

Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rezensionen.

Der erste Band einer neuen evangelischen Dogmatik.

Emil Brunner, Die christliche Lehre von Gott, Dogmatik Bd. I, Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, XI u. 391 S., geb. Fr. 16.50.

Neben Karl Barth hat jetzt auch Emil Brunner die Veröffentlichung einer mehrbändigen Dogmatik angefangen. Zweck und Anlage beider Werke sind von Anfang an ganz verschieden. Mit Recht hebt Br. im Vorwort (S. X) hervor, daß das gigantische Unternehmen Barths auch für andere Versuche Raum läßt. Die Darstellungsweise Br.s in ihrer Kürze und Klarheit macht sein Buch gerade für den gewöhnlichen Theologiestudenten sehr empfehlenswert, was niemand von den Riesenbänden Barths behaupten würde. Br.s vorbildliche pädagogische Knappheit und Durchsichtigkeit sind seine Stärke und verraten auf jeder Seite den ausgezeichneten Lehrer. Sie sind bei ihm kein Akzidens, sondern ein wesentliches Merkmal seines ganzen Denkens. Verwirrte Schüler wird er weniger leicht nach sich ziehen als der mehr in prophetischer Rätselhaftigkeit sich Ausdrückende. Aber seine aner kennenswerte Durchsichtigkeit ist vielleicht, sachlich gesehen, zugleich seine Schwäche, wodurch er oft hinter dem gar nicht so durchsichtig schreibenden Karl Barth zurückbleibt. Die Stärke wird nämlich zur Schwäche, wenn die Klarheit dadurch zustande kommt, daß die tiefere Problematik der Sache nicht mit genügender Aufmerksamkeit beobachtet ist. Und es dürfte nicht ungerecht sein, hier und da, wo Br. eine schwierige Sachlage mit beneidenswerter Klarheit aufhellt, die Frage zu stellen, ob diese Klarheit nicht um den Preis gewonnen ist, daß eben die tiefere Problematik nicht zu ihrem vollen Rechte gekommen ist. Der spärliche Raum, dessen Grenzen zu überschreiten Br. sich aus durchaus zu billigen pädagogischen Gründen nicht gestattet, erlaubt manchmal nicht, daß genügend in die Tiefe gegangen wird. Als Beispiel kann man die Behandlung der Prädestinationslehre am Ende des Bandes nehmen. Hier scheint alles mit völliger Klarheit zurechtgestellt zu sein. Aber ist diese nicht dadurch erreicht, daß die Problematik des für die ganze Argumentation entscheidenden Begriffes des «*conditionalis divinus*» nicht genug entfaltet ist? Dieser Begriff, der

die Gnadenwahl Gottes als eine zwar von Gott her unbedingte, aber im Hinblick auf den Menschen bedingte charakterisieren soll (S. 345), ist ja in sich so problemvoll, daß die ganze Problematik der traditionellen Prädestinationslehre, der Br. gerade entgehen will, in diesem einen Begriff zurückgekehrt ist, ohne daß es von Br. mit genügender Deutlichkeit vermerkt worden ist?

Br. selbst vertritt durch das ganze Buch hindurch das Streben, die Scheinprobleme der traditionellen Dogmatik durch die Enthüllung der metaphysischen Fremdelemente der Tradition in ihrem Gegensatz zur biblischen Verkündigung aufzulösen. Das ist seine Grundintention, die zu bejahen ist. Und wenn er ab und zu nach solchen metaphysischen Einschlügen sucht, und zwar auch in der Barthschen Dogmatik, so wird man vielleicht doch mit größerer Aufmerksamkeit zuhören müssen, als augenscheinlich Karl Barth selbst dazu bereit ist. Aber es fragt sich, ob die Klarheit und Einfachheit, die den Br.schen Lösungen eigen ist, nun immer eben die Klarheit und Einfachheit der Schrift bedeutet. Ist die Schrift überhaupt einfach und klar? Die *Eindeutigkeit* der Schrift, von der Luther sprach, hat mit der rationalen «perspicuitas» der Schriftorthodoxie sehr wenig zu tun. Eine *rationale* Klarheit ist mit dem Evangelium als dem Wort des Kreuzes unvereinbar. Die Schriftauslegung Br.s ist aber wie seine ganze Darstellung durch eine durchgehende rationale Klarheit charakterisiert. Obwohl er den geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft im Gegensatz zu aller Metaphysik immer scharf hervorhebt, ist seine Praxis oft zu wenig von dieser Einsicht bestimmt, und es wird zu oft eine rationale Einheit der biblischen Botschaft gesucht, die die konkrete, geschichtliche Fülle des Bibelwortes nicht genug zur Geltung kommen läßt. Ueberhaupt ist die Schriftauslegung die Achillesferse nicht nur der Theologie Br.s, sondern der ganzen neureformatorischen Theologie. Man erklärt demonstrativ, Schriftauslegung treiben zu wollen, viel demonstrativer und programmatischer, als es die Reformatoren selbst und besonders Luther getan haben.

Faktisch jedoch ist das Resultat sehr oft nur eine, zwar mit großer Tüchtigkeit durchgeführte, rationale Zusammenstellung von Schriftstellen, deren Auslegung aber durch ein rationales

und nur reformatorisch gefärbtes Lehrsystem im voraus festgelegt ist. Die ganze neue Orthodoxie nach Barth scheint nicht völlig klar darüber zu sein, wie radikal der Bruch einer heutigen Schrifttheologie mit der ererbten Loci-Methode der Orthodoxie sein muß, damit sie überhaupt das Anliegen des reformatorischen Schriftprinzips heute vertreten kann, und wie radikal das Ernstnehmen der historischen Kritik aus demselben Grund sein muß. So radikal, daß vielleicht sowohl die Möglichkeit eines dogmatischen Systems überhaupt als einer Reprästation der «reformatorischen» Lehre dadurch verlorengeht. Wirkliche Schrifttheologie muß radikal *exegetisch* sein in einem Maße, wie es die Systembildung einer jeden Orthodoxie nie erlaubt. Als geschichtliches, d. h. nie fertiges, nie abgerundetes und abgeschlossenes Phänomen ist die Exegese jeder rationalen Systembildung prinzipiell zuwider — und umgekehrt. Die stetige Versuchung des Dogmatikers ist, die radikale Geschichtlichkeit der Exegese um irgendeiner rationalen Systematik willen preiszugeben. Und selbstverständlich ist die Versuchung dieselbe, wenn diese Systematik nicht von irgendeiner schriftfremden Metaphysik stammt, sondern von einer aus der Schrift geschöpften rationalisierten «Lehre». Es ist kein Zufall, daß — gleich einem Irenäus und einem Augustin — Luther, der wohl für das rechte Lehren der Kirche mehr als jemand sonst geleistet hat, für seine Lehre nie die Form der exegetischen Schriftauslegung und der aus dieser unmittelbar hervorstwachsenden dogmatischen Einzelschriften verließ, um — wie ein Melancthon oder ein Calvin und ihre späteren orthodoxen Nachfolger — ein abgeschlossenes reformatorisches Lehrsystem aufzubauen. Sofern ein «System» überhaupt mit «Schrifttheologie» vereinbar ist, muß es die Systematik nur aus pädagogischen Gründen behalten, so wie es in den Katechismen der Reformationszeit, die noch die Struktur der theologischen Systeme Melancthons und Calvins bestimmen, der Fall ist. Die Systematik muß aber immer korrekturbedürftig und offen in der Richtung der Exegese bleiben und darf nie irgendeiner selbständigen Rationalität anheimfallen — auch nicht einer «biblischen» oder «reformatorischen».

