

9130

4 IV. 10

9130

PHILOSOPHIE
UND GESCHICHTE

ZAROLI

18

KUHLMANN

BRUNSTÄD
UND
TILLICH



1928

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

R H

PAUL TILLICH

DAS DÄMONISCHE. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 119.)
1926. 44 S. M. 1.80.

Allem Geformten steht Formwidriges, allem Sinnhaften Sinnwidriges entgegen. Stoff (neutral), Gott und Gegengott sind die drei Dimensionen alles Geschehens. Das wird hier aufgezeigt für Geschichte und Gegenwart. Die Schrift ist ungemein fesselnd und erhellend, gibt nicht nur Gedanken, sondern starken Impuls. (Südd. Blätter, 1927, Nr. 2.)

. . . So danken wir Tillich nicht nur einen eigenartigen Versuch, den Gegenstand neu zu sehen, sondern zugleich die Erkenntnis, daß der Gegenstand gerade in seiner Fragwürdigkeit an Bedeutung für uns gewinnt. (Freie Volkskirche, 15. Jahrg. Nr. 18.)

KIRCHE UND KULTUR. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 111.) 1924. 22 S. M. 1.80.

In tieferschürfender Weise — keineswegs gemeinverständlich — geht hier der Verfasser dem Gegensatz zwischen heilig und profan nach. In einem 1. Teil verbreitet sich die Schrift über das Wesensverhältnis von profan und heilig, im 2. Teil kommen Ausführungen zur Geistesgeschichte und Gegenwartslage. Dabei werden Dinge, wie neue Kirche, neue Gesellschaft, neue Symbole als unreligiös und ungeistig abgelehnt, sofern sie gemacht erscheinen und nicht ertümlich gewachsen sind. Was wir heute tun können, sei Wegbereitung. (Deutsche Volkserziehung, 1925, Nr. 22.)

DIE IDEE DER OFFENBARUNG. (In Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1927, Heft 6.) *Einzelpreis des Heftes M. 3.—.*

LOGOS UND MYTHOS DER TECHNIK. (In Logos Band XVI, Heft 3.) *Einzelpreis des Heftes M. 5.—.*

DIE ÜBERWINDUNG DES PERSÖNLICHKEITSIDEALS. (In Logos Band XVI, Heft 1.) *Einzelpreis des Heftes M. 5.—.*

VERLAG VON. J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRÄGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

18

BRUNSTÄD UND TILLICH

ZUM PROBLEM EINER
THEONOMIE DER KULTUR

VON

GERHARDT KUHLMANN



1 9 2 8

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

UNIVERSITÄT TÜBINGEN
FILOZOFIAI SZEMINÁRIUM.

Szám: 1008. Beszerzés éve: 1928

*

9130/18

ZÁROLT

Alle Rechte vorbehalten.

Printed in Germany.



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Die Frage nach einer Theonomie der Kultur wird in der philosophischen Arbeit der Gegenwart energisch gestellt. Sie entspringt nicht einer beruhigten Philosophie. Was in dieser Frage mit ganz neuer Dringlichkeit sich meldet, ist die ewige Not des Menschen auf seiner Suche nach dem Sinn des Lebens.

Es ist darum bedenklich, das Problem einer Theonomie der Kultur aus dem Ganzen der philosophischen Fragestellung herauszulösen. Denn die Philosophie als Ganzes bemüht sich um den Sinn des Lebens. Wenn wir also um der Dringlichkeit des Problems willen seine Isolierung vornehmen, können wir doch nicht auf die Erörterung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der zur Behandlung stehenden Systeme verzichten. Denn die Männer, deren Antwort wir vernehmen und prüfen werden, wollen keine Dichter sein, sondern Denker.

I. DIE IDEALISTISCHE THEONOMIE DER KULTUR (FRIEDRICH BRUNSTÄD).

Fragen wir heute nach einer Theonomie der Kultur, nach der Begründung derselben in einem Letzten, Unbedingten, dann bietet sich hier, so sind wir es gewohnt, vor allem der deutsche Idealismus mit einer Antwort an. Wir wollen diese Antwort hören, weil sie einmal von weiten Kreisen unseres Volkes zu ihrem Bekenntnis gemacht wird, sodann aber, weil sie uns eine ganz charakteristische Möglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Kultur überhaupt zu sein scheint.

Der klassische deutsche Idealismus ist zunächst eine historische Erscheinung. Als solche interessiert er uns hier nicht. Darüber hinaus kann er zum Gegenstand einer bewertenden Untersuchung gemacht werden, man kann fragen, ob Fichte und Hegel sinnvolle Entwicklung der „kopernikanischen Wendung“ waren, echte Entfaltung Kantischer Gedanken, oder Abfall, Aufgabe entscheidender Einsichten. Wenn etwa Richard Kroner von dieser Fragestellung aus den deutschen Idealismus freudig bejaht, dann steht er in einer lebendigen Auseinandersetzung mit einer historischen Größe, die eben dadurch eine gegenwärtige wird. Die Beziehung zum deutschen Idealismus kann jedoch über diese erkenntnistheoretische hinaus noch dringlicher werden, zur Frage der Weltanschauung im umfassenden Sinne nämlich. Erst so wird der deutsche Idealismus zur Entscheidungsfrage an uns, erst da hören wir sein Wort von einer Theonomie der Kultur, von der Begründung unserer eigenen Existenz im Unbedingten.

Friedrich Brunstäd hat wie kein anderer in unserer Zeit den deutschen Idealismus zur Weltanschauung erhoben. Er begnügt sich nicht mit einer mehr oder weniger fragmentarischen Fundierung einzelner Lebensgebiete im Idealismus, er entwirft ein geschlossenes System der ganzen Wirklichkeit, das sich von dem „offenen System“ Rickerts darum noch wesentlich unterscheidet. Brunstäd kann mit seinem Erkenntnisbegriff selbst ein theologisches Dogma wie das von der Stellvertretung Christi interpretieren. Er hat also anscheinend eine Möglichkeit gefunden, alle Erscheinungen, die überhaupt möglich sind, zu deuten, weil er die Wirklichkeit zu verstehen meint.

Wir wählen darum Brunstäd, um von ihm die Antwort des klassischen deutschen Idealismus auf die Frage nach dem Sinn der Kultur zu hören. Er scheint uns der konsequenteste unter den Denkern im Sinne des Idealismus zu sein. Und weil er dies ist, umfaßt sein System implicite die Fülle möglicher

Nuancen, die dem Idealismus erkenntnistheoretisch und weltanschaulich gegeben werden können. Für unsere Untersuchung ist Brunstäd also Symbol. Die historischen Wurzeln seiner Erkenntnisse im einzelnen werden uns im folgenden nicht beschäftigen. Es liegt uns daran, zu dem eigentlichen Kern seiner philosophischen Weltanschauung vorzustoßen, um hier seine Antwort auf die ewig neue Frage des Menschen nach dem Sinn seines Lebens — das ist die Frage nach einer Theonomie der Kultur — zu vernehmen.

I.

Brunstäd sieht seinen Gegner im Realismus jeglicher Art. Dieser ist ihm der Dogmatismus, den es zu überwinden gilt. Nicht der naive Realismus des unmittelbar an die Sinnenwelt hingebenen und in ihr arbeitenden Menschen, sondern der theoretische Realismus. Der Mensch in statu reflexionis fragt, welche Sinnauffassung der Welt mit einer Betätigung in ihr implicite gesetzt ist, welche Sinnauffassungen der Welt überhaupt möglich sind. Die charakteristische Antwort des erkenntnistheoretischen Realisten lautet: Es gibt Dinge, res, an sich seiende Gegenstände, die unabhängig von unserer Erkenntnis existieren. Was wir von diesen Dingen erkennen, sind nur Abbilder, deren Adäquatheit wir nicht feststellen können, weil wir ja nur durch sie selbst Zugang zum Objekt, zum an sich seienden Gegenstande haben. Eine doppelte unbeweisbare Voraussetzung macht damit der Realist: die Annahme einer an sich seienden, substanzhaft gedachten Dingwelt und eines für sich seienden auch irgendwie substanzhaft zu denkenden Subjektes der Erkenntnis. Für die Erkenntnis ergibt sich daraus eine Alternative. Entweder ist das Erkenntnisbild das Abbild eines substantiellen Gegenstandes. Dann ist alle Erkenntnis zutiefst Naturerkenntnis, die Welt materialistisch zu deuten und zu reduzieren. Solche Erkenntnis wäre nie endgültig, vollständig. Die Substanz

könnte uns ja immer neue Momente an ihr offenbaren. Der ständige Fortschritt der Naturwissenschaften fände so gewiß eine ganz einleuchtende Deutung. Es könnte aber auch so geschlossen werden: Alle Momente unseres Erkenntnisbildes sind subjektiv, ihnen entspricht jeweils eine Kategorie des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die an sich seiende Materie spielte dann höchstens die Rolle des Erregers, des Reizes. Auch diese Deutung würde sich zur Interpretation der in ihren Ergebnissen stets wechselnden Naturerkenntnis empfehlen.

Dies sind im wesentlichen die zwei Möglichkeiten des Realismus, die Brunstäd sieht. Beide versagen gegenüber der Fülle der Wirklichkeit. Ist Wahrheit identisch mit Seinsbestimmungen der absoluten, abgelösten Materie, dann sind die Einsichten des Geistes am Geiste bloße Illusionen. Wahrheit als Eigenschaft des Objektes ist keine solche, denn es gibt keine Möglichkeit ihrer Begründung, kein Kriterium ihrer Echtheit. Wahrheit wird dann in sich selbst widerspruchsvoll, da man von ihrer Absolutheit nicht mehr reden könnte, diese aber doch zu ihrem Begriffe gehört. Der subjektive Idealismus als erkenntnistheoretischer Solipsismus wird von der schlichten Wirklichkeit völlig ad absurdum geführt. Er kann nicht verständlich machen, wie dem Subjekt etwas „geschieht“. Auch hier wird Wahrheit zum Widerspruch. Subjektive Wahrheit gibt es nicht. Denn Wahrheit gilt immer für alle, auch wenn sie subjektiv wäre.

Brunstäd will die gemeinsame Fehlerquelle beider Theorien, die Setzung einer an sich seienden, absoluten Substanz ausschalten. Er will in der Erkenntnis der Subjektivität der Erkenntnis vordringen bis zu einer Tiefenschicht, wo diese in Objektivität umschlägt. Der Subjektivismus muß ganz „entschlossen“ sein; dann gelangt er vor die fatale Frage nach der Beziehung von Subjekt und Objekt. Erst eine Erkenntnistheorie, die die Setzung von Subjekt und Objekt

überflüssig macht, kann einen Wahrheitsbegriff anbieten, der absolute Wahrheit garantiert und doch Raum läßt für eine Korrektur unserer Erkenntnis, wie sie etwa die Naturwissenschaft dauernd erfährt.

Diese Aufgabe einer metaphysikfreien Philosophie, die kein Wissenschafts- oder Lebensgebiet vergewaltigen muß, glaubt Brunstäd durch seinen kritisch-idealistischen Erkenntnisbegriff lösen zu können.

Erkenntnis benötigt weder zum Aufweis ihrer Wirklichkeit der Setzung einer absoluten Substanz, noch zur Behauptung ihrer Tatsächlichkeit eines für sich seiend gedachten Subjektes. Wir erkennen primär Zusammenhänge, Abfolgen, Notwendigkeiten, mithin Gesetze. Wir erkennen nur Form; Form aber in einem umfassenden Sinne, der eine Materie, die geformt wäre, nicht mehr oder noch nicht voraussetzt. Ein Ding an sich, als reine Substanz, als formloses Etwas, „kommt“ in der Erkenntnis nicht „vor“, sondern nur das geformte Ding. Und zwar bedeutet Ding hier keinerlei für sich seiende Materie, die als solche Träger oder Inhalt der Form wäre; Ding ist die Einheit einer Formung, die Ganzheit eines Geformten. Ein Ding ist eine individuelle Form, eine Form, die in jeder Beziehung ihrer Formmöglichkeit sich zu einem Ganzen abrundet und so einen Gegenstand konstituiert, der weiter nichts ist als geformte Form, als die Ganzheit einer in allen ihren Formungen auf sich bezogenen, mithin durchgeformten Form. Die Unterscheidung von Objekt und Subjekt mit metaphysischer Tendenz kann also aufgegeben werden. Denn sage ich Objekt oder auch Subjekt, so denke ich schon Form. Das Entscheidende ist demnach immer schon vorausgesetzt. Im Erkennen selbst, das sich in Formen vollzieht und Formen zum Gegenstand hat, ist seine Gültigkeit aufzuweisen.

Die Gültigkeit einer Erkenntnis, die einen notwendigen gesetzlichen Zusammenhang zum Gegenstande hat und darum Synthesis a priori ist, kann nur so aufgewiesen werden, daß

ihr Ort im Zusammenhang aller Einzelerkenntnisse festgestellt und als gesetzlicher von einer unbedingten Synthesis aus erkannt wird. Die Welt darf nicht in eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich sinnvoller, geformter Wirklichkeiten auseinanderfallen. Die Fülle der Wirklichkeiten muß sich als die Wirklichkeit konstituieren durch den Aufweis der Totalität ihrer Bedingungen. Brunstäd bringt an dieser Stelle gern das Gleichnis vom Gewölbe, wo jeder Stein nur durch den Druck der Nachbarsteine gehalten wird und so seinen Platz im Ganzen findet. Nur eine geordnete Vielheit ermöglicht die Identität einer Einheit als Konstitution einer Wahrheit.

