religiösen Erlebnisses durch den Verf., nicht jedoch für eine mittelbare und analoge Erkenntnis, die aber von ihm ausdrücklich in seiner Polemik gegen die Scholastik abgelehnt wird. Wenn H. bemerkt, daß Gott nicht zum Gegenstand werden kann, so vergißt er, daß wir in der Erkenntnis der anderen menschlichen Personen eine nicht-gegenständliche Erkenntnis haben, die die Personen von ihrer jeweiligen Welt ausgehend unvermittelt als Subjekt erfaßt (vgl. A. Brunner, *La Personne Incarnée*, Paris 1947), und daß die Erkenntnis Gottes eine Analogie zu dieser Erkenntnisart bildet. Aber nach H. ist der Inhalt des religiösen Erlebnisses irrational, wobei leider nicht genügend geklärt wird, in welcher der verschiedenen möglichen Bedeutungen das Wort jeweils gemeint ist. Nicht durch Erkennen, sondern im Glauben wird Gott erfaßt; dieser wird beschrieben als „eine Überzeugung, die nicht auf einem Wissen und Beweisen, sondern einem innern Erfahren und Erleben beruht“ (II 184). Eine innere Erfahrung muß er auch deswegen sein, weil in ihr allein Gott als Subjekt erfaßt werden kann (II 99), wobei Verf. übersieht, daß die Erkenntnis menschlicher Subjekte als solcher durchaus kein inneres Erlebnis, die Behauptung also alles andere als unmittelbar einsichtig ist. Der Unterschied Inneres — Äußeres liegt ja überhaupt unterhalb der Ebene personhaften Seins. Wiederum ist jedoch hinzuzufügen, daß an anderer Stelle ein Moment intellektueller Überzeugung dem Glauben als wesentlich zugeschrieben wird. Die katholische Auffassung der Gnade wird als Verdinglichung, ihre Verleihung durch die Sakramente „als naturalistische, im Grunde magische Auffassung der Gnade“ (II 249) abgelehnt und mit Luther unter ihr nur die wohlwollende und verzeihende Gesinnung Gottes verstanden; wiederum übersieht der Verf., daß das begnadete Subjekt, der Mensch, auch

Person und seine Heiligung darum etwas Personhaftes ist. Schließlich folgt aus der Interpretation des religiösen Erlebnisses, daß jedes den Charakter der Offenbarung hat; das, was die katholische Theologie als übernatürliche Offenbarung bezeichnet, sei davon nicht wesentlich, sondern nur soziologisch durch das damit verbundene Sendungsbewußtsein und inhaltlich durch den größeren Reichtum verschieden. Wunder im speziellen Sinn sind keine Durchbrechung der Naturkausalität, sondern „der Name für besondere, aus dem Rahmen des gewöhnlichen Geschehens heraustretende Begebenheiten. Und zwar sind es solche, an denen der Fromme der Allwirksamkeit Gottes in besonderer Weise inne wird“ (II 236).