Was nun die Dogmatik Br.s betrifft, so ist, wie schon erwähnt, ihre Tendenz zweifelsohne eine Bewegung von der

rationalen Systematik weg in die Richtung der Exegese. Diese Tendenz ist z. B. in der ganzen Behandlung der Gotteslehre deutlich. Hier wird mit der traditionellen Lehrweise gründlich aufgeräumt. Und in der Kritik der orthodoxen Tradition, worin Br. sich oft mit der ihm bekannten neueren schwedischen Theologie berührt, ist Br. am meisten zuzustimmen.

Die Fragen, die nach der Lektüre des ersten Bandes der Dogmatik Br.s stehenbleiben, sind aber diese: ist Br. in dieser Richtung weit genug gegangen, und will er in den folgenden Bänden in dieser Richtung vielleicht noch weiter vorrücken? Ist er im radikalsten Sinne Schrifttheologe, oder ist seine Schriftauslegung noch in einer rationalen Systematik gefangen?

Um diese Fragen noch schärfer hervorzuheben, sei zuletzt auf einige Einzelheiten aufmerksam gemacht, die dem Rezensenten als fragwürdig erscheinen.

1. Die Weise, in der Br. von Offenbarung spricht (z. B. S. 16—25, 154 bis 155, 345), indem er sowohl von einer «vorgeschichtlichen» als von einer «vorläufigen» Offenbarung weiß, scheint nicht radikal mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung zu rechnen. Die Art, in der das alttestamentliche Zeugnis als Zeugnis einer «vorläufigen» Offenbarung bestimmt wird, nämlich ein Offenbarwerden Gottes durch das gesprochene Wort im Unterschied von der Fleischwerdung des Wortes in dem neutestamentlichen Zeugnis, scheint mir wenig befriedigend. Denn das alttestamentliche Zeugnis ist ja selbst ein unentbehrlicher Teil der geschichtlichen Wirklichkeit, die das Fleisch des inkarnierten Gotteswortes ausmacht. Es gibt nur *ein* Offenbarungszeugnis des Alten *und* des Neuen Testaments, weil es nur *eine* Offenbarung gibt. Die alttestamentliche Geschichte ist Teil des einen Christusgeschehens, so wie die Geschichte der Kirche es ist. Man kann den Messias von seinem Volk nicht scheiden. Wenn er *Messias* ist, dann ist er Messias des «alttestamentlichen» Israels, und die Geschichte dieses Volkes ist dann ein unlösbarer Teil des Messiaszeugnisses. Hier von einer «vorläufigen» Offenbarung zu reden, gibt keinen Sinn. Denn *an sich* ist das prophetische Wort ja nicht Offenbarungszeugnis, auch nicht einer vorläufigen Offenbarung. Es ist nur Offenbarungszeugnis als Zeugnis von der Geschichte des Volkes Jesu Christi und damit auch als Zeugnis von seiner Königsgewalt. Hier scheint irgendwie bei Br. ein nichtgeschichtlicher Offenbarungsbegriff durchzuschimmern, wie es noch mehr im Begriff «vorgeschichtliche» Offenbarung oder «Uoffenbarung» der Fall ist. Das, was Br. hier meint, nämlich die «natürliche» Gottesbeziehung der geschaffenen Welt, kann ja nicht mit dem Wort Offenbarung bezeichnet werden, ohne daß damit das Wort Offenbarung seinen eigentlichsten Sinn verliert. In dieser natürlichen Gottesbeziehung, deren Realität mit Br.

durchaus zu behaupten ist, hat der Mensch ja gerade nicht mit dem offenbaren, sondern mit dem verborgenen Gott, Gott in seiner unerforschlichen Majestät, zu tun. Wenn man hier von Uroffenbarung spricht — und ich sehe nicht ein, daß die Verwendung eines solchen Begriffes durch die Schrift gerechtfertigt ist —, dann muß auch irgendwie durch diese «Offenbarung» eine Gotteserkenntnis vermittelt werden, d. h. eine «natürliche» Theologie geht doch in irgendeinem Sinne der «geoffenbarten» voraus, man befindet sich doch, trotz allen Vorbehalten, auf der thomistischen Linie mit einer Synthese von rationaler und biblischer Gotteserkenntnis. Br. wehrt sich, teilweise in Auseinandersetzung mit Karl Barth, gegen eine solche Deutung seiner Anschauungen. Er scheint aber dies nicht mit Konsequenz durchführen zu können, so lange er den widerspruchsvollen Begriff «vorgeschichtliche Offenbarung» beibehält.

2. In der Gotteslehre macht Brunner einen fruchtbaren Ansatz durch das Hervorheben des biblischen Begriffes des Namens Gottes. Durch diesen fruchtbaren biblischen Ansatz macht er Front gegen den Einfluß der rationalen Metaphysik in die Theologie. Es scheint aber, als ob er diesen Ansatz nicht ganz konsequent zu Ende führt. In der folgenden Darstellung der Gotteslehre kommt die dynamische Spannung des biblischen Gottesbildes nicht zu ihrem vollen Recht. Die paradoxe Einheit von Gottes Zorn und Liebe, die in Luthers *theologia crucis* so dynamisch bezeugt ist, wird bei Br. gewissermaßen rational geglättet. Es ist für sein Luther-Verständnis charakteristisch, daß er seine Luther-Deutung so stark auf Theodosius Harnack stützt. Man kann nicht, wenn man der biblischen Verkündigung und ihrem lutherischen Verständnis treu bleiben will, gesondert von der Heiligkeit (dem Zorn) und der Liebe sprechen, wie Th. Harnack und Brunner nach ihm es tun. Sobald man von der Heiligkeit, gesondert von der Liebe, spricht, bewegt man sich wieder, ob man will oder nicht, auf der Linie einer rationalen Gottesspekulation, die von dem spannungsgeladenen Gottesbild der Bibel wegführt.

3. Dieser Zwiespalt zeigt seine Konsequenzen in der Trinitätslehre Br.s. Sein Anschluß an die Luther-Deutung Th. Harnacks veranlaßt ihn, von einem «doppelten Bereich Gottes» zu reden, einem Bereich des Zornes und einem Bereich der Liebe (S. 244 ff.). Und diese unmögliche Auflösung der spannungsvollen Einheit des biblischen Gottesbildes führt ihn nun weiter zu einer mit der ganzen trinitarischen Lehrtradition unvereinbaren Unterscheidung von Werken «Gottes» (d. h. *ad extra!*), die «als solche gerade nicht Werke des Sohnes sind» (S. 247). Ja Br. wagt sogar den Satz: «Diese Nichtidentität [sic!] von Gott und Sohn ist darin begründet, daß Gott allein der Schöpfer, der Sohn aber einzig und allein der Mittler der Schöpfung genannt wird» (ib.). Es ist in Wahrheit, exegetisch gesehen, eine kühne Behauptung, daß die Unterscheidung der Schrift zwischen dem Schöpfer und dem Mittler der Schöpfung eine *Nicht-identität* von «Gott» und «Sohn» und von den Werken «Gottes» und des «Sohnes» meine. Die einzige Schriftstelle, die Br. anführt, Hebr. 1, 2, kann gewiß für diese sonderbare Theorie nicht in Anspruch genommen werden. Daß es gerade die unglückliche Harnacksche rationale Zerlegung der

paradoxen Einheit von Zorn und Liebe im biblischen Gottesbild ist, die Br. zu diesem auffallenden Bruch mit der ganzen Tradition der Trinitätslehre führt, geht aus dem Satz hervor: «Es gibt Werke des Vaters, die durchaus nicht Werke des Sohnes sind. Denn die Schrift spricht nie von einem Zornwirken Christi, sondern nur vom Zorne Gottes» (S. 249). Theologiegeschichtlich ist dieser Satz besonders interessant, weil er zeigt, daß die Versöhnungslehre der Orthodoxie, deren Intentionen Br. hier weiterführt (via Th. Harnack!), mit der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie unvereinbar ist.