Die entscheidende übergreifende Einheit der Mannigfaltigkeit kann nun nicht im unmittelbaren, jeweiligen, der Wirklichkeit hingegebenen Erkennen gesucht werden. Totalität würde so zu einer — faktisch unmöglichen — summativen Präsenz. Es muß vielmehr ein Erkennen geben, das die Einheit als solche zum Gegenstande hat, dem schlichten Erkennen also logisch immer schon vorausliegt. Dieses Erkennen vollzieht sich in der transzendentalen Apperzeption, die „hindurchstößt“ durch die Mannigfaltigkeit der Synthesen zur unbedingten Synthesis a priori. Alle Wirklichkeit ist Gesetzlichkeit in der Form des Bewußtseins. Bewußtsein ist immer Bewußtsein „von etwas“. Durch die transzendente Apperzeption ordnet sich die individuelle Fülle der Bewußtseinsinhalte zur Bewußtheit, die Wirklichkeiten konstituieren sich als Wirklichkeit. Das transzendente Erkennen ordnet alle Erscheinungen ein, es bezieht sie auf ein Ich, das ihre Gültigkeit, weil ihren Sinn garantiert: „Das Icherlebnis ist die Grundlage aller Erkenntnis, weil in ihm Synthesis a priori als gewiß begründet ist“¹⁾.

Seine Brauchbarkeit erweist dieser Erkenntnisbegriff in der Bewältigung der fundamentalen Schwierigkeiten jeder Erkenntnistheorie: Irrtum und absolute Wahrheit. Wie ist von hier aus eine Erweiterung der Erkenntnis möglich, eine

Korrektur derselben, die den Irrtum voraussetzt? Irrtum ist kein Positivum, sondern bloß negativ. Er zeigt an, daß die Beziehung zweier Erscheinungen unmöglich ist. Die Synthese zweier Synthesen gelingt nicht. So dient der Irrtum zur Entdeckung des fehlenden Zwischengliedes, der überschlagenen Synthese. Der Irrtum bereichert die Erkenntnis, er diskreditiert sie nicht. Erst die Inkongruenz der Erscheinungen läßt mich nach der Einheit suchen, erst die Bedingtheit meiner jeweiligen empirischen Existenz läßt mich die Unbedingtheit meines Ich erleben. Darum garantiert die Einheit des Bewußtseins in der unbedingten Synthesis der Bewußtheit auch die Gültigkeit der jeweiligen Erkenntnis. Die Begründung des Sinnes im unbedingten Sinn des Icherlebnisses macht jede Bestreitung der Gültigkeit der Erkenntnis, jeden Zweifel an der Wahrheit überhaupt unmöglich. Die Wahrheit einer individuellen Erkenntnis, der jeweilige Sinn einer Synthese kann bezweifelt werden, aber nur um sie sicherer zu begründen. Die Wahrheit überhaupt kann nicht in Frage gestellt werden; der Zweifel an ihr würde voraussetzen, was er verneint. So dient der „entschlossene Subjektivismus“ zur unerschütterlichen Sicherung der Erkenntnis. Er bietet ein Kriterium der Wahrheit, weil er diese besitzt: „Ich zu sein ist das Allerindividuellste und das schlechthin Allgemeine zugleich, das innerste Geheimnis eines jeden Lebens und das, was jeder von sich zu sagen hat“²⁾.

Brunstäd meint mit seiner Ausschaltung des Gegensatzpaares Subjekt-Objekt zu einer metaphysikfreien Erkenntnis gelangt zu sein. Metaphysik kennt er nur in bezug auf das realistische Denken: „Das Denken der Wirklichkeit als absoluter Realität nennen wir Metaphysik“³⁾. Diese Metaphysik will Brunstäd zerstören, um so mit Kant Platz zu machen für den Glauben, für eine „Philosophie des Glaubens“⁴⁾. Wenn wir nun fragen, wo in ihr der logische Ort des Theos ist, so muß von vornherein klar sein, daß es nach Brunstäd

keine irgendwie substanzhaft gedachte Ueberwelt geben kann. Gott ist keine für sich seiende Person, die in ihrer eigenen Seinssphäre ihr eigenes durch eigene Gesetze bestimmtes Dasein hätte. Von Gott kann vielmehr nur geredet werden innerhalb der im Erlebnis der Icheinheit verankerten gültigen Erkenntnis. Gott ist Symbol der u n b e d i n g t e n Erlebnis-einheit, Hinweis darauf, daß diese unbedingte Synthesis wirklich letzte Grundlage aller Erkenntnis, Voraus-Setzung aller Setzung ist. Gott ist Inbegriff des Sinnes der Welt, die ja nur als sinnerfüllte Form wirklich ist. Gott wird so nicht pantheistisch mit der Welt identifiziert, er ist nicht gegenwärtig in der Fülle des bloß Vorhandenen. Sondern er schafft die Welt, indem die unbedingte Synthesis die einzelnen Synthesen ermöglicht. Er schafft die Welt nicht im Sinne des Deismus einmal, sondern ist der im Erlebnis immer von neuem zu erfassende tragende Grund der Wirklichkeit, so gewiß die Welt in jedem Augenblick, da sie erkannt wird, neu ist: „Das Unbedingte ist die Totalität der Bedingungen, nicht ihre erste Ursache“⁵⁾.

Gott ist also Symbol der unbedingten Persönlichkeit. Persönlichkeit ist das Unbedingte schlechthin, die Bewußtheit. Deshalb ist die unbedingte Persönlichkeit niemals eine Person. Jede Person ist vielmehr nur mit sich selbst identisch, insofern sie über sich hinausweist auf den tragenden Grund ihrer selbst, auf die Persönlichkeit. Persönlichkeit ist das Transzendente, ein Uebergreifendes; kein unendlich fernes Ziel, sondern vorgegebener Grund, an dem jede individuelle Person Anteil hat, sofern sie sich den Sinn ihrer Welt vom unbedingten Sinn schenken läßt. Gott als die reine Synthesis, als unbedingte Persönlichkeit konstituiert das Individuum und hebt so zugleich jeden Individualismus auf. Gott ist Grund jeder sinnvollen Individualität. Die Erfahrung der unbedingten Persönlichkeit, die ja mein Anteil an ihr ist, sofern sie mich zur Person schafft, geschieht im Gewissen,

im unbedingten Anspruch des unbedingten Wertes. Das Gewissen als Erlebnis der unbedingten Wertwirklichkeit konstituiert zugleich mich als Persönlichkeit und auch die Gemeinschaft, so gewiß das Unbedingte seinem eigentlichen Wesen nach allen gilt. Dies ist ja seine Würde. Das Unbedingt-Persönliche ist nicht nur Möglichkeitsgrund aller theoretischen Seinerfassung, sondern auch der Sinn des Ethos; es verleiht dem Handeln des Menschen erst wahrhafte ethische Qualität.

Von solcher Erfassung des Unbedingten aus entwickelt Brunstäd sein System der Kultur. Diese ist für ihn „der Inbegriff der Wertverwirklichung, der Inbegriff der Wertarten und Wertgebiete in ihrer Durchbildung zu aller Wirklichkeit“⁶⁾.

Natürlich ist für Brunstäd Wert kein objektives Sein. Er kennt nicht wie die moderne Materialethik ein objektives Reich reiner Wesenheiten, eine Hierarchie der Werte nach der Ordnung der jeweiligen Vorzugsstellung eines einzelnen Wertes. Wert ist vielmehr eine Funktion des Ich. Nur in der Gewißheit um die Werthaftigkeit des Ich vermöge seines Anteils an der unbedingten Persönlichkeit ist Wert erlebbar. Jeder Wert weist zurück auf sein Konstituens, den unbedingten Wert. Er ist eine Verwirklichung des unbedingten Wertes, das Zu-sich-selber-kommen desselben. Wert ist demnach hinsichtlich seines Seins bestimmbar als funktionale Dialektik.

Der Moment der Werthaftigkeit ist der logische Ort des Unbedingten in allem Wirklichen. Als solcher ermöglicht er eine Systematisierung der Wirklichkeit, weil er der jeweilige Exponent der unbedingten Einheit ist. Das System der Welt ist das System der in ihr zur Verwirklichung kommenden Werte. Der unbedingte Wert differenziert sich nach Wertarten und Wertgebieten, in denen er erfahren wird; im Akt der Wertung erklärt er die Mannigfaltigkeit der Wertträger

zu Gütern. Wert ist eine Relation, „das Wertvolle an allem Werte das Unbedingte und die Beziehung darauf“ 7).

Von hier aus ergibt sich das System der Werte: der Lebenswert, der ästhetische, der theoretische und der ethische Wert. Ausgezeichnet ist der ethische Wert. Er ist im prägnanten Sinne die Erfahrung des Unbedingten selbst als des unbedingten Sollens, im Gewissen. Dieses ist der letzte Ausdruck für die Relation meines Seins zum Unbedingten, die Stimme Gottes im Menschen, die ständige Besinnung auf die Sinn-einheit alles Wirklichen. Als Funktion ist das Gewissen dialektisch. Es richtet und rechtfertigt. Im Zeugnis von der Bezogenheit alles Seins auf den tragenden Grund deckt es den Verlust dieser Beziehung auf, richtet es das Sichverlieren an die endlichen, absoluten Größen dieser Welt. Aber es richtet nur um zu rechtfertigen, indem es die Richtung auf das Unbedingte bestätigt in der Erfahrung seiner.

Die Auffassung der Religion im besonderen als Ueberwindung des Wertwiderstreites interessiert uns hier nicht. Die Herausstellung einer Theonomie der Kultur ist schon von der Wertsystematik aus möglich.

Voraussetzung sinnvoller, wahrhaft ethischer Betätigung in der Welt und „Prinzip des Wirklichkeitsverständnisses“ ist die Erfahrung der Sinnhaftigkeit, also „die unbedingte Persönlichkeit, das heißt der lebendige persönliche Gott der religiösen Erfahrung“ 8). Alle Kultur muß sich ihre Legitimation bei der Religion holen, denn diese verfügt über den Einheitsgrund aller Wirklichkeit, über Gott. Die Religion selbst bedarf keinerlei Legitimation mehr, denn sie ist „sich ihrer in sich selbst gewiß, als das Erlebnis unbedingter Persönlichkeit“ 9). Gott ist nicht verfügbar im Sinne eines habbaren und dann notwendig metaphysisch-substanzhaft zu denkenden Dogmas. Man kann vom Unbedingten, von Gott nur reden als von seiner Erfahrung. Gott „ist“ die Erfahrung seiner: „Religion hat Wahrheit, ist Wahrheit, weil sie den

Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Icheinheit enthält“¹⁰⁾.

Kultur ist möglich nur auf Grund der erfahrenen Einheit; sie ist zugleich Verwirklichung dieser Einheit. Sie ist ständige Hereinnahme aller Wirklichkeit in die Einheit des Unbedingten und zugleich Entfaltung dieser Einheit in den Gebieten des Seins. Dieser dialektische Rhythmus ist ihre doppelte Theonomie.

Alle theoretische Wissenschaft untersteht dem Glauben. Denn dieser ist ja keine Kenntnis transzendenter Seinsphären, sondern Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit. Der Glaube als Theos übt seine doppelte Nomie am Wissen. Vor ihm ist jede Synthese auf die Möglichkeit ihrer Einordnung in die unbedingte Synthesis zu prüfen. Der Theos richtet. Aber er rechtfertigt auch. Der Glaube bedarf seinerseits der Synthesen, um als Erfassung der Einheit, als Unbedingtes im Bedingten zu sich selber zu kommen. Ebenso ist alle echte Kunst theonom. Sie ist die Fähigkeit, die Symbolbedeutung aller Wirklichkeit als Hinweis auf das Unbedingte anschaulich zu machen. Die Erfassung des Unbedingten im Erlebnis der Persönlichkeit ist die Potenz der Kunst, der Theos ist ihr Nomos. Darum hat alle Kunst sich auszuweisen vor dem Glauben, ob sie ihre Aufgabe, die Sichtbarmachung des Ewigen in der Fülle des Seins, erfaßt hat. Der Theos richtet die Kunst, wenn sie ihrer eigenen Tragik verfällt und sich an den Kosmos verliert, so daß sie den Theos in ihm nicht mehr sieht. Aber der Glaube bedarf auch der Kunst. Er muß mitteilen von der überströmenden Fülle der Gnade, die ihm im Erlebnis des Unbedingten geschenkt ward. Die Kunst gestaltet die Welt zum Symbol des Ewigen und erschließt damit ihre wahre Wirklichkeit. Der Theos rechtfertigt die Kunst: „Die Kunst ist die Sprache der Religion“¹¹⁾.