Auffallend ist, wie schmal für eine Theorie, die sich auf das religiöse Erlebnis beruft, die Tatsachengrundlage ist. Nur das Christentum, selten die indischen Hochreligionen, werden herangezogen; die übrige Religionsgeschichte wird mit Stillschweigen übergangen. Hätte der Verf. nur einen Augenblick an die bunte Fülle religiöser Gestalten und Beziehungen gedacht, die diese uns darbietet, dann hätte er die Frage nach der Wahrheit der Religion wohl anders behandelt. Er faßt tatsächlich zwei wesentlich verschiedene Fragen als dieselbe auf und meint, mit der Beantwortung der einen auch der andern genüge getan zu haben. Wahrheit der Religion meint einmal, und für den Verf. fast ausschließlich, daß die Religion ein eigenes, wesentlich von anderen Bereichen des menschlichen Lebens verschiedenes Gebiet ist, das zum Wesen des Menschen gehört und darum ein echtes Phänomen bedeutet. Diese Wahrheit ist selbstverständlich und wird heute nur von wenigen in Abrede gestellt. Zu diesem Punkte hat H. manches beigebracht. Aber etwas anderes ist die Wahrheit der Religion in dem Sinne, ob die vom religiösen Akt gemeinten Sachverhalte eine von der Intention des Aktes unabhängige Wirklichkeit besitzen, ob der erlebte Wirklichkeitscharakter nicht bloß eine besondere Eigenschaft des religiösen Aktes, sondern in dem Dasein des Gemeinten begründet ist. Lebens- und Existenzialphilosophie behaupten vielfach das erstere. Wenn ein frommer Heide zu Schamasch oder zu Artemis betete, so war er von ihrer objektiven Wirklichkeit überzeugt; sonst wäre sein Beten ein sinnloses Tun auch für ihn gewesen. Folgt daraus, daß diese Götter an sich existieren? Es bleibt der Ausweg zu sagen, daß auch das religiöse Erlebnis dieser Heiden ein unmittelbares Erfäßtwerden durch den wahren Gott bedeutete, daß aber die besonderen Gestalten eine menschliche Auslegung von rein symbolischem Wert sind. Der Verf. sieht ja in der Tat in den religiösen Begriffen eine Rationalisierung des Erlebnisses, die notwendig und nützlich ist, aber nur symbolischen Charakter besitzt. Aber folgt daraus nicht, daß alle Religionen gleich wahr sind und sich nur dadurch unterscheiden, daß sie je besonderen Kulturen und Temperamenten besser angepaßt sind? Das Symbol hat im Gegensatz zur analogen Erkenntnis keine Ähnlichkeit mit dem Symbolisierten und setzt darum voraus, daß dieses schon anderweitig erkannt wurde. So die Fahne für die Ehre des Vaterlandes, das grüne Licht für die freie Strecke. Das Fahmentuch bliebe stumm für den, der nicht wüßte, was Ehre und Vaterland sind. Während die Erkenntnisbeziehung eindeutig ist, ist darum für ein und denselben Sachverhalt grundsätzlich eine unbegrenzte Anzahl Symbole möglich; ihre besondere Gestalt und Geltung bestimmen Kulturkreis und Geschichte. Nun ist aber nach der Theorie des Verf. eine Erkenntnis Gottes nur durch das Symbol möglich; m. a. W. Gott bleibt in sich völlig unbekannt und die größere oder geringere Verwendbarkeit eines Begriffs ist nicht an der Wirklichkeit, sondern nur an der Geeignetheit dafür zu messen, religiöse Erlebnisse anzuregen. Es wird nun nicht mehr überraschen, daß in bezug auf Dogmen wie Trinität, Inkarnation u. a. m. das Wort von Duhm zustimmend zitiert wird: „Aber diese Lehren sind genauer betrachtet eher Rätsel der Theologie als Geheimnisse der Religion. Zwar der Gegenstand und Inhalt dieser Lehren ist keineswegs von der Theologie erfunden, wohl aber gehört dieser die Form und der Geist an, womit sie uns entgegentreten, und zwar als unauflösbare Rätsel entgegentreten. Wir müssen, um zu dem religiösen Kern zu gelangen, erst die Form abtrennen“ (II 218).