4. Diese Tendenz einer rationalen Ausglättung tritt endlich in der Erwählungslehre hervor. Es ist schon vorher angedeutet worden, daß Br. hier durch den Begriff «*conditionalis divinus*» das Problem der doppelten Prädestination umgehen will.

Dieser Begriff ist aber — abgesehen von allen Konsequenzen für die Bestimmung des Glaubens, wenn dieser als «Bedingung» angesehen wird — Ausdruck für dieselbe rational glättende Tendenz, die wir in der orthodoxen Formel «*ex praevisa fide*» finden. Besonders in diesem Abschnitt des Buches ist die, wiederum von Th. Harnack entlehnte, Luther-Deutung Br.s unbefriedigend. Es würde zu weit führen, hier Einzelheiten der Luther-Exegese zu debattieren. Ich bin aber von der Richtigkeit der Br.schen These, Luther habe seine frühere «Lehre von der doppelten Prädestination» später verlassen, keineswegs überzeugt worden. Erstens übersieht Br. den völlig nichtrationalen Charakter der Prädestinationslehre Luthers — im Gegensatz zu Augustin, Zwingli und trotz allem auch Calvin. Zweitens beweisen die angeführten Belege aus der Genesisvorlesung — die Problematik dieser Schrift als Quelle zu Luthers Theologie dahingestellt! — nichts, weil die darin enthaltenen Wahnungen gegen Prädestinationsspekulationen sich auch beim jungen Luther finden. Man kann gewiß Br. nur zustimmen, wenn er gegen die Unmenschlichkeit der rationalen doppelten Prädestinationslehre eifert. Aber es gibt doch nichtsdestoweniger eine wirklich qualvolle Problematik der Prädestination, die nun gerade von der Theologie her nicht verschwinden darf, wenn sie *theologia crucis* bleiben soll. Auch in Jesu Verkündigung wird ja das Rätsel der Erwählung nicht ohne Anfechtung und Qual bezeugt (Luk. 18, 8; 16, 19—31; Matth. 7, 22—23; 19, 25—26). Hier erscheint alles weniger ruhig und rational als in Br.s Polemik gegen die Lehre von der doppelten Prädestination. Hier scheint eine offene Wunde zu sein — und zu bleiben, bis alle Wunden geheilt werden. Und es ist für die Theologie entscheidend, daß diese Wunde nicht vorzeitig geheilt wird. Luthers Schrift «*De servo arbitrio*» dient diesem Zweck besser als Br.s *conditionalis-divinus*-Theorie, die auf eine rationale Glättung der eigentlichen Paradoxie der Erwählung hinausläuft. Gerade *hier* darf keine Glättung stattfinden. Und vielleicht vertreten Luther und Calvin doch ein Anliegen, das Br. kaum ganz versteht.

Diese Einzelheiten sind nur erwähnt, um auf das eigentliche Problem der Br.schen Dogmatik aufmerksam zu machen: die Spannung zwischen rationaler Systematik und geschichtlicher

Exegese. Um im ganz strengen Sinne biblische Theologie zu sein, müßte das System nicht mehr offene Wunden haben? Vielleicht werden wir sie in den folgenden Bänden finden.

Abschließend: Brunners dogmatisches Denken hat einen ökumenischen Horizont, der dies Buch geeignet macht, eine Brücke z. B. zum Anglikanismus zu schlagen. Durch diese ökumenische Weite und durch die persönliche Bescheidenheit des Verfassers hat das Werk einen kirchlichen Charakter bekommen, der, frei von jeder Prophetenmanier, nur sympathisch wirken kann.

Aarhus/Dänemark.

Regin Prenter.

Varia philosophica recentiora.

Iwan Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern, Verlag Francke, 1946, 432 S., geb. Fr. 34.—

Mit dieser deutschen etwas gekürzten Ausgabe eines schon im Jahre 1918 in Rußland veröffentlichten zweibändigen Werkes wird für den deutschen Leser der Kreis der Hegelinterpreten um eine neue originelle Gestalt erweitert. Neben Deutschland (wo vor allem Kuno Fischer, Adolf und Georg Lasson, Richard Kroner und neuerdings Hermann Glockner und Theodor Häring zu erwähnen wären), Frankreich (Paul Roques), Italien (Benedetto Croce) und England (Hutchinson Stirling, William Wallace, Edward Caird und Thomas Hill Green) meldet sich nun auch Rußland in der Hegeldiskussion zum Wort. Und, um es gleich vorwegzusagen, es ist das alte griechisch-orthodoxe Rußland, das mit seiner neuplatonisierenden Theologie einen Hang zu beschaulicher Kontemplation und mystischer Versenkung hat, das in Iljin zu uns reden will.

Iljin will Hegels Philosophie als kontemplative Gotteslehre deuten. Er geht dabei merkwürdigerweise nicht von dessen Lehre vom «Absoluten Geist» aus, die von Kunst, Religion und Philosophie handelt, in welchen sich, wie er meint, der Geist anhand von seinen zeitlich bedingten Produkten seiner eigenen unendlichen Schöpferkraft bewußt werden kann — eigentümlicherweise vernachlässigt Iljin diesen krönenden Abschluß der Hegelschen Geistesphilosophie fast völlig —, sondern von seiner Logik. Er stützt sich dabei auf jenen in der Einleitung zu ihr stehenden bekannten Satz (S. 31 der Lassonschen Aus-

gabe), wonach die Logik «die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist». Er erörtert, daß Hegel im Begriff das Absolute gesehen habe, außer welchem es keine Realität geben könne, und daß es deshalb richtig sei, seine Philosophie als gewollten Panlogismus zu bezeichnen, ja als Panepistemismus (S. 202); und er geht sogar so weit zu behaupten, daß eigentlich für Hegel Gott identisch sei mit der Philosophie (ib.), d. h. mit dem dialektisch-spekulativen Denken.