Im Nomos des Ethos erscheint der Theos selbst. Hier wird er Fleisch. Im Ethos geht es um den Wert des Anderen, um

den Wert der Person. Der Nächste verpflichtet mich schlechthin, sofern er kraft seiner Person Anteil hat an der unbedingten Persönlichkeit. Im Nächsten tritt mir also das Unbedingte selbst entgegen, es bedrängt mich als unbedingte Forderung, als reines Sollen. Der Anspruch des Nächsten ist konstituiert durch die Unbedingtheit des Sollens, welche in ihm erfahren wird. Der Glaube richtet das Ethos, wenn es sich nicht als unbedingtes Sollen erfaßt, und begründet es zugleich wahrhaft, rechtfertigt es, indem er es zum unbedingten erhebt. Als das Unbedingte begründet erst der Glaube wahrhafte Gemeinschaft, den Zusammenschluß zur Wertverwirklichung. Diese Verwirklichung bedarf der Ordnung, die der Staat gewährt. Herrschaft und Macht als Wesen des Staates erhalten von da aus ihr Recht. Voraussetzung des Staates ist das gemeinsame Erlebnis eines aufgegebenen Wertes: „Der Staat begründet sich in einem Wertstreben, in einer Anforderung, in einem Sollen, in einem Ideal, in einer nationalen Kultur“¹²⁾. Der Staat als Hüter der nationalen Aufgabe hat das Recht und die Pflicht, die Verwirklichung des gemeinsam erlebten Wertes, der ihn konstituiert, durchzusetzen, sogar mit den Mitteln der Macht. „Dieser Wertwille und diese Gläubigkeit lebt in aller politischen Macht oder sie entartet zur bloßen Gewalttat und Unterdrückung“¹³⁾.

Der Kreis hat sich geschlossen. In aller Kultur ist der Glaube als Grund und Maß erkannt worden. Der Theos richtet und begnadigt. Kultur als Inbegriff aller Wertverwirklichung ist nur möglich auf Grund der Erfahrung des unbedingten Wertes im Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit. Wiederum bedarf der Glaube der Kultur, um überhaupt lebendig zu sein und Zeugnis zu geben von seiner Erfahrung. Der Theos muß zu sich selber kommen im Aufweis der Sinnstruktur der Welt, in der Wertverwirklichung. Die Kultur ist der Selbsterweis Gottes. Die Theonomie der Kultur ist eine vollkommene, insofern Kultur überhaupt nur da ist,

wo ihre Theonomie erkannt wird. Eine gott-lose Kultur gibt es nicht. Die Begründung aller Werte im unbedingten Wert, die Sinnerfüllung der Welt vom unbedingten Sinn, von der unbedingten Persönlichkeit aus garantiert den Bestand einer Kultur. Es gibt nur e i n e Kultur, und die ist sie selbst eben dadurch, daß sie theonom ist.

II.

Brunstäd meint, von der Erkenntnis aus müßten sowohl eine substantiell gedachte Materie als Ding an sich wie ein absolutes Subjekt in Frage gestellt werden; sie beide „kommen“ in der Erkenntnis nicht „vor“. Aber das Recht der Erkenntnis, überhaupt etwas in Frage stellen zu können, muß dann irgendwie immer schon gesichert sein. Die Abweisung der Metaphysik setzt die Wahrheit als Kriterium ihrer selbst schon voraus. Da es „außer“ der Erkenntnis nichts „gibt“, muß die Gültigkeit der Erkenntnis in ihr selbst aufgesucht werden. Das ist die Frage nach dem Apriori der Erkenntnis, nach dem, was „in“ aller Erkenntnis immer schon ist, ihr also logisch vorausliegt.

Kann nun dieses Moment in aller Erkenntnis, das ihre Gültigkeit ausmacht, selbst Gegenstand der Erkenntnis werden? Kann die Erkenntnis sich selbst in Frage stellen, um so ihre eigene Gültigkeit zu erweisen? Brunstäd bejaht diese Frage. Gewiß ist das Unbedingte nur in der Entscheidung, eben im Glauben zu erfassen. Aber dieser Glaube ist keine Mystik. Er ist zwar nicht beweisbar, er weist sich aber aus. Das Unbedingte wird erfahren in seiner Wirkung, als Funktion. Und in seinem funktionalen Charakter ist es nachweisbar, es bewährt sich in der Deutung der Wirklichkeit. „Das Heilige ist positiv erlebbar, ist unbedingtes Einheitserlebnis der Persönlichkeitsgemeinschaft, insofern aber wahrhaft rational, ein offenes in der Ergriffenheit des Inneren erlebtes gewisses Geheimnis“¹⁴).

Ist nun eine Entscheidung, so fragen wir, die sich bewährt, eine wirkliche Entscheidung? Ist ein Geheimnis, das zugleich rational sein soll, noch ein solches? Wir werden fragen, ob eine Kultur, die sich selbst vom Unbedingten aus legitimiert, wenigstens die theoretische Möglichkeit hat, dies zu tun, noch sinnvoll theonom genannt werden kann, ob nicht diese Bezeichnung illegitim gebraucht wird? Soviel ist uns klar: Eine Erkenntnis, die in ihrem Selbstverständnis sich selbst immer schon als vom Unbedingten konstituiert voraussetzen muß, ist keine Entscheidung mehr. Es mag vielleicht die Würde dieser Erkenntnis ausmachen, sich in ihrer eigenen Gültigkeit zu verstehen, aber es fragt sich, ob mit ihr eine wirkliche Kultur begründet werden kann. Wenn das, was in der Erkenntnis erfragt wird, schon mitgebracht werden muß, um die Frage überhaupt erst zu ermöglichen, dann ist das Finden des Unbedingten in aller Erkenntnis nur ein Sichselbstfinden des Suchers. Die Erkenntnis würde so sich selbst nicht wirklich in Frage stellen, sondern nur scheinbar, um hernach die Tatsache, daß die Erkenntnis sich nur scheinbar in Frage stellen kann, als das Zeichen ihrer Unbedingtheit auszugeben. Die Erkenntnis mag so in der Tat ihre eigene Gültigkeit erweisen. Aber ob ein Theos, der sich erweisen läßt, mehr ist als eben nur der Selbsterweis einer Erkenntnis, das ist die Frage. Und mehr müßte er doch sein, wenn er einen Nomos bilden will. Sonst wäre die Rede von einer Theonomie der Kultur lediglich Plerophorie; denn die Kultur wäre ja im Selbstverständnis ihr eigener Nomos. Sodann wären die Konsequenzen einer Kultur, die sich für theonom, für unbedingt ausgibt, am Problem des Ethos aufzuzeigen.

Das in aller Erkenntnis aufweisbare Strukturelement der Gesetzlichkeit ist in Abstraktion vom jeweiligen, zufälligen Erkenntnisinhalt zur Gegebenheit zu bringen. Der Sinn als Qualität der Gültigkeit verleiht den Charakter der Wahrheit. Die durchgehende Sinnstruktur aller erkannten Wirklichkeit

kann nicht bezweifelt werden, da der Zweifel am Sinn diesen selbst voraussetzen müßte. Das Erlebnis der synthetischen Einheit ist das Letzte, zu dem wir in der Reflexion hindurchstoßen können. Die unbedingte Synthesis ist der tragende Grund aller Erkenntnis und somit unbezweifelbar. Bringe ich dies identische Moment der Erkenntnis überhaupt, ihr Apriori zu reiner Anschauung, mache ich es zum ausdrücklichen Gegenstand der Erkenntnis selbst, die ja eben durch dasselbe fundiert sein muß, so ist ganz gewiß im Vollzuge dieser Erkenntnis Subjekt und Objekt identisch. Die Einheit der Synthesis als Konstituens aller Wirklichkeit wird hier in ihrer reinen Wesenheit unmittelbar, ohne eigentliches Material also, erkannt, als nur noch daseiende, nicht mehr zu verwirklichende geschaut, mithin als unbedingte erlebt. Der Mensch erfaßt hier sein eigenes Wesen, sein Bewußtsein in reinem Ansichsein — dies natürlich nicht im Sinne einer Substanz —, er erlebt sich in seiner Persönlichkeit als Funktion der unbedingten Persönlichkeit, Gottes.

Das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit ist herstellbar; es kann jederzeit wiederholt werden. Es handelt sich also um kein Geheimnis als einem esoterischen Wissen. Geheimnis ist Aequivalent der Unbegründbarkeit.

Darum ist das Erlebnis des unbedingt-synthetischen Ich keine Entscheidung. Denn seine Notwendigkeit kann dargetan werden. Wenn man im Erkennen überhaupt das synthetische Moment als konstitutiv heraushebt, dann ist die Begründung dieser Synthesis im Unbedingten eine Selbstverständlichkeit. Eine Wahl als Dimension der Entscheidung gibt es da nicht. Die Behauptung Brunstädts, die Erfahrung des Unbedingten nehme die persönliche Entscheidung in Anspruch, das sei ihr eigentliches Wesen und besondere Würde, ist ein rhetorisches Mißverständnis seiner eigenen Theorie. Die Betrachtung des Erkennens in der Reflexion, die Vergegenständlichung der Synthesis im Erlebnis der reinen Synthesis unterscheidet sich

grundsätzlich nicht vom Vollzuge der Erkenntnis selbst. Es besteht kein Grund, der Erfassung der unbedingten Synthesis einen auszeichnenden Akzent zu verleihen. Der Nachweis der Immergegenwärtigkeit des synthetischen Elementes verbietet gerade die Auszeichnung. Die isolierende Hervorhebung des synthetischen Momentes in der Erkenntnis überhaupt ist durchaus möglich, aber ein rein methodisches Unternehmen, zum Zwecke irgendwelcher erkenntnistheoretischer Untersuchungen gewiß empfehlenswert. Die Identität von Subjekt und Objekt der Erkenntnis in der Erfassung der unbedingten Synthesis ist allerdings eine Konsequenz der vorausgehenden Analyse des Erkenntnisphänomens, an sich aber willkürlich, weil sie im Vollzuge der Analyse schon vorausgesetzt werden mußte. Sie berechtigt nicht, hier einen Durchstoß ins Ewige zu sehen, eine „transzendente Apperzeption“, die mehr leisten soll als eine elegante Erkenntnisbegründung.

Die Identität des synthetischen Denkens als Erfahrung ihrer eigenen Unbedingtheit ist nur erreichbar, wenn zuvor in der Erkenntnis das synthetische Moment isoliert wurde. Die Gewinnung der reinen Synthesis ist somit ein Zirkelschluß. Zunächst wird die Erkenntnis auf ein identisches Moment an oder in ihr reduziert, dann diese so reduzierte Erkenntnis in ihrer reinen Form zur Gegebenheit gebracht, ihre Identität mit sich selbst hergestellt. Die Berechtigung vor einer anders als synthetisch gedachten Wahrheit kann so nicht erbracht werden; lediglich die eigene Konsequenz wird gezogen. Gewiß ist ein solches Unternehmen möglich. Aber nie kann eine bestimmte Erkenntnistheorie sich so als einzig mögliche erweisen. Denn die Möglichkeit anderer Erkenntnistheorien ist nicht dadurch zu widerlegen, daß man eine vollständig denkt. Man mag dieses Sich-vollständig-denken einer bestimmten, d. h. isolierten Erkenntnis als ihre Unbedingtheit bezeichnen. Dann heißt dies aber nur, daß es dieser Erkenntnis gelingt, sich selbst ohne fremde Hilfe vor sich selbst

zu rechtfertigen. Soll aber Unbedingtheit mehr bedeuten, versteht sie sich als die Behauptung, daß die ihr zugrunde liegende Erkenntnisdeutung die einzig mögliche sei, dann ist diese Erkenntnistheorie Metaphysik im Sinne der Absolutsetzung eines nur Angenommenen.

Es dürfte klar sein, daß für Brunstäd seine Erkenntnistheorie mehr ist, als sie ihren eigenen Voraussetzungen nach sein kann. Er unterliegt hinsichtlich der Tragfähigkeit seines Systems einem radikalen Irrtum, er verwechselt Freiheit mit Notwendigkeit. Hat man dieses erst einmal eingesehen, so wird die Plerophorie seiner Sprache zur bloßen Beteuerung, die aber nicht über den sachlichen Mangel hinweghelfen kann.

Brunstäd beruft sich zu Unrecht auf Kant. Die Feststellung dieser Tatsache wird ihm jedoch wenig belangreich erscheinen. Daher mag es betont werden, daß Brunstäd's Verhältnis zu Kant auch nicht mit dem sattsam bekannten „verstehenden Hinausgehen“ zu umschreiben ist. Zwischen beiden besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Gerade die Identität von Spontaneität und Rezeptivität in der transzendentalen Apperzeption ließ Kant die Abgezogenheit dieser Erkenntnis von aller Wirklichkeit, die ja durch die sinnliche Anschauung mitbedingt ist, erkennen und bewahrte ihn vor der führerlosen Fahrt in dies wirklich leere Land des absoluten Ich, das darum leer ist, weil es nur sich selbst sieht, da es nur sich durch sich selbst als absolut setzen kann. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Kant in einer ganz anderen Dimension des Wirklichkeitsverständnisses, im Ethos des reinen Sollens den Durchstoß ins Unbedingte zu sehen glaubte. Es kann hier nicht gezeigt werden, wie die Ethik Kants theoretisch unhaltbar ist, weil das reine Sollen letztlich auch wieder auf einer postulierten Identität beruht¹⁵⁾. Brunstäd legt von vornherein sein System als Fundament eines Ethos an. Sein Ethos wird damit vollständig in eine Erkenntnistheorie hineingezogen, die zugleich auch die mathematisch-physi-

kalische Naturerkenntnis fundieren soll ¹⁶⁾. Nur so kann er erkenntnismäßig eine Kultur begründen. Diese Gründung unternimmt er von dem in seiner Methode verfügbaren Unbedingten aus. Sie als Theonomie ausgeben kann er nur, weil er zuvor seine Erkenntnistheorie als „Philosophie des Glaubens“ einführte. Diese allzu durchsichtige Dialektik macht den behaupteten Entscheidungscharakter solcher Erkenntnis völlig unmöglich.