Die Philosophie des Verf. läßt drei Momente erkennen: Augustinische Motive, phänomenologischen Realismus und Reste neukantianischen Kritizismus, die nicht zu einem völligen Ausgleich gekommen sind. Zu letzteren gehören seine Auffassung von der Erkenntnis überhaupt und vom Verhältnis der Philosophie zur alltäglichen und unmittelbaren Erfahrung; er scheint in jener eine umgestaltende Bearbeitung dieser zu sehen, nicht ein Herausheben und Klären von Momenten, die in ihr bereits enthalten sind. Ferner gehört dazu die Auffassung vom Verhältnis von Sein und Wert, das ebensowenig wie bei Scheler hier eine genügende Aufhellung erfahren hat. Doch passiert es dem Verf., daß er rein metaphysischen Begriffen religiösen Wert zuschreibt, wie das bereits erwähnte Beispiel der Kausalität zeigt; oder wenn er aus dem hochmetaphysischen Begriff *ens a se* mit Recht ableitet, daß Gott nur Subjekt, nicht Objekt sein kann. Es wäre gut gewesen und hätte auch seine Stellung zu den Gottesbeweisen beeinflussen können (siehe Stimmen der Zeit 137 [1940] 210, 217: Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis), wenn es ihm nicht entgangen wäre, daß die Kontingenz des welthaften Seins, in dem er mit Sawicki mit Recht den alleinigen Ausgangspunkt gültiger Gottesbeweise sieht, sowohl metaphysischen wie religiösen Charakter hat. Die Kontingenz erfährt der Mensch erschütternd in der Nichtigkeit und Ohnmacht seines Seins; sie ist der Grund des ‚Kreaturgefühls‘; in ihr ist ihm Gott mitgegeben, nicht unmittelbar und in sich, so stark rein psychologisch der Charakter der Unmittelbarkeit sein mag. Man darf nicht das, was in den höchsten mystischen Erfahrungen statthatt — und dessen Interpretation umstritten bleibt —, jeder religiösen Erfahrung als wesentlich zuschreiben. Diese Kontingenz gibt auch Rechenschaft von der Passivität des religiösen Erlebnisses, die übrigen nicht vollständig ist; denn die Kontingenz ist die innerste Weise seines Seins, die der Mensch sich nicht selber gibt, sondern nur erfahren kann. Es wäre auch zu unterscheiden zwischen der Frage nach der letzten Begründung der Annahme des Daseins Gottes, der die Gottesbeweise dienen, und der Frage, wie im Konkreten der Einzelne zu ihr kommt, was in den seltensten Fällen durch Gottesbeweise in philosophischer Form geschehen dürfte. Der vermittelte und analoge Charakter der natürlichen Gotteserkenntnis läßt verstehen, daß das Göttliche im Lauf der Geschichte unter so verschiedenen Gestalten verehrt wurde, ohne daß man den außerchristlichen Religionen jeden Wahrheitsgehalt absprechen oder zum bloßen Symbolismus aller religiösen Erkenntnis greifen müßte. Sie bewahrt uns auch durch ihre unendliche Spannung davor, zu meinen, unsere Begriffe könnten das Sein Gottes erschöpfend ausdrücken — dies ist ein echtes Anliegen des Verfassers — und erinnert uns daran, daß beim Sprechen von Gott das „Nicht so!“ ebensowenig fehlen darf wie das „So!“

A. Brunner S. J.

De Ghellinck J., S. J., *Patristique et Moyen Âge. Études d'Histoire littéraire et doctrinale*. Tome I: *Les Recherches sur les Origines du Symbole des Apôtres*. (X und 278 S.) 1946. Belg. Fr. 190.—. Tome II: *Introduction et Compléments à l'Étude de la Patristique*. (XI und 416 S.) 1947. Belg. Fr. 300.—. Tome III: *Compléments à l'Étude de la Patristique*. (XIV und 521 S.) 1948. Belg. Fr. 375.—. Brüssel, Édition Universelle.

Christliches Altertum und Mittelalter waren und sind das Forschungsgebiet des hochverdienten Löwener Gelehrten von internationalem Ruf, P. J. de Ghellinck S. J. Die Sammlung *Patristique et Moyen Âge*, von der bis jetzt 3 Bände vorliegen, während weitere in Vorbereitung sind, gibt sich wie das wissenschaftliche Testament des vom Lehrstuhl scheidenden Meisters, der viele Schüler in das weite Gebiet des theologischen Forschens eingeführt hat und nun seine große Erfahrung noch einmal zusammenfassen möchte. Es sei eine kurze Übersicht über die einzelnen Bände gegeben.

Band I bietet in Neubearbeitung früherer Publikationen (EphTheoLlov 17 [1940] 161—217; RevHistEccl 38 [1942] 9—12; 361—410; NouvRevThéol 77 [1945] 178—210; RevHistEccl 41 [1946] 407—416) einen eingehenden Überblick über 500 Jahre Symbolforschung — ein Zeitabschnitt, der in drei