Um diese Ansicht würdigen zu können, wird es darum vor allem nötig sein kurz darzustellen, was nach Iljins Auffassung der Begriff für Hegel bedeutet hat. Er erklärt dies in den zwei ersten Abschnitten seines Werkes, die den Titel führen: «Hegels Denkakt» und «Das Wesen Gottes». Zunächst ist der Begriff für Hegel, wie für Aristoteles, das Allgemeine, τὸ καθόλου, das aber nur in einem sinnlichen Einzelexemplar, einem τὸδε τι, konkret erfaßbar wird. Der Gehalt in der Philosophie kommt also für Hegel, wie für Aristoteles, nur durch die sinnliche Anschauung zum Bewußtsein. Nun würde uns aber die sinnliche Anschauung allein nur vereinzelte Eindrücke vermitteln können, die im Raum auf unbestimmte Weise nebeneinander und in der Zeit ohne Regel der Sukzession nacheinander lägen: ein unvorstellbares Chaos. Um diese Einzeleindrücke überhaupt als bestimmte Eindrücke erfassen zu können, muß man sich deshalb im Denken über sie erheben und ihren gegenseitigen Zusammenhang aufweisen. Dazu genügt aber das rein abstrahierende Denken, das durch bloßes Aufzeigen der übereinstimmenden und trennenden Merkmale den sinnlichen Stoff in Klassen einteilt, nicht. Denn dieses äußerliche Denken entfernt sich bei dieser Arbeit der Klassifizierung immer mehr vom sinnlichen Gegenstand, was darin zum Ausdruck kommt, daß in der formalen Logik der Inhalt des Begriffs (d. i. seine gedankliche Bestimmung) im umgekehrten Verhältnis zu seinem Umfang (seiner Anwendbarkeit auf die sinnliche Wirklichkeit) steht.

Dem gegenüber fordert Hegel ein Erkennen, in welchem Denken und Anschauen gleichsam parallel laufen, d. h. miteinander vom relativ Abstrakten zum immer Konkreteren und Inhaltsreicheren fortschreiten. Und in seiner berühmten tricho-

tomischen Dialektik glaubt er diese Forderung erfüllt zu haben. Die Allgemeinheit des Begriffes soll da zuerst durch eine sinnliche Anschauung dargestellt werden. Dabei ergibt sich, daß die sinnliche Anschauung als Einzelnes, gemessen an der Allgemeinheit des Begriffes, zwar nicht falsch, aber einseitig ist. Sie muß also durch eine andere sinnliche Anschauung (eine Antithesis), die durch Reflexion aus der ursprünglichen Anschauung oder Thesis hervorgeht, eingeschränkt werden (z. B. die Anschauung des reinen Seins führt zur Einsicht, daß das reine Sein = Nichts ist, weil das reine Sein als solches keiner einzelnen Anschauung speziell zukommen kann). So entsteht ein Widerspruch, der dadurch gelöst werden soll, daß in einer Synthese (einer dritten Anschauung) Thesis und Antithesis im doppelten Sinne aufgehoben werden: negiert in dem, was jede ausschließlich für sich behauptet, aber konserviert in ihrem relativen Recht gegeneinander (in unserm Beispiel im «Werden» als dem Uebergang von Sein in Nichts und von Nichts in Sein). Gemessen an der Thesis und der Antithesis ist diese Synthesis wohl allgemeiner, aber gegenüber der absoluten Allgemeinheit des Begriffes doch nur relativ allgemeiner als Thesis und Antithesis, nicht strikt allgemein. Sie ist also auch nur wieder eine Einzelheit, obwohl höherer Ordnung, die als solche durch eine andere begrenzt werden muß. Und da dies nicht durch die frühere Thesis und Antithesis geschehen kann, aus denen die Synthesis erwachsen ist, da sie ja diese schon *in* sich als aufgehoben enthält, so muß die Synthesis selber wieder bloß als Thesis zum Ausgangspunkt eines neuen dialektischen Ganges werden und eine neue Antithesis wachrufen usw. So entsteht ein scheinbar endloser Prozeß, in welchem das Denken eng mit der Anschauung verschmolzen zu immer weiterer Konkretisierung führt, in seinem Fortschreiten alle bisherigen Denkinhalte beständig modifiziert und doch nie etwas von ihrem wahren Werte verliert, da alles ja nicht nur negiert, sondern auch in einem höheren Ganzen konserviert wird. Bedenken wir schließlich, daß es das Denken, der Begriff selber ist, der sich in diesem spekulativen Prozeß immer weiter in seiner Konkretheit erfaßt, und daß es keinen Inhalt gibt, außer dem, der von diesem Prozeß selber erzeugt wird, so wird uns Iljins These nicht mehr so ganz paradox

erscheinen, daß nach Hegel der Begriff als solcher das Wesen Gottes oder die Summe alles Wirklichen sei.

Nun ist aber das Wesen Gottes, der logische Begriff und seine Entwicklung durch alle logischen Kategorien hindurch, erst das abstrakte Allgemeine. Dieses hat sich noch im Besonderen zu bewähren. Hegels Logik, nach Iljins Worten, ist erst der Anfang, die erste Etappe vom Weg Gottes, den dieser nun durch die Welt zu gehen hat, und den er im dritten Abschnitt seines Buches zu beschreiben unternimmt. Iljin glaubt, daß bei dieser Bewährungsprobe Hegels Philosophie versagt und daß sein Panlogismus eigentlich nur militantes Programm war, in Tat und Wahrheit aber nicht oder doch nur unter gewaltigen Abstrichen hat durchgeführt werden können. Das zeige sich schon beim Uebergang von der Logik zu den Realdisziplinen. Rein logisch gesehen, vom Begriff als Substanz aus, könnte nämlich das begrifflich Allgemeine nur in ein begrifflich Besonderes, d. h. die Logik nur in Natur- und Geistesphilosophie übergehen — und der Hegel der Jenenser Zeit scheint diese Auffassung selber vertreten zu haben, wenn er nämlich den nicht bloß logisch-allgemeinen Teil seiner Philosophie als Realphilosophie vom Besonderen bezeichnet hat —; aber vom Begriff als Subjekt, d. h. vom lebendigen Denkprozeß aus gesehen, muß sich das Denken in ein ihm gegenüber zunächst außenstehendes Sein wagen, sich also nicht nur in die Natur- und Geistesphilosophie «entlassen», sondern in die Natur und den Geist selber. Iljin glaubt, daß beide Reihen für Hegel ebenso wesentlich sind, und daß ihr Nebeneinanderbestehen die Ursache dafür ist, daß seine Natur- und Geistesphilosophie so ungewiß zwischen spekulativem Panlogismus und einem nicht mehr rein spekulativen universalen Panempirismus hin und her schwankt. Im speziellen wirft er Hegels Realphilosophie vor, daß sie bei den ersten beiden Kategorien der Natur, beim Raum als dem geistlosen Nebeneinander und der Zeit als dem geistlosen Nacheinander, das spekulative Grundgesetz der stets fortschreitenden Konkretisierung durchbrochen habe; denn verglichen mit der logischen Idee seien Raum und Zeit sichtlich ein Rückschritt an gedanklicher Fülle; und daß er auch schon früh darauf verzichtet habe, alle Gegenstände spekulativ zu deduzieren (z. B. Herrn Krugs berühmte Schreibfeder), son-