Gegen diese Kritik könnte nun eingewendet werden, sie sei ganz abstrakt, fast schon sophistisch. Die Entscheidung, zu der mich das Unbedingte aufrufe, werde positiv erfahren in der Hingabe, in der ernstesten Arbeit und im entschlossenen Dienst. Und demgegenüber seien theoretische Einwände durchaus nicht stichhaltig. Dazu hätten wir zu bemerken, daß die ethische Qualität des Einzelnen uns hier nichts angeht. Sie darf darum aber auch nicht als Argument verwendet werden; denn wir fällen hier keine ethischen Werturteile über Personen. Uns beschäftigt allein das theoretische Selbstverständnis des im Dienst der Idee hingebenen Menschen, uns interessiert nur die Reflexion des sich in seiner Arbeit gewiß sehr konkret dünkenden Menschen, unser Gegenstand ist die Praxis im Gewande des Philosophems. Brunstäd hat einer vielleicht nicht kleinen Gemeinschaft ernst arbeitender Männer den Dienst geleistet, daß er die Gesinnung, aus der heraus sie ihre Arbeit tun, zu theoretischer Darstellung brachte. An die halten wir uns. In ihr haben wir die Fehlerquelle aufgezeigt. Wir haben gesehen, wie der Durchstoß ins Ewige eine *μετάβασις εις άλλο γένος* war, die Absoluterklärung vorgegebener Annahmen. Die dabei als Rechtsgrund ausgegebene Identität verpflichtet nicht, weil sie notwendig ist. Sie stellt nicht in Freiheit mich als Person vor die wirkliche, die ethische Entscheidung, weil von bestimmten methodischen Voraussetzungen aus ihre systematische Funktion als sachliche Notwendigkeit aufgezeigt werden kann.

Aber wir sind damit noch nicht am Ende. Wir können nun vom Theorem aus uns ein Bild der konkreten ethischen Haltung machen, die in der Konsequenz jenes liegt. Wir können von der Kulturdeutung aus, die sich als Theonomie versteht, fragen, was bei einer aus dieser Kulturtheorie konsequenten theonomen Kulturbetätigung für die menschliche Gemeinschaft herauskommt.

Brunstäd fundiert sachgemäß den ethischen Wert im unbedingten Werterlebnis. Insofern ist das Ethos theonom: „Ein unbedingt Persönliches kann nur behauptet werden, wenn die Persönlichkeit als das Unbedingte erfaßt wird“¹⁷⁾. Die unbedingte Persönlichkeit als unbedingte Synthesis verleiht also jeder anderen Person den Charakter der Persönlichkeit. Die Wertwirklichkeit des anderen tritt mit derselben unbedingten Forderung an mich heran wie meine eigene. Wir enden so keineswegs bei einer ethischen Aporie. Die Forderung der fremden Persönlichkeit wird auf Grund der unbedingten Synthesis als die eigene erkannt. Der Nächste als Person hat keine Forderung an mich zu stellen. Durch meinen Dienst an ihm habe ich lediglich meine eigene Personhaftigkeit zu überwinden, um den Persönlichkeitswerten in mir zur Freiheit zu verhelfen. So arbeite ich am unbedingten Werte, durch den auch der Nächste als Persönlichkeit konstituiert ist.

Ein ethischer Solipsismus ist aber die Konsequenz dieser Theorie. Dieser Gefahr kann nicht durch die Beteuerung begegnet werden, der unbedingte Wert sei synthetisch und schließe darum jeden Solipsismus gerade aus. Was methodisch richtig ist, braucht ethisch noch nicht wirklich zu sein. Auch wurde der synthetische Charakter des Unbedingten, sofern er mehr sein will als wissenschaftliches Theorem, als notwendige Selbstrechtfertigung vorausgegebener Prinzipien erkannt. Freiheit als Sphäre des Ethos ist da nicht mehr im Spiel. Die Durchführung eines so fundierten Ethos würde die Auflösung der menschlichen Gemeinschaft zur Folge haben.

Gemeinschaft kann nicht konstituiert werden durch die Annahme der Wiederkehr eines in mir vorgefundenen Momentes im Andern. Jede Identität außerhalb der Wissenschaft ist unmöglich, weil es keine Methode für ihre Begründung gibt. Wird die Identität zum Fundament des Ethos, so droht die Vergewaltigung aller durch alle. Jeder glaubt sich erfüllt von der unbedingten Wertwirklichkeit; es gibt keine Möglichkeit, den erlebten Wert als identisch nachzuweisen, da sein Erlebnis sich als „Geheimnis“ der Ausweisung im wissenschaftlichen Sinne entzog. Ganz abgesehen davon, daß eine faktische Identität des Werterlebnisses lediglich die Gemeinsamkeit der Arbeit in einem neutralen abstrakten Raume gewähren würde. Diese Gemeinsamkeit schon Gemeinschaft zu nennen, ist nach kritischem Verständnis Metaphysik.

Darum verfängt hier auch nicht der Hinweis auf den Staat, als ob sich in ihm faktisch Menschen zu gemeinsamer Wertverwirklichung zusammenschließen. Ob der Staat wirklich so aufgefaßt werden muß, das bezweifeln wir. Für Brunstäd ist der Staat schon echte Gemeinschaft. Denn er versteht diese als Identität, als gemeinsamen Wertwillen. Nur die Teilnahme am Werterlebnis, die Anerkennung des von einer Gruppe zufällig für unbedingt erklärten Wertes würde das Recht auf ein Leben im Staate gestatten, wenn die Gewalt desselben in den Händen derer ist, die den von ihnen erlebten Wert als den unbedingten auszeichneten. Die Behauptung, die Anerkennung des unbedingten Wertes sei wegen seines synthetischen Charakters keine Willkür, sondern Gnade, deshalb dürfe man jeden zu seinem „Glück“, zur Anerkennung seines eigenen wahren Wertes zwingen, diese Behauptung kann nicht als Beweis dienen, da es um ihre Berechtigung gerade geht.

Aber der Staat braucht nicht metaphysisch gedeutet zu werden. Zur Vergötzung desselben durch den „deutschen Staatsgedanken“ nach dem Vorbilde Hegels kann man lo-

gisch nicht gezwungen werden. Und ethisch hat diese Auffassung gefährliche Folgen. Gewiß können wir wiederum den Vertreter der metaphysischen Staatstheorie, solange er bei seiner Theorie bleibt, nicht zur Anerkennung dieser Folgen zwingen. Aber wir können sie ihm zeigen; dann trägt er jedenfalls die Verantwortung. Man kann den Staat auch als bloße Rechtsordnung verstehen. Ueber Art und Inhalt der Werte, die innerhalb der von ihm garantierten Ordnung verwirklicht werden können und dürfen, wäre so noch nichts ausgesagt. Lediglich so viel müßte von jedem angemeldeten Werte verlangt werden, daß er durch seine eigene die Verwirklichung eines anderen nicht hindere. So wäre die Absolutsetzung eines Wertes von vornherein ausgeschlossen. Jeder Wert hat sich seine Stelle im Ganzen zu suchen, welches nun nicht wieder als unbedingt verstanden werden darf, sonst fiel man in den alten Fehler zurück. Indem der Wert gleichsam den Staat um Schutz und technische Regelung seiner Handhabung bittet, hört er auf, ein Wert zu sein, zu dessen Wesen in der Tat die Unbedingtheit gehört. So bringen die Menschen eben dadurch, daß sie sich zum Staate zusammenschließen, den Verzicht auf die Unbedingtheit ihrer Zielsetzung zum Ausdruck; sie erkennen so an, daß es unbedingte Werte nicht gibt, daß sie selbst wert-los sind, böse. Der unbedingte Wert scheidet an der Wirklichkeit; er müßte das zerstören, was er zur Verwirklichung braucht, die Ordnung. Der Staat dient also nicht zur Verwirklichung eines unbedingten Wertes; er will gerade jeden Versuch solcher Anmaßung verhindern, weil die Gemeinschaft durch die Inanspruchnahme eines unbedingten Wertes zerstört würde. Der Staat ist darum nicht die Gemeinschaft selbst, sondern nur ihr Schutz.

Der Idealismus macht das Unbedingte zu einem durch die Methode Bedingten, er verwechselt Transzendenz und Immanenz. Die Freiheit wird als Synthesis zur Denknöthwendigkeit und darum ist Entscheidung unmöglich. Die idealistische

Kulturtheorie führt das Unbedingte als Moment im System ein. Der Theos verliert seine Fähigkeit, ernstes Gericht zu üben. Das hatte die Dialektik im Systeme Brunstads allzu deutlich werden lassen.

Sind damit alle Möglichkeiten zur Erfassung einer Theonomie der Kultur erschöpft? Es bleibt zunächst noch ein Weg gangbar. Er ist apriorisch zu ermitteln, denkmöglich. Ob er zum Ziele führt, kann nicht von vornherein ausgemacht werden. Er muß erst einmal begangen werden.

Wenn das Unbedingte in der — realistischen oder idealistischen — Erkenntnis nicht vorkommt, nicht vorkommen darf, um das zu bleiben, was es ist, dann könnte das Transzendente der Erkenntnis begegnen; nicht um von dieser erkannt zu werden, sondern allein um die ihm gemäße Funktion auch an der Erkenntnis zu üben. Welches diese Funktion ist, könnte die Erkenntnis nur so wiedergeben, daß sie reflektiert, was ihr vom Transzendenten her geschieht. Die Erkenntnis müßte dann in sich selber die Anzeichen sammeln dafür, daß das Transzendente an ihr handelte. Das Transzendente brauchte so in seiner Wesenheit nicht immanent zu werden, es würde nur nach seiner Funktion, als Störung zu reflektieren sein.

Es müßte eine Methode ausgebildet werden, die das Transzendente rein als solches unangetastet läßt, indem sie über dieses keine direkten Aussagen macht, es weder als absolute Substanz illegitim denkt, noch als Synthesis usurpiert; eine Methode, die den Ort kenntlich macht, wo jede methodische Erfassung der Welt erschüttert wird, nicht durch das, was erfaßt wird — das ist ja immer durch die Voraussetzungen der Erkenntnis schon bestimmt —, die Erschütterung müßte vielmehr von der Erkenntnis selbst reflektiert werden, sie wäre aufzuzeigen in dem, was die Erkenntnis zu dem macht, was sie ist, was die Erkenntnis selbst im Selbstverständnis noch voraussetzen muß, im Sinn. Erst wenn so das letzte Fundament der Erkenntnis, sie selbst in ihrer eigentlichsten Sphäre,

in ihrem reinen Sein die Erschütterung erfährt, könnte man sicher sein, daß das Transzendente nicht doch wieder heimlich der Erkenntnis adäquat ist. Nur wenn das Transzendente gerade das trifft, auf Grund dessen erkannt wird, kann es nicht selbst erkannt, d. h. immanent werden. Eine Methode, die so die Erschütterung der Erkenntnis im Sein des Sinnes, die Realität des Transzendenten deutlich zu machen verstünde, wäre ein Realismus, „der jenseits jener idealistischen Alternative steht und bei dem die Selbstanschauung des Geistes durchstößt zu einer Seinstiefe, die auch dem Geiste transzendent, darum aber in jedem Seienden anschaulich ist“¹⁸). Dies wäre ein Realismus, „der das Unbedingte nicht als Ding, aber auch nicht als dingschaffende Synthesis auffaßt, sondern als das transzendente Sein, das jenseits dieser Alternative steht“¹⁹). Eine solche philosophische Methode wäre gleichsam eine Vorfrage oder auch ein Nachwort zu aller Philosophie. Sie wäre eine Methode der Methoden, aber keine Wissenschaftssystematik, sondern echte Religionsphilosophie, eine „Sichtbarmachung der inneren Transzendenz jedes letzten — und nicht nur letzten — philosophischen Begriffs und damit die Sichtbarmachung der inneren Transzendenz des Seins selbst“²⁰). Damit erhielten wir eine im besonderen Sinne theonome Philosophie, die das ex officio zu sagen hätte, was vom Unbedingten her zu aller philosophischen Wirklichkeitserfassung zu sagen ist. Sie wäre darum auch in der Lage, eine Theonomie der Kultur zu entwickeln, indem sie die Grenze absteckt, die der Kultur als Sinndeutung und als normativem Ethos vom Unbedingten her gesetzt wird. In dieser Richtung sucht Paul Tillich das Problem einer Theonomie der Kultur zu lösen. Wir lassen uns von ihm auf dem apriorisch ermittelten Wege führen²¹).