dern nur noch eine Auswahl treffe mit der Begründung, die Vernunft kümmerge sich nicht um Trivialitäten. So komme es zu der Lehre von den sogenannten «Weltgestalten», jenen «göttlichen Inseln in der Welt» (S. 409), außerhalb welcher nun aber die Welt gegenüber dem logisch-spekulativen Begriff ihre Eigengesetzlichkeit behaupte und den ursprünglichen pantheistisch-akosmistischen Einsatz des Hegelschen Denkens wieder weitgehend aufhebe. Das zeige sich in Hegels Stellung zur Empirie. Während der junge Hegel noch den Mut gehabt habe zu erklären, was Meinung und was Wahrheit sei, könne allein die spekulative Philosophie entscheiden, habe er späterhin die empirische Wissenschaft als eine Art Halbwahrheit anerkannt. Dadurch verlören aber auch seine berühmten Worte von der Identität des Vernünftigen und des Wirklichen (in der Vorrede zur Rechtsphilosophie) und von der Vernunft in der Geschichte ihre Bedeutung. Denn als vernünftig erweise sich nur noch dasjenige, was aus der Realität als Ganzem sich spekulativ erfassen lasse, neben anderem Wirklichen, das dadurch, daß es nicht spekulativ erfaßt wird, zwar als nicht vernünftig und nicht im letzten Sinne wirklich erklärt, zunächst in seinem Dasein aber doch als vorhanden anerkannt wird; und in der Weltgeschichte sei vernünftig nicht mehr das ganze historische Geschehen, sondern nur noch ein vernünftiger Ausschnitt aus ihm, dasjenige nämlich, das zum Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit beigetragen habe, neben vielem andern historischen Geschehen, dessen Faktizität nicht geleugnet werden könne. Ferner müsse Hegel, wenn er erst im «subjektiven Geist» das Bewußtsein entstehen lasse, damit indirekt einräumen, daß alles Frühere, so besonders die Gedankenentwicklung in der Logik, ohne denkendes Bewußtsein vor sich gegangen sei, gleichsam als ein dumpfes Hinbrüten vor sich selbst (S. 228).

Aber die größte Enttäuschung in Hegels Philosophie bereitet Iljin dessen Lehre vom Staat. An Stelle des «absoluten Kunstwerks des objektiven Geistes», der «gediegenen Sittlichkeit», in die alle Bürger als spekulativ denkende Menschen als in ihre Substanz eingegangen sind, wie zu erwarten wäre, was finden wir vor? Einen begrenzten Nationalstaat, der sich mit animalischen Mitteln gegen seine Nebenbuhler wehren muß, der zu seiner Sicherheit im Innern einer Polizei bedarf,

da die wirtschaftlichen Gegensätze in den Korporationen und der Eigennutz in der Familie ja bestehenbleiben, ja sogar anerkannt werden, und in dem schließlich die «gediegene» Sittlichkeit zu nur mehr oder weniger «guten Sitten» ausgewalzt wird. Ob einmal ein Weltstaat aus lauter spekulativen Bürgern entstehe, bleibe ungewiß (S. 260).

So endet nach Iljin Hegels Philosophie in einem Versagen der konkreten Wirklichkeit gegenüber. Und da für ihn der Weg des absoluten Subjekts von der Logik zur Natur und zum Geist zugleich ein theogonischer Prozeß ist, so bezeichnet er die Grenze, die der Mensch im Staat findet, auch als eine Grenze Gottes, und die Not des Menschen im zeitlichen Geschehen auch als eine Not Gottes (vierter Abschnitt). Iljin meint, daß die Hegelsche Philosophie zuletzt nur noch den Anspruch auf Rationalität aufrechterhalte, faktisch aber weitgehende Kompromisse eingegangen sei (Ersetzung der spekulativen Versöhnung der Gegensätze in der Synthesis durch den mehr äußerlichen Gedanken der organischen, nicht mehr notwendigerweise bewußten Ganzheit, undialektische Uebergänge in der Geschichte usf.). Er glaubt, daß Hegel seine tiefste Anregung aus dem Neuen Testament geschöpft habe und aus der christlichen Lehre von der Versöhnung in der Liebe, daß aber das, was er schließlich lehrte, etwas vom Christentum durchaus Heterogenes gewesen sei (S. 381).

Wir glauben, daß Iljins Fehler hauptsächlich darin zu suchen ist, daß er das dialektisch-vorwärtstreibende Element in Hegels Denken, das, was dem Absoluten als Subjekt entspricht, allzustark gegenüber dem nur Erkennbaren, dem Absoluten bloß als Substanz, in den Hintergrund gedrängt und so Hegels Grundkonzeption allzusehr ins bloß Kontemplative abgebogen hat. Nur so können wir uns erklären, wieso er in der Logik beim formal-logischen Begriff stehenbleibt und nicht mit Hegel bis zur absoluten Idee aufsteigt, wieso er Wesen und Wirklichkeit Gottes in pantheistischem Sinne einander gleichsetzt, obwohl gerade dazu bei Hegel wenig Anlaß vorliegt, und warum er schließlich über die Lehre vom «Absoluten Geist» so gut wie völlig hinweggegangen ist. Raummangel zwingt uns auf eine Erörterung zu verzichten, welche Seiten der Hegelschen Philosophie Iljin, die bei Croce und den Eng-

ländern gut beleuchtet worden sind, nicht berücksichtigt hat, so interessant das an sich wäre. Eine eingehendere Besprechung seines Buches haben wir deshalb auch noch in einem längeren Aufsatz versucht, der voraussichtlich in Bälde in der «Zeitschrift für philosophische Forschung» (Reutlingen, Gryphius-Verlag) erscheinen wird.*

Natur und Geist, Festschrift für Fritz Medicus, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich, 1946, 240 S., Fr. 15.—

Ein hübsches, handliches Bändchen haben die zahlreichen Subskribenten und Gratulanten dem kürzlich als Lehrer für Philosophie an der Eidgenössischen Technischen Hochschule zurückgetretenen Professor Fritz Medicus zum siebzigsten Geburtstag überreicht. In einer kurzen Einleitung werden die Verdienste des Jubilaren als feinsinnigen Gelehrten und anregenden Dozenten gewürdigt. Darauf folgen elf Aufsätze, zum Teil von namhaften Fachvertretern des Auslandes. Den Abschluß bildet eine Liste der Publikationen aus der Feder von Professor Medicus. Auch eine Porträtskizze von Cuno Amiet ist beigefügt. Wir möchten uns hier mit einer kurzen Besprechung der elf Aufsätze begnügen und greifen zu diesem Zweck zunächst die mehr systematisch gehaltenen heraus.

Paul Tillich (New York) in «Zwei Wege der Religionsphilosophie» (S. 210—229) konfrontiert den «ontologischen Beweis», der von der Identität von Gott und Sein ausgeht, in Gott selber schon immer die Voraussetzung für die Frage nach Gott sieht und deshalb eher die Tatsache erklären muß, wie es möglich ist, daß der menschliche Geist dazu fähig sei, «sich von dem abzuwenden, was sein eigener Grund ist», mit dem kosmologischen Argument, das von der Welt als der sichtbaren Wirkung auf Gott als deren unsichtbaren Urheber schließen will, dabei aber eigentlich nie mehr über das Endliche hinauskommt und schließlich die Glaubensgewißheit, die πίστις, zum

* Seitdem diese Zeilen in den Druck gegangen sind, ist uns nun auch *Karl Barths* eindrucksvolle Hegel-Würdigung in seinem neuesten Buch: «Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte» (Zollikon-Zürich, Ev. Verlag, 1947) vor Augen gekommen. Wir behalten uns vor, in einer Fortsetzung dieser «Varia philosophica recentiora» auf Karl Barths Rousseau-, Kant- und Hegel-Interpretation zurückzukommen.

nur noch verminderten Grad einer als zu Recht bestehenden logischen Evidenz herabsetzen muß. Tillich versucht das Berechtigte dieser beiden Haltungen so zu kombinieren, daß für ihn der Glaube zwar immer eine «unbedingte Gewißheit des Unbedingten» voraussetzt, zugleich aber mit einem Wagnis in der Welt des ungewissen Endlichen begleitet ist.

Von einem ähnlichen Gesichtspunkt aus untersucht *Hans Barth* (Zürich) die «Idee der Toleranz» (S. 36—55). Er weist nach, daß Toleranz nicht notwendigerweise als Politik des Schwächeren aufzufassen ist, sondern auch philosophisch darin begründet sein kann, daß uns Menschen die höchsten Ueberzeugungen, wie unser Glaube an Gott, nur in zeitlich bedingten Symbolen gegeben ist, deren Fragwürdigkeit auch gerade von der Religion selber anerkannt werden muß und von einem wirklich festen Glauben auch anerkannt werden kann.

Ernst Hoffmann (Heidelberg) sodann sucht den Begriff der christlichen Philosophie näher zu bestimmen («Zur Begriffsbestimmung der christlichen Philosophie», S. 113—136). Sie ist für ihn eine «fides quaerens intellectum»; das Christentum als reine Religion, nicht mit historisch-kultischem Ballast beschwert wie die jüdische und nicht mit philosophischen Reflexionen verwoben wie die griechische, hat durch seine innere Reinheit auch nach außen hin die größte Freiheit, sich das vorgefundene Kulturgut als Mittel zu seinem Selbsta Ausdruck und seiner philosophischen Begründung anzueignen. Hoffmann zeigt, wie das historische Christentum in der hellenischen Philosophie auch tatsächlich ein für diesen Zweck geeignetes Instrument vorgefunden hat. Was es von ihr nicht übernehmen konnte, sondern was vielmehr aus seinem innersten Wesen selber stammt, ist nach Hoffmann die Idee der Menschheitskirche als fortgesetzte Inkarnation, die geschichtlich-irreversible Zeit (gegen die «cyklischen» Perioden der hellenischen Kosmologie!) und der unbedingte Wert der menschlichen Einzelpersönlichkeit.

Kurz, aber zu inhaltschweren Reflexionen Anlaß gebend ist der Beitrag von *Paul Häberlin* (Basel) mit dem Titel: Prolegomenon zur Ethik» (S. 85—89). Dieses Prolegomenon ist nämlich die Behauptung, daß wir in der Ethik von der Voraussetzung auszugehen hätten, die Welt sei vollkommen. Häberlin

will dadurch aller «Weltverbesserei» von vornherein einen Riegel stoßen. Wir sind inhaltlich mit ihm völlig einverstanden; wir glauben aber, daß der von ihm gewählte positive und dogmatisch klingende Ausdruck eher gefährlich und irreführend ist; denn als strikt logisch notwendig läßt sich jene These nach unserm Ermessen nicht halten. Wohl glauben auch wir, daß sie für das Denken zunächst unabweislich ist, da eine direkt «unvollkommene» Welt als total depraviert und irremediabel für uns ethisch indifferent geworden sein müßte und eine «mehr oder weniger» vollkommene Welt kein greifbarer Gedanke ist, da ja, wie man weiß, das Mehr oder Weniger nicht gedacht werden kann. Aber da es bekanntlich logisch nur notwendig ist, konsequent zu denken, *wenn* man schon denkt, aber nie, *daß* man überhaupt denkt, so stellt sich philosophisch doch noch die Frage, unter welchen Bedingungen wir die Welt als vollkommen denken *dürfen*, oder ein Recht dazu haben, sie als vollkommen zu bezeichnen. Und diese Voraussetzung kann offenbar keine andere sein als der feste Entschluß, das ethische Gebot zu erfüllen und zu diesem Zweck auch das Denken, wenigstens so weit als dies nötig ist, in den Dienst der sittlichen Aufgabe zu stellen; denn so allein wird jene These ein Prolegomenon zur Ethik und steht nicht gleichsam beziehungslos in der Luft. Dieser sittliche Entschluß kann nun aber durch keine Logik mehr als unabänderlich in uns lebendig bleibend erwiesen werden. Wir würden deshalb an Stelle der positiven Behauptung, die Welt sei vollkommen, die doppelte Negation vorziehen und sagen, daß es uns auch in der Ethik nicht möglich sei, die Welt anders als vollkommen zu denken (aber immer mit dem Vorbehalt, daß es an sich auch möglich ist, sie überhaupt nicht zu denken, und daß wir sie tatsächlich, wenn wir sittlich handeln, pro tanto actualiter nicht denken). Damit wird aber nicht mehr die Welt an sich, oder durch sich selber, als vollkommen behauptet, sondern nur noch der Absicht eines höheren Prinzips nach, von dem sie abhängt und ohne welches sie überhaupt von uns nicht konsequenterweise gedacht werden könnte, und die philosophia militans ist nicht mehr in Gefahr, in eine anmaßliche philosophia triumphans abzugleiten. Wir nehmen an, daß Prof. Häberlin mit seinem «Paradoxon» auch nichts anderes als das hat sagen wollen (wobei es allerdings aufhörte, in besonderem

Sinne «paradox» zu sein). Jedenfalls ist für denjenigen, der Platos «Phileb» und «Timaeus» kennt, diese unsere Argumentation durchaus selbstverständlich.

Ueber die mehr historischen Artikel können wir uns kürzer fassen. *Ernst von Aster* (Istanbul) konfrontiert Erasmus mit Luther (S. 17—35). Er sieht in ihm noch einen Vertreter des aufgeklärten Mittelalters. Auf seine Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Staat, worin Erasmus bekanntlich sehr originell ist, geht er nicht ein. *Ildefons Betschart* O. S. B. (Einsiedeln) stellt Paracelsus von der religiösen Seite dar (S. 56—66) und zeigt, wie auch er, ähnlich wie Erasmus, zwischen Altem und Neuem schwankt. *Louis Meylans* (Lausanne) Pestalozzibeitrag (S. 159—182) kann nicht in Kürze referiert werden; er verdient, wiederholt mit Aufmerksamkeit durchgelesen und durchmeditiert zu werden. *Herman Schmalenbach* (Basel) schildert (Seite 183—209) auf eigene persönliche Weise Platos Verhältnis zur aktiven Politik. Seine Ausführungen sind anschaulich und lebhaft, aber, wie wir glauben, nicht überall zwingend. Einer sorgfältigen Prüfung wert scheint uns vor allem die Anregung, in Kallikles, dem bisher historisch nicht faßbaren Hauptantagonisten des Sokrates im «Gorgias», ein Pseudonym für Platos eigenen Stiefbruder Demos zu sehen, der ja neben seiner Pfauenzucht auch speziell durch seine Schönheit berühmt war.