II. DER THEOS IM GLÄUBIGEN REALISMUS (PAUL TILLICH).

Die Methode einer solchen theonomen Philosophie könnte von vornherein eines Momentes nicht entbehren, des Sinnes. Auf der Teilnahme am geordneten Sinnzusammenhang beruht die Gültigkeit jeder Methode überhaupt. Sie braucht deshalb noch nicht dem Idealismus zu verfallen, der seine Methode für unbedingt erklärt und dann nichts mehr sehen kann, als nur sich selbst. Der methodische Charakter der Erkenntnis könnte ganz allgemein eingeschränkt werden auf „die Sinnerfüllung des Seins durch den Geistprozeß“²²⁾. Die Wirklichkeit ist also sinnhaft gewordenes Sein. Das brauchte noch nicht idealistische Identität von Sein und Sinn zu sein, wenn es gelingt, im Sein des Sinnes ein Element sichtbar zu machen, das ein Aufgehen des Sinnes im reinen Formzusammenhang, seine Deutung als unbedingte Synthesis vereitelt, das also zu einem Anzeichen der Transzendenz des Seins wird. Tillich meint, dies andere Element der Wirklichkeit = Sinn im Sinngehalt gefunden zu haben. „Der Sinngehalt ist der in allen Sinnformen vorausgesetzte Realitätsgrund, auf dessen Immergegenwärtigkeit die letzte Sinnhaftigkeit, Bedeutsamkeit, Wesenhaftigkeit jedes Sinnaktes beruht“²³⁾.

Damit nun der Sinngehalt nicht durch das synthetische Seinsverständnis eingefangen und als Bedeutungsqualität in den Zusammenhang des Rationalen eingereiht wird, muß er im Gegensatz zur Statik der reinen Form als dynamische Qualität kenntlich gemacht werden. Die Dynamik des Sinngehaltes kann nur als Angriff auf die reine Form zur Anschauung kommen. Selbstverständlich kann nicht mittels des Logos ein Element beschrieben werden, das zugleich dem Logos heterogen sein soll. Dann würde die Dynamik sofort zur Statik, das machte ja gerade das System Brunstäd's deut-

2005
11. 23
2005

lich. Der Logos muß vielmehr sein eigenes Versagen, seine innere Haltlosigkeit dartun. Der Ort muß aufgezeigt werden, wo der Logos in Frage gestellt „wird“, nicht durch sich selbst — das geschähe nur, damit er sich selbst um so fester begründe —, sondern so, daß die andere Möglichkeit der vollendeten Sinnlosigkeit wirklich offen bleibt, daß der Sinn faktisch bedroht wird. Dieses Moment der möglichen Sinnlosigkeit am Sinn könnte dann als Anzeichen einer transzendenten Qualität desselben, des Sinngehaltes gedeutet werden. Erst eine Methode, die jene zweite drohende Möglichkeit ernsthaft zur Darstellung brächte, wäre echte Dialektik. „Damit ist die Forderung begründet, die an eine kommende Dialektik gestellt werden muß: sie muß die Beziehung der Wesenheiten, die Struktur des Wesentlichen so zu erfassen suchen, daß die Zweideutigkeit jeder Lösung in der Lösung selbst sichtbar wird“²⁴).

2/ was das
S. 25

I.

Wäre das Unbedingte als Sinnelement identisch mit der Totalität seiner Bedingungen, so hätte es seine Transzendenz aufgegeben, es wäre es selbst geworden, ganz zu sich selber gekommen. Der unbedingte Sinn würde so zu seinem Sein dessen bedürfen, was erst durch ihn geschaffen werden soll, der Synthesis. Die Freiheit würde zur Notwendigkeit. Der unbedingte Sinn muß vielmehr, soll er seinen Namen verdienen, das vernichten können, was er gebiert, den Sinn. Der unbedingte Sinn muß also dynamisch verstanden werden, als möglicher Angriff auf den Sinn selbst, als „Sinnabgrund“.

unbedingte Sinn
Sinnabgrund
S. 25

Der unbedingte Sinn ist nicht sinnfremd. Sonst hätten wir keine Kunde von ihm. Der unbedingte Sinn geht in den Sinn ein, aber er bleibt er selbst, indem er ein Moment seines Seins dem Sinn entzieht, seine Unerschöpflichkeit. Das Transzendente ist „das Proton des Seins“²⁵). Als Sinngrund setzt das Unbedingte den jeweiligen Sinn im sinnerfüllenden

Proton des Seins
S. 25

unbedingte Sinn

Akt aus sich heraus. Als Sinnabgrund bedroht es jeden Sinn mit Sinnlosigkeit. Auch bei Brunstäd ist die unbedingte Synthesis in ihrer summativen Totalität unerreichbar. Dieser Uebelstand wird aber durch das Erlebnis der unbedingten Synthesis behoben. Der Wertwiderstreit treibt gerade zu diesem Erlebnis, damit er im Glauben überwunden werde. Für Tillich stellt sich die Sachlage genau umgekehrt dar. Auch er kennt den totalen Sinnzusammenhang. Aber gerade das Sich-selbst-als-unbedingt-setzen der Erkenntnis, die Selbstgenügsamkeit und Ungebrochenheit „des in sich gespannten Seins“, das „seiner selbst mächtig gewordene Sein“ im Persönlichkeitsideal ist für ihn der Widerspruch gegen das wahrhaft Unbedingte. Die Erkenntnis nimmt so — von Tillich aus gesehen — das Unendliche gefangen in die Endlichkeit selbstsicheren Wirklichkeitsverständnisses und bürgerlich-konservativer Moral. Das Unbedingte ist für Tillich nicht die Ueberwindung des Wertwiderstreites, sondern sein ständiger Erreger.

Darum kann das Unbedingte im strengen Sinne nicht kenntlich gemacht werden. Es darf nie, auch nicht für den Augenblick des Paradoxon, der dialektischen Aufhebung (Karl Barth), dem Denken adäquat werden. Es müßte sich dabei seines Wesens entäußern. Aber diese Kenosis würde dem Unbedingten für immer seine eigentliche Mächtigkeit nehmen. Die Analyse des Sinns hat demnach nur vorbereitenden Charakter; sie zeigt den logischen Ort des Unbedingten auf. Das Unbedingte selbst ist Ereignis. Es begrenzt den Sinn nicht logisch, sondern erschüttert ihn in der Zeit. Dem Unbedingten kann man begegnen, aber einer beschaulichen Untersuchung entzieht es sich. Damit ist seine rein begriffliche Erörterung nicht unmöglich geworden. Der Ort, da das Unbedingte erscheint, läßt sich aufweisen. Das Geschehen, darin es begegnet, das Verhalten dessen, dem es erscheint, kann als Haltung phänomenologisch fixiert und ontologisch

auf seine Wesensmerkmale untersucht werden. So erhalten wir zwar nur einen Begriff des Unbedingten. Er genügt aber, um den Ort des Unbedingten freizuhalten. Wir können so angeben, wo und wie der Theos zum Nomos des Seins wird, um dieses zum Range der Kultur zu erheben.

Die Wirklichkeit, sofern sie als solche erkannt wird, ist sinnhaftes, geisterfülltes Sein. Die Wirklichkeit also, die ich erkenne, ist das von meinem Geiste erfüllte Sein, meine Existenz. Wenn nun alles sinnerfüllte Sein auf Grund der Unerschöpflichkeit des Sinns vor die Entscheidung gestellt ist, ob es vom Unbedingten aus verneint oder bejaht wird, dann wird auch meine Existenz als mein sinnerfülltes Sein dauernd zu der Entscheidung aufgerufen, ob sie sinnvoll oder sinnlos ist. Daß jede Existenz so vor einer doppelten Möglichkeit steht und daß die Entscheidung dabei vom Unbedingten her fällt, das nennen wir Schicksal. Dieses ist Entscheidung, weil beide Möglichkeiten als entschiedene mit dem Ernst der Unwiderbringlichkeit ausgezeichnet sind. Solche Entscheidung ist keine endgültige Sicherung der Persönlichkeit im Unbedingten, kein Aufgehobenwerden in einer übergeordneten Synthesis. Die unbedingte Synthesis ist keine Entscheidung, weil die Wahl hier zur Verfügung des Menschen steht, insofern die Synthesis als sachlich notwendig aufgezeigt werden kann. Das Moment echter Entscheidung in aller Erkenntnis verweist auf die transzendente Tiefe des Seins, die sich wesenhaft dem gestalteten Sinn verschließt, weil sie diesem selbst gestellt ist. Sich entschlossen in die Macht dessen begeben, das mich rechtfertigen aber auch verwerfen kann, heißt Entscheidung im Tragen des Schicksals. „Diese Zweideutigkeit ist das eigentliche Merkmal der konkreten Existenz“²⁶). Entscheidung ist kein isolierter Erkenntnisakt, kein Erlebnis des Unbedingten, sondern die Existenz selbst, die jedem Erkenntnisakt jeweils vorausliegt. Entscheidung als Beziehung der Fülle der Wirk-

*J. n. a.
v. v. v.
D.*

= sachlich

lichkeit auf das Unbedingte ist eine Haltung. Die Dinge in ihrer Wirklichkeit, in ihrem Entscheidungscharakter sieht man nur dort, wo die Schicksalsfrage gehört wird, die das Unbedingte in ihnen stellt. Entscheidung als Haltung ist auf die Fülle des Seins ausgedehnt. Nennt man die Totalität der Seinsgestaltungen Kultur, so ist damit die Beziehung der Kultur zum Unbedingten, ihre Theonomie ohne weiteres gegeben. Weil das Unbedingte aber nur „ist“ als Entscheidung in der konkreten Existenz, kann es nicht in jedem Kulturgebiet aufgezeigt werden. Als Funktion verlöre es seine Unerschöpflichkeit. Eine Theonomie der Kultur als umfassende Systematik der Ewigkeitsbeziehungen alles Endlichen gibt es demnach nicht. Im Sinn des Seins kann das Unbedingte nicht aufgewiesen werden, es sei denn, wir machten es zu einer Gestalt. Wir wissen aber schon, wo der transzendente Ort des Unbedingten liegt, im Sein des Sinnes, in seiner Unerschöpflichkeit 27).

Die Unerschöpflichkeit des Seins im Sein des Sinnes ist doppelt deutbar. Das Sein als Proton, als Ursprung setzt alle Sinnwirklichkeit aus sich heraus. Jede Gestalt als sinnhaftes Sein ist darum vom unbedingten Sein als seinem Proton bedroht. Sie kann die eigene Unzulänglichkeit in der Erschütterung erfahren. Die Transzendenz des Seins stellt die Existenz vor die Entscheidung.

Damit aus dieser Dialektik in der Transzendenz des Seins nicht ein immanentes System werde, indem ich die Notwendigkeit der Erschütterung einsehe und mich so in falscher Freiheit dem eigentlichen Gericht entziehe, ist der Begriff der Entscheidung zu vertiefen durch den Begriff des Geschehens. Die Erschütterung des Gestalt gewordenen Sinnes, der Existenz, geschieht in der Zeit. Der gestalthafte Sinn als Bildung wird in der Zeit durch Ereignisse bedroht. Ein Geschehen stellt je und je das, was ich zur Sinnerfüllung schuf, in Frage. Erst so erkenne ich wirklich, daß das Unbe-

dingte nicht zu meiner Verfügung steht. In der Geschichte erfahre ich den Hereinbruch des Ewigen als immer neue, immer andere und darum nie berechenbare Infragestellung dessen, was ist. Dies ist das Wesen der Geschichte, daß in ihr die konkreten Gestaltungen und Bildungen durch andere ersetzt werden, daß alles, was ist, dauernd vom „transzendenten Geschehenssinn“ in Frage gestellt wird. Vom Eschaton her wird die Vorläufigkeit alles Seienden erkannt, es lehrt uns, „daß noch nicht erschienen“ ist, was sein soll. Das Eschaton lehrt das Horchen und Achthaben auf den Kairos, die „erfüllte“ Zeit, da das Ewige in die Zeit einbricht und sich als das wahrhaft Unbedingte manifestiert, indem es das, was bisher galt, stürzt. Erst wer so bereit ist in wachender Entschlossenheit, aufzugeben, was ihm wert war, wenn die Zeichen der Zeit es fordern, wer das Schicksal seiner Existenz als Entscheidung im Geschehen bejaht, steht vor dem Angesichte des Transzendenten.

Ein normatives Kulturethos läßt sich von hier aus nicht mehr entwickeln. Es bleibt nur zu sagen, „daß wir uns auf allen Gebieten der konkreten, realen Lage in mühsamer Arbeit zuzuwenden haben“²⁸⁾. Ein „gläubiger Realismus“, der „offen ist für das Ewige“, bietet kein Kulturprogramm. Eine theonome Philosophie, eine Philosophie also, die der Transzendenz des Seins gewiß ist, kann der Kultur nur dadurch dienen, daß sie eine Methode ausbildet, die den Kairos in seinen Anzeichen bemerken läßt. Aber auch diese Methode müßte um die Zweideutigkeit aller ihrer Lösungen wissen; nur eine Philosophie, die sich selbst richtig und ernst als Dialektik versteht, vermag auf das Unbedingte hinzuweisen, weil dieses paradox ist²⁹⁾.

Kultur als sinnerfüllende Gestaltung geschieht in der Zeit. Sie hat so in ihrer Existenz Teil an der Entscheidung, die wir Geschichte nennen. Geschichtsbewußtes, d. h. entscheidungsbereites Denken vermag aus der Geschichte zu

Handwritten notes in the right margin, including the word "Eschaton" and other illegible scribbles.

lernen. Es erkennt die *καγοί*, da der Theos seinen Nomos offenbarte. Wir können uns den Blick schärfen lassen für die Sicht des nahenden Kairos, da der Theos hereinbricht und uns Schicksal wird.