Kritisch-polemisch setzen sich *Emile Bréhier* (Paris) und *Julius Ebbinghaus* (Marburg/Lahn) mit geistigen Tendenzen in ihren Heimatländern auseinander. Bréhier hofft (S. 67—72), daß der Existentialismus in Frankreich nur eine vorübergehende Phase darstelle, da er mit der Tradition des französischen Geistes nicht leicht vereinbar sei, und Ebbinghaus fordert (S. 73—84), daß in den deutschen Geisteswissenschaften an Stelle der wilden, abrupten Mythenbildung endlich wieder so etwas wie ein Begriff an Begriff anreihendes Denken trete.

Eine mehr persönliche Note haben *Richard Hönigswalds* (New York) Interpretation des «Homunculus» in Goethes «Faust» (S. 90—112), dann *Walter Liechtis* (Baden/Schweiz) «Selbstbesinnung des technischen Menschen» (S. 137—145) und schließlich *Fritz Martis* (Brinklow) «Göttermacht und Gottesfreiheit» (S. 146—158), wo wir uns einer Welt gegenübersehen, die gedanklich so «bizarr» und «dissoziiert» ist, daß wir daran

verzweifeln, ihr mit den hergebrachten Kategorien einer akkreditierten Logik näherkommen zu können.

Emil Roniger, Gestaltendes Denken, Bd. I—II: Bindung und Entfesselung, Bd. III: Kosmos und Chaos, Zürich, Verlag für Gestaltendes Denken, 1946, 223, 247 und 235 S., geb. Franken 35.—.

Der Verfasser dieses großangelegten Werkes ist ein begeisterter und zugleich intransigent Biologe. Seine Liebe gilt dem organisch gebundenen Leben und sein Haß allem, was sich aus dieser Bindung zu lösen scheint. Die organische Natur lebt richtig; sie bleibt ihrer Bestimmung treu. Nicht so der Mensch; er kann kraft seines Intellekts seine Organe zu verschiedenen Zwecken verwenden und unter der Herrschaft der «Gier» in ihren verschiedenen Formen auch auf naturwidrige Weise zur Anwendung bringen. Besonders empörend findet es der Verfasser, wenn der Mensch diese seine Fähigkeit zum Mißbrauch auch auf die pflanzliche und tierische Welt ausdehnt, wenn er z. B. Tieren menschlich schlechte Eigenschaften unterschiebt, sie zu unnatürlichen Handlungen dressiert, in Zoologischen Gärten einsperrt und nach ihrem verfrühten Tode ausstopfen läßt oder wenn er uns «getrocknetes Heu als Pflanzen aufschwätzen» möchte (I, S. 155) usw. Widernatürlich erscheint ihm auch die Religion mit ihrer Betonung einer transzendenten Welt; nach Roniger beruht dieser Uebergriff über das organische Leben hinaus auf einem «schizomorphen» Machtanspruch einer der «Gier» anheimgegebenen Priesterschaft.

So weit das faßbare Ethos des Verfassers. Philosophisch bleibt dunkel, wie es in der kosmischen Entwicklung, die übrigens von der Sonnenstrahlung ihren Ausgang nehmen soll (I, S. 13), überhaupt zu solchen Unnatürlichkeiten und Aberrationen hat kommen können. Ist der zwecksetzende Intellekt nicht auch ein Stück Natur, eben die spezifische Natur des Menschen? Und ebenso unabgeklärt bleibt die Frage, wie ein Mensch, der sich einmal der «Gier» ausgeliefert hat und so nach Roniger in die «Verknäuelung» gefallen ist, wieder den Rückweg zum Organisch-Richtigen, zur «Gestalt» gewinnen kann. Kann er einfach wieder mit einem Sprung ins «organische» oder «gestaltende» Denken zurückkehren?

Aber das sind vielleicht verzeihliche Defekte des Buches. Mit weniger Nachsicht wird die stilistische Gestaltung dieses dreibändigen Werkes beurteilt werden können. Schon gleich zu Beginn (I, S. 7) wird den Lesern eingeschärft, sie hätten sich bisher um ihren «kosmischen Auftrag... gedrückt» mit der Ausrede, ihn nicht gekannt zu haben. Jetzt aber gelte diese Ausrede nicht mehr. Wenn sie ihn jetzt weiter ignorierten, dann sei ihnen «ein schmachvolles Ende... gewiß». Ein ähnlich gereizter Ton bricht in allen drei Bänden immer wieder durch. Daneben ergeht sich der Verfasser in einer eigenwilligen Terminologie, die vom philologischen Gesichtspunkt aus nicht immer glücklich ist (man denke an solche Monstra wie «Zentralo-Meso-Usien» und «Periphero-Neo-Usien» oder an «Kreiserspiel» für Funktionskreis usw.). Gelegentlich wird seine Spielerei mit Worten geradezu grotesk, z. B. wenn wir lesen (I, S. 23), daß die Entwicklung, weil sie sich gleich einem Strauch entfalte, zugleich «strauchend» sei oder gar «strauche», oder wenn von der menschlichen Hand, da sie vom «Gehirn» für verschiedene Zwecke gebraucht werden kann, behauptet wird, sie sei eigentlich eine «Hirnhand» (II, S. 21) und der Mensch müsse «hirnhandeln» (ib.). Völlig wie der Ausbruch eines rasend gewordenen Pedanten klingt — wenigstens in unseren Ohren — der folgende Satz (ib.): «Wenn der Mensch hirnelt ohne zu handeln, wenn der Mensch handelt ohne zu hirneln, wenn er handlos hirnelt oder hirnos handelt, so untersteht er nicht der kosmischen Energie, so hat er sich von der kosmischen Energie losgesagt, und die Ergebnisse sind danach.» Ganz abwegig scheint uns auch die mitunter gewollt hymnische Sprache im dritten Bande zu sein, wenn es z. B. heißt (III, S. 16): «Kosmos ist Klarheit — Wahrheit — Freiheit. Klarheit — Wahrheit — Freiheit sind im Kosmos, sind Kosmos», und wo die gleiche Litanei sodann ipsissimis verbis auch in bezug auf die «Ordnung» und das «Innen» wiederholt wird, oder wenn a. a. O. (S. 124) vom «verknäuelten» Menschen gesagt wird, er bewege sich «aus der Verknäuelung in der Verknäuelung zur Verknäuelung aus dem Unsinn im Unsinn zum Unsinn aus dem Abstrusen im Abstrusen zum Abstrusen» usw. Erfrischender wirkt hingegen die gelegentlich ungewollte Komik, wenn z. B. geschildert wird, was man vor

dem Ueberhandnehmen der Zivilisation in den Vereinigten Staaten gefunden habe (I, S. 11): «Prärien des mittleren Westens durchdonnernde Büffelherden, sonneverdunkelnde Taubenschwärme, stromanfüllendes Gedränge der Salme zur Laichzeit», oder wenn wegen des inneren Funktionszusammenhangs zwischen den menschlichen Organen verkündet wird (I, S. 101), «magenkrank» könne man auch «in der großen Zehe sein», und der «Magen» könne «an Kopfschmerzen leiden». Diese Beispiele ließen sich vermehren. Allein das Gesagte dürfte genügen. Aus solchen und ähnlichen Gründen glauben wir deshalb nicht, mit einem Rezensenten in der «Neuen Zürcher Zeitung» (Nr. 2029 vom 10. Nov. 1946) Ronigers Werk «zum Krongut europäischer Kultur rechnen zu dürfen». Dazu fehlt ihm offensichtlich die innere Größe und die geistige Ueberlegenheit. Man wird sich schwerlich dazu entschließen können, es ein zweites Mal durchzulesen; es einmal getan zu haben ist nach unserer Meinung schon eine nicht ganz unbeachtliche Leistung.