Die Tiefe der Dinge ist das Unbedingte. Es schafft die Dinge, weil es als Gehalt der Form bedarf, um zu seinem Sein zu kommen. So lebt in aller wahren Gestaltung der Urwille zur Form. Sinnerfüllte Form ist das gebändigte Sein, die Gestaltoffenbarung des Transzendenten. Als Sinnabgrund treibt das Unbedingte über jede Form hinaus, weil keine ihm genügt. Zerstört so der Sinn eine Gestalt, so ist dies ein Zeichen, daß sie zur Dämonie geworden war. Dämonie ist der Hinweis auf eine Unerschöpflichkeit, die wesenhaft mehr ist als bloß schöpferische Kraft im Sinne gestalteter Form. Das Dämonische ist das Uebermächtigwerden der Form. Eine Form als gestaltetes Sein bekommt eine Macht, die das Schöpferische in ihr, den Sinn, zur Zerstörung bringt. „Dämonie ist gestaltwidriges Hervorbrechen des schöpferischen Grundes in den Dingen“³⁰). Urbild aller Dämonie ist der Moloch, der um der Rettung der Polis willen ihre Erstgeburt verschlingt.

Die Möglichkeit „dämonischer Verzerrung“ bedroht jede Kultursphäre. In der Dämonie übt der Theos sein Gericht. Darum verhilft die Erkenntnis des Dämonischen nicht zur Befreiung von ihm. Gerade die Unentrinnbarkeit als eigentliches Wesen der Dämonie macht jedes Sinnen auf Abhilfe zu einem Mißverständnis. Die Erkenntnis der Dämonie einer Zeit darf nicht zu dem utopischen Beginnen verleiten, das Unbedingte restaurieren zu wollen. Eine Zeit im Kairos sehen, heißt hingewiesen werden auf die konkreten Aufgaben des Augenblickes, in der Erwartung, daß der Theos selbst seinen Nomos aufrichtet, und zwar durch uns, indem er uns Schicksal wird. Insofern die Dämonie einer Zeit lebendiger Hinweis ist auf das Unbedingte, das im Kairos sich offenbart,

wird sie zur Erlösung von ihr selbst. „Daß wir so auf das Ewige blicken können, . . . das ist das grundsätzliche Zerbrechen der Herrschaft des Dämonischen über die Welt“³¹⁾.

II.

Tillich geht es um eine Krisis der Erkenntnis, die wesentlich nicht Selbstkritik ist, sondern wirkliches Gericht „von außen“, vom Unbedingten her, das der Erkenntnis nicht immanent ist. Theoretisch hat Tillich diese Krisis aufgezeigt in einer Analyse, einer Schau dessen, was Sinn als Konstituens der Erkenntnis überhaupt ist, was für Möglichkeiten einer wirklich ernststen Erkenntnis sich da auftun. Eine Erkenntnis, die nicht auf halbem Wege haltmacht, erfährt die Trächtigkeit des Sinnes, der seine Unerschöpflichkeit als Grund und Abgrund offenbart. Tillich ist sich klar darüber, daß so nur eine Theorie der theonomen Erkenntnis gewonnen ist. Wollte man mit ihr an eine Kulturbegründung herangehen, so würde man lediglich zu einer dialektischen Kulturdeutung gelangen. Die Anwendung der erarbeiteten formalen Theonomie der Kultur muß also selbst wiederum theonom sein. Und diese, gleichsam zweite Theonomie läßt sich nicht mehr theoretisch ermitteln, sie ist eine Tat, Wagnis; sie ist Gehorsam gegenüber dem Unbedingten, das Schicksal wird im Kairos. „Jede wirkliche Wesenserfassung . . . ist konkret, steht im Kairos, im bestimmten erfüllten Zeitmoment. Ihre Allgemeinheit enthält in sich das konkrete Wagnis“³²⁾.

Tillich will also durch seine Methode des Unbedingten nicht wesentlich habhaft werden. Die theoretische Erfassung ist nur der Reflex des Unbedingten, aber nicht dieses selbst. Der Hinweis auf den Kairos als die Einbruchsstelle des Unbedingten ist noch nicht der Kairos selbst. Aber ohne Belang ist darum die theoretische Herausarbeitung des Kairosbegriffes keineswegs. Wenn das Unbedingte erscheint,

z. hain
l. von
J. v. m.
h. m. d.
dann „ist“ es im Kairos. Der Kairos ist der einzige Ort, wo es erscheinen kann. Nur von dieser Ueberlegung aus ist Tillichs Kulturkritik überhaupt sinnvoll und sein Pathos verständlich. „Ob ein Ethos Hinweis auf Gott oder Hinweis auf die Welt ist, das ist nicht indifferent, das ist entscheidend für unsere konkrete Existenz“³³). Seine Existenz hat der Mensch in der Entscheidung, in der Geschichte. Wenn also die Erkenntnis des Kairos entscheidend ist für diese Existenz, dann ist sie selbst Entscheidung. Der Kairos als die immer zu erwartende, in ihrer Niegegenwärtigkeit unbedingt drohende Erscheinung des Unbedingten macht die Erfassung der Existenz als Erwartung möglich. Die Existenz ist wesentlich Warten. Diese innere Rastlosigkeit erfaßt die Vorläufigkeit jeglicher konkreten Arbeit, die darum nicht zu unterlassen ist, sondern in eben dieser Haltung zu tun bleibt, um Zeugnis zu geben vom Unbedingten. Nur wenn so der Mensch „hier keine bleibende Statt hat“, ist er offen für den Kairos, da ihm das Unbedingte im Schicksal beruft.

in der g. b.
7. h. d.
13. 10. 17
6. - 4. - 17
2. 1. 17
1. 1. 17
17.
Gerade durch seine Kairoslehre verfügt Tillich nun doch über das Absolute. Er macht zwar die einschränkende Unterscheidung von Erkenntnis und Geschehnis. Daß der Kairos zu erwarten ist, bedeutet noch nicht seine Wirklichkeit. Aber diese Unterscheidung ist im Systeme Tillichs methodisch bedingt, der Vorbehalt also notwendig. Er verliert darum seine kritische Kraft. Die Erwartung des Kairos ist die dem Unbedingten gemäße Haltung. Als das immer zu Erwartende ist das Unbedingte die Entscheidung in der Existenz. Auch bei Tillich wird das Transzendente immanent, trotz aller Bemühung, die Transzendenz des Unbedingten zu wahren. Tillich will dartun, „inwiefern“ die Transzendenz des Seins sie selbst ist; er will nicht mit einem negativen Satze enden. Darum muß er das Unbedingte zu einem systematischen Begriff machen. Es geht in die Erkenntnis ein und kann nur mittels eines Zirkelbeweises für das wirklich Unbedingte

ausgegeben werden, während es doch nur eine unbedingte, also notwendige Erkenntnis ist.

Tillich hat richtig gesehen, daß eine synthetische Erkenntnis, die sich selbst in Hinsicht auf die Entscheidung als unbedingte setzt, zur bloßen Statik wird. Dieser selbstgenügsamen, beschaulich-bürgerlichen Kulturdeutung will er den Garau machen mit einer Erkenntnis der ewigen Dynamik des Unbedingten, wie sie sich in der Geschichte offenbart. Damit eine Erkenntnis das Dynamische erfassen könne, muß ihr eigenstes Konstituens, der Sinn schon dynamisch sein: der Sinn ist Grund und Abgrund. Als doppelte Möglichkeit offenbart er seine dynamische Qualität. Tillich bringt diesen Sachverhalt auch zum Ausdruck durch eine neue, an Böhme und Schelling sich anschließende Konstruktion dessen, was traditionell in der Philosophie die Erkenntnis begründet, der Idee. Diese ist für ihn nicht „die Ruhe im Wechsel“, sie ist keinesfalls bloße Synthesis als reine Form, „sie steht der Erscheinung nicht gegenüber als die ruhende Vollendung, an der die Erscheinung unvollkommenen Anteil hat, sondern sie treibt selbst zur Erscheinung, zur Ausschüttung ihrer inneren Unendlichkeit, zum historischen Schicksal“³⁴). Weil die Idee unendlich ist „für sich selbst“, ist alle Erkenntnis selbst schon Dynamis. Sie muß sich nur in der richtigen Schau der sie bedingenden Idee selbst so verstehen. Das Unbedingte herrscht im Erkannten wie im Erkennenden: „In die innere Unendlichkeit der Idee wird jeder hineingerissen, der sie anschaut“³⁵). Darum ist alle Erkenntnis, sofern nur die als „innerlich unendlich“ verstandene Idee vorausgesetzt wird, ein Sein als Existenz in der Geschichte: „Es gibt keine Erfassung des Wesens der Dinge, außer in der Entscheidung, weil das Wesen der Dinge selbst im Schicksal steht“³⁶). Tillich glaubt so den logischen Ort einer Metaphysik aufgezeigt zu haben. „Eine Metaphysik der dynamischen Geschichtserkenntnis auf Grund eines

Handwritten notes: } ...
...
L...

Handwritten notes: ...
...
...

Wahrheitsgedankens muß als möglich gelten“³⁷⁾. Nun ist wohl klar, daß Tillich bei dieser reinen Hypothese nicht stehen bleibt. Sein Versuch einer Dialektik der Idee „weiß sich als einen Ausdruck, eine Existenzform, des innerlich unendlichen Wesens“³⁸⁾. Das kann gar nicht anders sein. Wenn die Idee Dynamis ist, dann muß die Erkenntnis der Idee auf Grund ihrer selbst auch Dynamik, Entscheidung sein. Tillich sieht darin die letzte Selbstbescheidung der Erkenntnis. „Weil aber dieser Versuch sich selbst als Schicksal weiß, erhebt er sich nicht über das Schicksal, sondern bleibt in ihm“³⁹⁾.

Damit hat Tillich aber den folgenschweren Schritt getan. Er gibt die Transzendenz des Unbedingten auf, indem er es mit einer dynamisch verstandenen Methode faßbar macht. Weil die Zweideutigkeit des Unbedingten Ursprung der Zweideutigkeit der Erkenntnis ist, sind beide Begriffe beliebig vertauschbar. Die methodische Erkenntnis verfügt in einer Dialektik über das Unbedingte. Weil die Idee mit „innerer Unendlichkeit“ ausgestattet und als Schicksal verstanden wurde, kann nicht nachträglich der Schicksalscharakter für die Erkenntnis dieses Sachverhaltes behauptet werden. Wird die Erkenntnis der Idee auf Grund der vorausgegangenen Definition der Idee als Entscheidung ausgegeben, so ist das ein glatter Zirkelbeweis. Wie gesagt, dieser Zirkelbeweis mag als letzte Würde der Erkenntnis gepriesen werden, aber diese Würde kommt eben nur der Erkenntnis zu, sie ist von den einmal gemachten Voraussetzungen aus notwendig, aber keine Entscheidung mehr⁴⁰⁾. So treffend vielfach Tillichs Kritik am Idealismus ist, den eigentlichen Fehler der idealistischen Beweisführung hat er nicht gesehen; er übernimmt ihn in sein eigenes System. Tillich unterliegt demselben logischen Trugschluß wie Brunstäd. Er dringt in seiner Analyse vor bis zu einem gewiß konstruierbaren Begriff des Unbedingten, der Existenz. Dieser Begriff enthält

Handwritten notes in the left margin, including "Wahrheitsgedankens" and "mögliche".

Handwritten notes in the left margin, including "Dialektik" and "Erkenntnis".

Handwritten note "s. 122" in the left margin.

Handwritten notes in the left margin, including "Wahrheit" and "Existenz".

Handwritten notes at the bottom of the page, including "Wahrheit" and "Existenz".

nun zufälliger — oder beabsichtigter! — Weise ein Element, das die Gleichsetzung des Begriffes der wirklichen Existenz mit der wirklichen Existenz selbst nahelegt: den Entscheidungscharakter. Die Methode überschreitet jedoch ihre Kompetenz, wenn sie diese Gleichsetzung vollzieht und sich damit selbst rechtfertigt, d. h. als unangreifbare Metaphysik etabliert. Würde dagegen die Methode auf die erkenntnistheoretisch ungerechtfertigte Identitätsformel verzichten, so würde sich auch das Pathos der Analyse erübrigen.

Wenn Tillich behauptet, daß die Erkenntnis des Kairos Entscheidung und Schicksal sei, so setzt er damit eine Kontinuität zwischen sich und dem Unbedingten. Er, Tillich, wird zum Theos, der den Nomos geben kann, weil das Unbedingte in ihm sich offenbart. Jeder Erkennen des Kairos ist Fleisch gewordener Logos, wesenhaft, sofern er mit seiner Erkenntnis „im“ Kairos steht, was ihm durch die vorausgegebene Definition „des“ Kairos garantiert ist. Der Denker entzieht sich der konkreten Existenz durch die Behauptung, in ihr zu stehen; welcher Satz nicht umkehrbar ist. Tillich würde hier jedoch einen Einwand wiederholen, den er sich selber macht. Er fragt sich, ob ein Urteil, das die notwendige Zweideutigkeit aller Erkenntnis feststellt, nicht selbst unter dieses Verdikt fällt und als Skepsis belanglos wird oder, um der eigenen Relativierung zu entgehen, einen „absoluten Standpunkt“ einnimmt und sich damit der Wirklichkeit entzieht ⁴¹).