Arthur Liebert, Der Universale Humanismus, eine Philosophie über das Wesen und den Wert des Lebens und der menschlich-geschichtlichen Kultur als Philosophie der schöpferischen Entwicklung, Zürich, Rascher Verlag, 299 S., geb. Fr. 15.—.

Hegel sagt in der Vorrede zur Phänomenologie, die Philosophie müsse sich «hüten, erbaulich sein zu wollen»; hier in diesem letzten Buch von Arthur Liebert begegnen wir einer Philosophie, die geradezu menscheitsbeglückend sein will. Man hat den Eindruck, daß der in diesem Buch propagierte «Universale Humanismus» nichts anderes sei als eine Art Manifest zur Gründung eines weltweiten Humanistenbundes, sozusagen eines «Weltareopags» (S. 284) mit Bundespalast (ib.), Bundesversammlung, einem Weltgerichtshof als Bundesexekutive und einem Bundespublikationsorgan zur Verbreitung in vereinfachtem Latein (S. 283) eines «aktivistischen Optimismus» und eines «optimistischen Aktivismus» (S. 293) und zur Ueberwachung u. a. des öffentlichen Unterrichts von der Primarschule an bis hinauf zur Universität (S. 280 f.). Ja, Liebert ist naiv genug, seine «Kantstudien», deren langjähriger Redaktor er war, und die nach einer Belgrader Episode unter

dem Namen «Philosophia» jetzt in Deutschland wieder erneut erscheinen sollen, als «Grundstein» zu diesem Unternehmen zu empfehlen (S. 277 f.), und man kann den Verdacht nicht ganz abschütteln, daß er sich dabei selber bereits als Generalsekretär dieser internationalen Humanistenbürokratie installiert sieht. Nun, darüber hat die Vorsehung jetzt anders entschieden; und man kann sich mit Recht fragen, was aus den geplanten neuen «Kantstudien» werden soll, jetzt, nachdem ihr Spiritus rector nicht mehr unter den Lebenden weilt.

Wie schon gesagt, scheint die Theorie des «Universalen Humanismus» in diesem Buch bloß als Mittel zum Zweck konzipiert zu sein. Trotzdem dürfte es sich lohnen, sich in Kürze zu vergegenwärtigen, was Liebert mit ihm meint und anstrebt. Wenn wir ihn recht verstehen, ist sein Grundgedanke der, daß weder die traditionelle Wissenschaft noch die bisherigen Religionen wegen ihres dogmatischen Geltungsanspruchs genügen können, sondern in ein höheres Ganzes aufgehen müßten. Und dieses Höhere nennt er eben den «universalen» oder «ethischen» Humanismus. Der absolute menschliche Wert ist für ihn die Kraft der sittlichen Entscheidung; und diese gibt sich nach ihm darin kund, daß sie an allem Bestehenden Kritik übt, alle faktischen Errungenschaften bloß als «Stadien auf dem geschichtlichen Lebensweg» betrachtet und sich keiner als einer definitiven Leistung verschreibt. Trotzdem will Liebert die sogenannten Kulturgüter nicht geringschätzen. Er meint, daß die Kunst an ihnen einen großen Anteil habe; und merkwürdigerweise will er sie kritisch durch Kants Lehre vom «transzendentalen Schein» vindizieren (S. 223 f.) — nach unserer Auffassung sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht ein gründlich verfehltes Unterfangen. Ueberhaupt scheint uns Lieberts Denken in diesem Buch reichlich vage und locker zu sein und allen prinzipiellen Schwierigkeiten geflissentlich aus dem Wege gehen zu wollen. Zugleich wendet er sich an ein weiteres Publikum. Dadurch wird sein Stil, der im ganzen als flüssig und uninspiriert bezeichnet werden kann, stellenweise auch populär im ungünstigen Sinne des Wortes.

Wir machen kein Hehl daraus, daß uns dieser Liebertsche «Schwanengesang» ganz eigentlich enttäuscht hat. Es ist peinlich zu sehen, wie hier die Philosophie skrupellos in den Dienst

einer intellektuellen Betriebsamkeit gestellt und dadurch verunglimpft wird, und man atmet fast auf bei dem Gedanken, daß der Versuch einer Verwirklichung der in diesem Buch angeregten Pläne nun voraussichtlich unterbleiben dürfte. Er könnte nach unserer Befürchtung nur dahin führen, die Philosophie durch ihr anmaßliches Auftreten in den Augen aller gründlichen Gelehrten und Forscher noch weiter in Mißkredit zu bringen. Auch wir sind der Ansicht, daß uns heute ein neuer Humanismus not tut, aber nicht einer, der mit weltweiten äußern Zielen beginnt, sondern einer, der zunächst jeden einzelnen wieder einmal zum sokratischen γυνῶδι σαυτὸν aufruft und sodann sein äußeres Geschick demütig einer höheren Führung anvertraut.

Basel.

Hermann Gaub.

Miszelle.

Aramäisches in Joh. 8, 30—36.

Ueberm Lesen in der Peschitto-Ausgabe des NT der British and Foreign Bible Society von 1905—1920 ist mir aufgefallen, daß der syrische Text von Joh. 8, 30—36 prägnanter und logischer klingt als der griechische, und zwar nicht infolge etwaiger Varianten, sondern durch zwei Wortspiele, die den Gedankengang sozusagen leichtflüssiger, behender gestalten.

Man lese zuerst den griechischen Text und achte auf den Gedankengang. Er ist ja nicht gerade undurchsichtig. Aber der Gegensatz Freier—Sklave ist an sich nicht ohne weiteres identisch mit dem Gegensatz Sohn—Sklave. Wenn auch die Juden mit ihrem Hinweis auf ihre Abstammung von Abraham das Thema Sohn—Sklave angedeutet haben, so sollte der Zusammenhang doch noch klarer hervortreten. Wenn nun aufgezeigt werden kann, daß die Gegensatzpaare Freier—Sklave und Sohn—Sklave *sprachlich* identisch sind, dann tritt die innere Einheit des Gesprächs noch klarer zu Tage.

Daß überhaupt ein aramäischer Hintergrund anzunehmen ist, beweist das erste Wortspiel. Im Syr. springt es dem Leser in die Augen: «Wer Sünde tut, ist der Sünde Sklave» lautet im Syr.: *dekulman de'ābed chtejā 'abdāhū dachtītā*. Im Aramäischen sagt man bekanntlich wie im Syr. für «tun» bzw. «arbeiten» *'ehad*. Der Sklave bzw. Arbeiter heißt *'abdā*. Der aram. Satz mag etwa so gelautet haben: *Kol de'ābed 'awājā 'abdāhū da'awājā*. In deutscher Uebersetzung könnte man das Wortspiel einigermaßen so andeuten: «Wer Sünde arbeitet, ist der Sünde Arbeiter.» Der Satz klingt natürlich im Semitischen viel eindrücklicher und logischer als im griech. Text. Man sieht auch nicht ein, warum das Wort nicht von Jesus stammen könnte.

Beiläufig mag erwähnt sein, daß die Schlußworte τῆς ἀμαρτίας durch