Selbstverständlich ist der Satz von der Zweideutigkeit aller Erkenntnis nicht selber zweideutig, weil er ja nur „Ausdruck“ der Zweideutigkeit sein soll. Ein logischer Satz ist nicht Glied seiner eigenen Reihe, er gehört nicht zu dem, was „in“ oder „mit“ ihm gemeint ist. Andererseits, so argumentiert Tillich, ist dieses Urteil auch kein absoluter Standpunkt. Durch das Urteil „wird“ ja nicht alle Erkenntnis zweideutig; es ist ja nur Ausdruck davon, daß alle Erkennt-

G. 1. v. 1. 3
Tillich: Kairos
im Kairos
— 42. 62
B. v. 1. 2 v.

nis zweideutig „ist“, mithin von wo anders her erschüttert „wird“. Das Urteil ist nicht wie im transzendentalen Idealismus die absolute Funktion selbst, sondern lediglich Ausdruck „für die Relation des Erkennens auf das Unbedingte“, es gibt Zeugnis von dem „dem Urteilen innewohnenden metaphysischen Sinn“.

Von den Voraussetzungen Tillichs aus ist das ganz klar. Seine phänomenologische Urteilstheorie ermöglicht ihm diese Abgrenzung. Das Unbedingte als wesenhafte Dynamis qualifiziert nur die jeweilige Entscheidung als solche. Als Eschaton treibt das Unbedingte auch wieder über jede Entscheidung hinaus. „Wahre Erkenntnis ist nicht absolute Erkenntnis.“ Der im Kairos denkende Mensch ist nur der „Wächter“ des Unbedingten. Er weist auf das Heiligtum hin: „Sein Dasein selbst ist dieser Hinweis.“

Prinzipiell ist damit nichts geändert. Nur der Begriff des in der jeweiligen Entscheidung zu sich selber kommenden Unbedingten ist entsprechend dem vorher proklamierten Wesen des Unbedingten abgegrenzt worden. Die Metaphysik bleibt, denn „wahre Erkenntnis“ ist eine solche „aus dem, was Schicksal der Zeit ist, aus dem, worin die Zeit getragen ist vom Unbedingten“. Die Definition der wahren Erkenntnis als einer aus dem Unbedingten heraus ermöglicht die Behauptung, daß die Erkenntnis, dies sei wahr, Entscheidung ist. Der „Zirkel im Beweis“ ist auch so nicht durchbrochen. Die Einschränkung der Erkenntnis, wie sie die Rede vom „Wächterstandpunkt“ leisten soll, ist im System Tillichs längst „vorgesehen“, d. h. sachlich notwendig. Sie bringt darum keinesfalls eine wirkliche Zurückhaltung vor dem Griff nach dem Unbedingten zum Ausdruck, sondern bedeutet vielmehr eine letzte Sicherung des Erkennenden, der über das Absolute verfügen will.

Brunstäd und Tillich, so gegensätzlich sie in ihrer Methode auch sind, verfallen hinsichtlich einer Theonomie der Kultur,

also in der Frage nach dem Unbedingten, demselben Irrtum. Beide verwechseln ihren synthetisch oder analytisch gewonnenen Begriff des Unbedingten mit diesem selbst. Brunstäd verdeckt den klaffenden Riß in seiner Beweisführung mit der rechtzeitigen Einführung der Kategorie des Geheimnisses und des Erlebnisses; Tillich entdeckt mittels einer Theorie der Entscheidung einen Begriff dieser, der es ermöglicht, jene Theorie schon als Entscheidung auszugeben. Um für dieses geistreiche Spiel das wissenschaftliche Prestige zu wahren, nennt er seine Methode metalogisch. Er will sich so gegen jede Störung von seiten einer nur logischen Methode sichern. Die Metaphysik der Erkenntnis ist bei Tillich und Brunstäd nur eine Entfaltung der im Erkennen schon gemachten Voraussetzungen, also eine Selbstrechtfertigung der Erkenntnis, aber weiter nichts.

Gewiß, es wäre nicht nötig, Tillich in seiner rein methodischen Analyse einer mehr oder minder brauchbaren Kulturdeutung zu stören. Aber er spricht ja von einer Theonomie der Kultur. Er entwickelt also etwas, was jeden angehen soll. Darum machen wir uns die Mühe, ihn beim Wort zu nehmen; darum zeigen wir noch die möglichen Konsequenzen seiner Theorie auf.

Kairos ist das Gericht über Bestehendes, insofern es seiner selbst mächtig, zur Dämonie wurde. Nach Tillich ist „der Geist der bürgerlichen Gesellschaft“ gegenwärtig aufs äußerste bedroht durch den Kairos; denn seine Dämonie ist im Kapitalismus ganz offenbar geworden. Wenn nun einen oder eine Gruppe von Menschen „der prophetische Geist“ überfällt, und sie übernehmen es, im Gehorsam gegen den erkannten Kairos das Urteil an der Dämonie zu vollziehen, ist dann die daraus entstehende Revolution mit ihrer notwendigen Fülle von Grausamkeit und Leid Offenbarung des nicht mehr dämonischen, sondern rein schöpferischen Unbedingten? Ist nicht der Kampf gegen die Dämonie

selbst Dämonie? Tillich wird das zugeben. Der Kampf etwa der Arbeiter gegen die Unternehmer „ist ein Vorgang innerhalb der Dämonie der bürgerlichen Gesellschaft selbst“. „Aber der Kampf gegen das Prinzip, das diesen Kampf notwendig macht“⁴²⁾, der ist echtes Handeln im Kairos. Kann nun eine Dämonie, die in Gewalt und Blut sich offenbart, durch theoretische Einsichten und ästhetische Reden vom Kairos überwunden werden? Von Tillich aus gesehen steht etwa die sozialistische Bewegung als Kampf gegen die Dämonie des Kapitalismus vor der Alternative, Gewalt zu üben und so selbst in eine Dämonie zu verfallen, oder zu einem rein ästhetischen Salonsozialismus zu werden, der mit der Begeisterung der Kairosschauung sich zufrieden gibt. Tillich hat hier Angst vor seinem eigenen System und fällt aus der Rolle. Denn nach Tillichs Theorie hätte der Sozialismus durchaus das Recht, blutigste Gewalt anzuwenden, sofern er nur aus dem Gehorsam gegen seine Kairossendung sich versteht. Die Angst vor dem Blut, die in der Gewalt schon wieder eine neue Dämonie sehen müßte, käme ja selbst noch aus dem bürgerlichen Geiste heraus. Man könnte nicht wissen, ob nicht kommende Geschlechter die Zeiten voll Grausamkeit und Leid für wirklich schöpferische Offenbarung des Unbedingten halten würden; denn erst die Zukünftigen würden ja schauen dürfen, welche Frucht aus der blutigen Saat erwuchs. Nach der Theorie Tillichs kann jeder den prophetischen Geist für sich reklamieren und nach freiem Belieben irgendeine Dämonie bekämpfen. Die Erkenntnis des Kairos ist ja eine mit Entscheidung geladene Intuition.

Der absolute Individualismus ist die Konsequenz dieser Theorie. Jede Ordnung als Schutz der Gemeinschaft wäre so unmöglich. Brunstads System würde den nationalen Machtstaat für unbedingt erklären und Tillichs Kulturtheorie jeglichen Anarchismus als schicksalhafte Macht, die aus den

transzendenten Tiefen des Seins aufbricht, sich verstehen lassen.

Man wird nun fragen, ob mit der Zurückweisung der beiden behandelten Systeme der völlige Verzicht auf eine Theonomie der Kultur zum Programm erhoben sei? Die Gegenfrage wäre zu stellen, ob es außer einer rein synthetischen, also absolut statischen Erkenntnis und einer dynamischen, die das irrationale Element der natürlichen Abfolge in der Zeit berücksichtigt, noch andere Erkenntnismöglichkeiten gibt? Gewiß liegen zwischen den beiden Extremen zahlreiche Nuancen, aber prinzipiell andere Erkenntnisweisen sind bisher in der Geschichte nicht aufgetreten. Eine umfassende Systematik des Geistes könnte auch dartun, daß außerhalb dieser Skala von Systemmöglichkeiten keine neue Erkenntnis denkbar ist, sofern sie sich vor dem Begriffe der Wahrheit ausweisen möchte. Das Unbedingte kann also erkenntnismäßig nicht ermittelt und theoretisch nicht aufgewiesen werden. Damit entzieht es sich einer wissenschaftlichen, wahrheitsbezogenen Erörterung. Ob es als wirklicher Theos in der glaubenden Gemeinde noch einen Platz hat, steht hier nicht zur Diskussion; jedenfalls würde sich von diesem wirklichen Theos keine systematische Rechenschaft mehr geben lassen.

Eine Theonomie der Kultur bieten wir also nicht an. Aber zerfällt damit nicht die Gemeinschaft der Menschen? Gewiß zerfallen mit unserer kritischen Einsicht alle Kulturtheorien, die das Unbedingte illegitim denken, aber die technische Gemeinschaft als konkretes Beieinandersein der Menschen wird so erst möglich. Die Menschen müssen den Anspruch des Unbedingten aufgeben um der Ordnung willen. Wo die wirkliche Gemeinschaft der Menschen anhebt, läßt sich kulturphilosophisch nicht mehr ermitteln. Diese Frage ist das Problem der Ethik ⁴³).

Der Verzicht auf eine erkenntnistheoretische Kultur-

theonomie bedeutet nun nicht die Kapitulation vor dem Theologen. Auch die Theologie als Wissenschaft vermag keine Sinndeutung der Wirklichkeit anzubieten. Versucht sie dies doch, so muß sie unfehlbar aus dem Theos des Glaubens ein synthetisches Prinzip oder eine dynamische Potenz machen. Die liberale Theologie hat im Sinne des Idealismus den Gott des Glaubens ohne Bedenken mit dem aus dem menschlichen Wesen synthetisch zu ermittelnden Unbedingten gleichgesetzt. Die positive Theologie als rationale Orthodoxie oder pietistische Magie hielt sich von den konkreten Aufgaben der Zeit ganz fern. Wenn jetzt die dialektische Theologie die Vergötzung der Kultur von einem anderen Gottesbegriff aus glaubt destruieren zu können, so entfernt sie sich nicht prinzipiell vom Idealismus. Die Destruktion der Kulturmetaphysik, mag sie nun vom Philosophen und Theologen stammen, ist Aufgabe der Erkenntnis, der Philosophie. Wenn die Theologie sich in dieses Geschäft mischt, verliert sie ihren eigentlichen Gegenstand, den Gott des Glaubens, der zu einem dialektischen Erkenntnisbegriff wird. Symbole dieser Lage sind die beiden Denker Brunstäd und Tillich. Brunstäd ist offener Kulturtheologe. Er bietet einen Begriff des Unbedingten an, den auch der Glaube als seinen Gott anerkennen soll. Der Glaube wird so zu einer Angelegenheit des Kulturbewußtseins. Tillich bringt als Theologe einen dialektischen Gottesbegriff mit und weist diesen in seiner philosophischen Methode so aus, daß er sich zur Destruktion der idealistischen Kulturdeutung allenfalls eignet, aber nur um diese dialektisch zu erneuern. Wenn eine ehrliche Philosophie jede Kulturtheorie, auch die des Theologen, aus erkenntnistheoretischen Gründen ablehnt, so bietet sie damit keine neue Theonomie an. Die Philosophie muß auf der Autonomie der Kultur bestehen. Sie wird darum jeden Versuch des Theologen, den Sinn des Lebens anzubieten, als unzulänglich hinsichtlich der Wahrheit abweisen. Anderer-

er ist
Theologie

b
c
e

1.6.17.17
1897.18.17

seits muß sie sich selbst hüten, diese Autonomie als Theonomie auszugeben. Erst wenn die Erkenntnis nur noch sie selbst ist, kann sie im Verzicht auf jede Plerophorie der Sprache in nüchterner Wachsamkeit der Existenz den Dienst leisten, sie vor Mißverständnissen ihrer selbst zu schützen. Der Verzicht auf eine wissenschaftlich begründete Theonomie der Kultur bedeutet nur die Preisgabe jeder Theorie vom schöpferischen Individuum und ist darum nicht Anzeichen einer wirklichen Kultur. Diese ist ein Geschehen und keine statische Einsicht oder dynamische Intuition.

ANMERKUNGEN.

1) Die Idee der Religion S. 99. Zur Darstellung der Brunstädschen Gedankengänge wird benutzt: Die Idee der Religion, Halle 1922; Deutschland und der Sozialismus, 2. Aufl. Berlin 1927; Einleitung zur Reklamausgabe von Hegels Geschichtsphilosophie, Leipzig 1924; Zur Gewißheitsfrage, Neue Kirchl. Ztschr. 1925, 1. Heft; Reformation und Idealismus, München 1925.

2) Idee S. 100.

3) Gewißheitsfrage S. 8.

4) Reformation S. 14.

5) Idee S. 115.

6) Idee S. 192.

7) Idee S. 139.

8) Deutschland S. 92.

9) Idee S. 154.

10) Ebenda.

11) Idee S. 173.

12) Idee S. 201.

13) Deutschland S. 104.

14) Idee S. 165.

15) Neuerdings hat Heinrich Barth, Philosophie der Praktischen Vernunft, Tübingen 1927, sich zum Anwalt der ethischen Metaphysik Kants gemacht. Er sichert sich von vornherein das theoretische Fundament seiner transzendentalen Ethik dadurch, daß er die kantische Bescheidung der Logosfunktion auf eine bloße „Regelung“ entrüstet abwehrt und mit Befriedigung Br. Bauchs Restriktion der regulativen Bedeutung der Idee in eine konstitutive übernimmt (S. 81). Ob dieses Unternehmen historisch zulässig ist, ob nicht der Riß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in Kants Gedankenwelt viel tiefer ist, als ihn die Kantianer aller Lager bisher aufgedeckt haben, so tief, daß er durch keine illegitime Verwendung der „Urteilstkraft“ verdeckt werden kann, das ist eine historische Frage für sich. Jedenfalls unterscheidet sich eine Theonomie, die auf Grund des reinen Teloscharakters der Idee mit der Autonomie koinzidiert (S. 147), nicht prinzipiell von der Brunstädschen Autokratie des unbedingten Ich. Ob die Idee als unendliches

Telos mich immer nur in die Schuld stößt, oder als vorgegebene synthetische Einheit beseligendes Motiv ist, zeigt wohl einen Unterschied in der systematischen Zielsetzung — das Buch soll eine Propädeutik für die dialektische Theologie liefern — der gewiß auch scharfsinnig theoretisch aufgewiesen werden kann, ist aber im übrigen für unsere Fragestellung nicht von Belang.

16) Ob Brunstäds Erkenntnistheorie sich gegenüber dem heutigen Stande der mathematischen Naturwissenschaft gerade glücklich ausnimmt, möchten wir nebenbei bezweifeln. Wenn Br. das Atomding als „Kraft“ interpretiert und gemäß seiner Widerstandstheorie das Ganze des Naturgeschehens als „Aenderung des Bewegungszustandes“ deutet, so wird damit einer Erkenntnistheorie zuliebe ein veraltetes naturwissenschaftliches Weltbild als einzig mögliches behauptet und die Naturwissenschaft selbst bevormundet. Denn diese hat das dynamische Weltbild längst aufgegeben. Die Entbehrlichkeit der „Fernkräfte“ erlaubte die Beschränkung auf die elektrischen „Feldstärken“. Die Relativitätstheorie vollends würde die Annahme von Fernkräften, d. h. die Gleichzeitigkeit zweier Vorgänge unmöglich machen. Die Deutung der Welt als einer geordneten Gesamtheit in Bewegungsqualitäten sich offenbarender Kräfte steht und fällt aber mit der Annahme der Gleichzeitigkeit zweier Vorgänge. Wenn die moderne Feldphysik die Erscheinungen, d. h. die Materie als reine Zustandsgrößen im Vakuum deutet, macht sie den Bewegungsbegriff zum mindesten überflüssig. Jeder „Zustand“ ist nur ein solcher und als Vorgang lediglich mit sich selbst identisch. Keinerlei Kraft als Zwischenglied — Synthesis! — bindet ihn an den nächsten. Rein der Zeit nach unterscheidet sich also ein Zustand = Vorgang vom anderen; die Zeit ist eine Dimension des Raumes. Eine übergreifende Synthesis erübrigt sich. Ebenso hat die moderne Physik den Begriff der Gravitation aufgelöst. Br. sieht in der „gravitierenden Masse“ die schönste Bestätigung seiner Theorie: „Gerade durch die Widerständigkeit, durch die Masse Einheit, gerade in der Widerständigkeit Zusammenhalt des Ganzen“ (Idee S. 98; ähnlich S. 252). Gravitation wird jetzt als „Krümmung“ gefaßt und gehört so zum Zustand, zum Vorgang, zum „Felde“ selbst, ist eine Dimension desselben, kann also nicht mehr als Ausdruck einer verbindenden Kraft, als Symbol der Synthesis gedeutet werden. Gerade die Auflösung der gesamten Natur in mathematische Funktionsbegriffe und Transformationsgleichungen bedeutet den Verzicht auf jede Anschaulichkeit im Sinne der metaphysischen Deutbarkeit. Die Beschränkung auf die reine Anwendbarkeit des Seins macht alle Substanzmetaphysik immer mehr überflüssig, erst recht die dürre Konstruktion der unbedingten Synthesis.

17) Idee S. 181.

18) Paul Tillich in Theol. Blätt., 6. Jahrg. 1927 Sp. 39.

19) A. a. O. Sp. 31.

20) A. a. O. Sp. 32.

21) Da Tillich seine Terminologie dauernd wechselt, empfiehlt es sich, in seiner von seinen Dissertationen über Schelling an ziemlich geradlinigen Entwicklung eine Zäsur vorzunehmen. Wir benutzen, um Verwirrung zu vermeiden, im folgenden zur Darstellung nur seine Veröffentlichung von der Religionsphilosophie ab: Religionsphilosophie, Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von M. Dessoir, Berlin 1925, Bd. II, S. 769 ff.; Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswendung, Darmstadt 1926; Das Dämonische, Tübingen 1926; Zum Problem der evangelischen Sozialethik, Blätt. f. relig. Sozial. 1926 S. 73 ff.; Die Ueberwindung des Persönlichkeitsideals, Logos Bd. XVI, 1927 S. 68 ff.; Christentum und Idealismus, Theol. Blätt. 1927, Sp. 29 ff.; Eschatologie und Geschichte, Christl. Welt 1927 Sp. 1034 ff.; Die Idee der Offenbarung, Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1927 S. 403 ff. Die religiöse Lage der Gegenwart, Berlin 1926.

22) Religionsphilosophie S. 779.

23) Ebenda.

24) Kairos S. 68.

25) Vgl. zur Dialektik des Proton und Eschaton: Eschatologie und Geschichte, Christliche Welt.

26) Kairos S. 37.

27) Tillich lehnt die Ontologie Martin Heideggers, Sein und Zeit, Halle 1927, ab. Heidegger verlegt den Entscheidungscharakter in die Bestimmtheit der Existenz durch ihr Ende, den Tod. Tillich sieht richtig, daß so nur ein biologisches Weltbild gewonnen werden kann, das vergebens durch die Terminologie über die bloße „Natürlichkeit“ seiner Grundlagen hinwegzutäuschen sucht. Das „Sein zum Tode“ Heideggers ist für Tillich „die Daseinsform des in sich gespannten Seins“. Vgl. Eschatologie und Geschichte, Christl. Welt, Sp. 1037.

28) Kairos S. 21.

29) Die Erörterung des formalen Verhältnisses von Kultur und Religion, wie es Tillich in der Religionsphilosophie S. 799 ff. entwickelt, erübrigt sich durch die Wiedergabe der Analyse des Unbedingten.

30) Das Dämonische S. 12.

31) A. a. O. S. 44.

32) Blätt. f. relig. Soz. S. 78.

33) Ebenda.

34) Kairos S. 63.

35) A. a. O. S. 60.

36) A. a. O. S. 61.

37) Ebenda.

38) A. a. O. S. 69.

39) Ebenda.

40) Von hier aus läßt sich sagen, daß M. Heidegger erheblich konsequenter ist als Tillich. Er verzichtet auf jede Rede vom Unbedingten,

das mehr sein soll als die bloße natürliche Existenz des Menschen. Aber indem Heidegger dies natürliche „Dasein“ als ständige Entscheidung interpretiert, ist er weit entfernt, das Unbedingte überhaupt aufzugeben. Vielmehr ist die Metaphysik bei ihm zu einer Dichtigkeit geworden, die ihre Unangreifbarkeit zu sichern scheint. Jedenfalls läßt sich vom System Tillichs aus, das eine Verschmelzung von Ontologie und Idealismus sein will, der radikalen Phänomenologie Heideggers nicht beikommen.

41) Vgl. hierzu Kairos und absoluter Standpunkt. Kairos S. 70 ff.

42) Kairos S. 18.

43) Wie weit die Philosophie in einer „kritischen Ethik“ das Problem der wirklichen Gemeinschaft abzugrenzen vermag, zeigt Eberhard Grisebach in seinem Buche „Gegenwart“, Halle 1928. Im Anschluß an sein früheres Werk „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung“, Halle 1924, weist er die Dimension des Konfliktes, des Widerspruchs und des Leides als die Sphäre der ethischen Existenz auf. Er entwickelt in seiner Kritik der Bildungs- und Kultursysteme eine Methode, die nun wirklich keinen Vorbehalt mehr anzumelden braucht, um sich bis zuletzt zu sichern. Denn diese Philosophie will nur Dienst sein an der wirklichen Gemeinschaft, sie will die ethische Existenz der Menschen freilegen von den Verschüttungen der Metaphysik und des Dogmatismus. Sie braucht sich darum nicht hinter der Maske des Unbedingten zu verstecken und kann auf alle Begeisterung und Aesthetik verzichten, weil sie ernst ist. Die Kulturphilosophen und Theologen unserer Zeit werden sich mit dieser Ethik auseinandersetzen müssen, wollen sie nicht den Verdacht erwecken, sie hätten allzu viel Grund zu ihrer Schweigsamkeit.



DEBRÉCENI EGYETEMI KÖNYVTÁR
8677/1952 gyarapodási naplósorszám

HEINRICH BARTH
PHILOSOPHIE DER
PRAKTISCHEN VERNUNFT

1927. VIII, 377 Seiten. M. 12.—, in Ganzlwd. geb. M. 15.—.

INHALT:

Zur Einführung. — Vom ontologischen und vom kritischen Sinne der Vernunft. — Kants transzendente Deduktion. — Von der transzendentalen Bedeutung der Idee. — Die Problemanlage der kritischen Ethik. — Kants Grundlegung der praktischen Vernunft. — Kants ethische Prinzipien und die Dialektik relativer praktischer Erkenntnis. — Die praktische Wirklichkeit. — Das Problem der Freiheit. — Das Problem des höchsten Gutes.

Die „Philosophie der Praktischen Vernunft“ will in erster Linie der Neubegründung und Verfestigung ethischer Erkenntnis dienen. Sie sucht das ethische Problem in seiner gegenwärtigen Aktualität aufzunehmen; ihr Bestreben ist es, diejenigen Blickpunkte neu zu gewinnen, die nach der Ueberzeugung des Verfassers ein ebenso philosophisches, wie lebenswahres „Hindurchschauen“ durch diese Problematik zu gewähren vermögen. Das vorliegende Buch tritt zu der heute einflußreichen phänomenologischen Wertethik in prinzipiellen Widerspruch. In der Art seiner ethischen Grundlegung ist ein systematisches Denken wirksam, dessen Methodik sich am besten als „Philosophie der kritischen Begrenzung“ bezeichnen ließe. Diese Begründung der Ethik in der Krisis der Begrenzung verrät die innere Beziehung der hier vorgetragenen Philosophie zur sog. Theologie der Krisis.

Indem diese Philosophie der geschichtlichen Gegebenheit die Ehre geben will, wird das vorliegende Buch zu einer Interpretation von Kants Kritik der Praktischen Vernunft. Ihr Systematik wird in ihren platonischen Dimensionen neu aufgedeckt. Moderne Vorurteile werden zerstreut, die Bedeutung der Grundprinzipien wird in ein vielleicht unerwartet helles Licht gerückt, während die Ergänzung der kritischen Gedankengänge Kants, da und dort auch ihre tiefgehende Erneuerung, zu einem neuen geschlossenen Grundriß des kritischen Werkes führen soll. Von der Transzendentalen Deduktion bis zum Prinzip des höchsten Gutes werden Kants Begriffe in ihren Relationen kritisch durchleuchtet. Das Ergebnis ist die Erkenntnis der überraschenden Aktualität und Gegenwartsnähe eben dieser scheinbar dürftigen und verstaubten praktischen Vernunftkritik.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus
dem Gebiet der Philosophie und Geschichte

Jedes Heft im Einzelverkauf M. 1.80, in der Subskription M. 1.50

1. HANS PICHLER, Zur Philosophie der Geschichte. 1922.
2. ENNO LITTMANN, Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur. 1923.
3. OTTO BAUMGARTEN, Der Anteil Badens an der Reichsgründung. 1924.
4. KARL JOËL, Kant als Vollender des Humanismus. 1924.
5. JOHANNES v. KRIES, Goethe als Psycholog. 1924.
6. ERNST SCHUSTER, Von der Verantwortung der Wissenschaft für das politische Schicksal Deutschlands. 1925.
7. GEORG BURCKHARDT, Ursprünge menschlicher Weltanschauung in altorientalischer Welt schöpfungs- und Schicksalsdichtung. 1925.
8. OSKAR RÜHLE, Sonne und Mond im primitiven Mythos. 1925.
9. WALTER SCHULZE-SOELDE, Metaphysik und Erkenntnis bei Aristoteles. 1926.
10. RUDOLF TSCHUDI, Das Chalifat. 1926.
11. JOACHIM WACH, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey. 1926.
12. ERNST HOWALD, Mythos und Tragödie. 1927.
13. R. PARET, Die Geschichte des Islams im Spiegel der arabischen Volksliteratur. 1927.
14. PAUL SIMON, Erkenntnistheorie und Wissenschaftsbegriff in der Scholastik. 1927.
15. KURT REICHE, Auguste Comtes Geschichtsphilosophie. 1927.
16. WALTHER GERLACH, Ueber das Wesen physikalischer Erkenntnis und Gesetzmäßigkeit. 1927.
17. WILHELM TRENDELENBURG, Festrede zur 450 Jahrfeier der Universität Tübingen. 1927.
18. GERHARDT KUHLMANN, Brunstäd und Tillich. Zum Problem einer Theonomie der Kultur. 1928.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Umschlagneudruck von H. Laupp jr, Tübingen.