

Neuerscheinungen

Geschichte der Philosophie

Grundbegriffe griechischer Wissenschaftslehre. Von Vinzenz Ruffner. Bamberg 1947. Verlag Meisenbach & Co. Kl. 8^o 88 S.

„Physis, von der Materie zur Form, die vier Grundprinzipien des Aristoteles (Materie, Form, Zweck, Bewegungsursache), Grundbegriffe der praktischen Philosophie“ heißen die Kapitelüberschriften dieses Büchleins, das man fast als eine kleine Philosophiegeschichte bezeichnen könnte. Seine Stärke liegt in der philosophisch äußerst anregenden Reflexion über das ideengeschichtliche Material, die oft weite Bogen spannt bis hinauf in das Denken der Neuzeit und Gegenwart. In der Hauptsache bleibt die Nähe zu den Quellen trotzdem noch spürbar. Neben einer philosophiegeschichtlichen Vorlesung, in der die historischen Quellen exakt zum Sprechen gebracht werden, als Hilfsbuch benutzt, wird das Werk beste Dienste tun und kann dem Studierenden der Philosophie nur empfohlen werden. Es wäre speziell sehr geeignet, in Seminarübungen zur antiken Philosophie die Diskussion in Fluß zu bringen, weil es nicht wenige grundlegende philosophische Probleme aufreißt. Ich habe mich gefreut, in vielen Punkten die geiche Ansicht vorgetragen zu sehen, die ich seit Jahren in meinen Vorlesungen über alte Philosophie vertrete. In anderen ergäbe sich, wie gesagt, eine fruchtbare Diskussion; so z. B. im Anschluß an die Meinung, daß erst der christliche Realismus der Hochscholastik dem wahren Aristoteles in den Systemen von Albert und Thomas Raum gegeben habe (S. 31). Der wahre Aristoteles ist ein Problem. Es geschah nicht zufällig, daß sowohl Straton wie die Neuplatoniker ihn in einem realistischen bzw. idealistischen Sinn zu interpretieren versuchten. Daß dies möglich war, verstehen wir seit W. Jaegers Aristotelesbuch. Durch dieses Werk wird auch die Aristotelesdiskussion für das Mittelalter auf einen neuen Weg gebracht, und es ist an der Zeit, daß er beschritten wird.

Eichstätt Johannes Hirschberger

Auf dem Weg zu Augustinus. Von Heinz Zimmermann. München 1946. Kösel, kl. 8^o 227 S.

Ein Arzt schreibt diese Einleitung in Augustinus. Vom Kantianismus und einem allgemeinen Humanismus ausgehend, fand der Verfasser schrittweise zur großen Tradition der christlichen Philosophie. In sieben Schritten führt Zimmermann den Leser den Augustinischen Weg des Übersteigens des gegenständlichen Denkens, des Übersteigens von Raum und Zeit, der Gestalt, des

Aufsteigens über die Seele, über die Geltung des Unveränderlichen, den Gottmenschen als Mittler und den Heiligen Geist als Verbindung den Weg zu Gott. So will er suchenden Menschen den gleichen Weg weisen, den er gefunden hat. Er ist ein Wegführer, dem sich der moderne Mensch anvertrauen kann. G. S.

Aurelius Augustinus: „Das Handbüchlein“ Uebersetzen und erläutert von Paul Simon. Paderborn 1948. F. Schöningh 8^o 133 S.

Als Teil einer geplanten Gesamtausgabe der Werke Augustins in deutscher Uebersetzung erscheint hier zunächst das „Handbüchlein“ (Enchiridion), das Augustinus um das Jahr 421 als knappe Zusammenfassung der christlichen Lehre für einen uns sonst unbekanntem Laurentius geschrieben hat. Hier spricht nicht mehr der um die Wahrheit ringende, sondern der reif gewordene Augustinus zu uns. Seinen Ausgang nimmt er von der Darlegung seiner Erkenntnis über die Verwundung der menschlichen Natur durch das Böse, die der Heilung bedarf. Die vorliegende Uebersetzung stammt von dem inzwischen verstorbenen Paul Simon, sie erschien 1923 zum ersten Male. G. S. Rene Descartes, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung mit einem Vorwort von Karl Jaspers und einem Beitrag über Descartes und die Freiheit von Jean-Paul Sartre. Mainz 1948. Internationaler Universum Verlag, 8^o 207 S.

Ein neuer Verlag legt hier als erstes Werk seiner Buchproduktion eine zweisprachige Ausgabe der „Abhandlung über die philosophische Methode“ von Descartes vor, als Uebersetzung ist die von Kuno Fischer aus dem Jahre 1863 gewählt. In dem Vorwort meint Jaspers, der Inhalt dieser Philosophie des Weltbild und die Lebensanschauung dieses Denkers hätten für uns nur noch ein rein historisches Interesse, sie seien schlechthin vergangen. Nur die Methode des suchenden Denkens, das sich in aller Strenge vollziehe, könne noch Gegenstand unseres Entzückens sein. In seinem Beitrag lobt Sartre Descartes, weil er verstanden habe, daß der Begriff der Freiheit zwangsläufig eine absolute Autonomie einschließe. Nur komme uns Menschen zu, was einst Descartes Gott zugeschrieben habe. — Uns freilich will scheinen, daß Descartes gegenüber seinen modernen Umdeutern recht behält. G. S.

Maine de Biran. Philosophisches und politisches Denken zwischen Ancien Régime und Bürgerkönigtum in Frankreich. Gerhard Funke, H. Bouvier und Co. Verlag Bonn 1947. V und 432 S.

Nicht alle großen Denker haben sofort bei ihren Zeitgenossen Widerhall und Einfluß gehabt. Manche werden erst lange nach ihrem Tod wieder entdeckt und in ihren Leistungen voll gewürdigt. Zu ihnen gehört auch der französische Politiker und Philosoph M. de Biran (1766—1822), auf den bei uns zuerst Dilthey und Scheler aufmerksam machten und den man den „Kant Frankreichs“ genannt hat.

Begabt mit einer äußerst feinen Empfindsamkeit, war er jeder Einseitigkeit abhold und durchlief in steter Vertiefung zuerst den damaligen Sensualismus, um dann zu einem volltönen Spiritualismus fortzuschreiten und schließlich bei einer christologischen Erlebnismystik zu enden. Das eigentlich philosophische Thema ist dabei immer das gleiche geblieben: der Mensch, M. de Biran gehört in die Reihe der großen Anthropologen der Neuzeit.

An dem Sensualismus fesselte ihn zunächst der Gedanke, daß der Mensch eben keine entscheidende Macht über die Zustände der animalisch vegetativen Leiblichkeit ausübt. Der Mensch gibt sich den Gefühlen und Zuständen hin, er bejaht sie oder verneint sie, billigt oder verwirft sie, gefällt sich in ihnen oder verabscheut sie —, niemals aber schafft er sie, nie kann er sie ungeschehen machen. Immer ist es durch den Körper bestimmt (77).

Allein dieser Standpunkt war nur ein Beginnen und durchaus unbefriedigend. Nachdem schon Cabanis ein selbständiges Willenselement anerkannt hatte, Bichat von einer spontanen Reaktion sprach, Barthez die konkrete Seele von dem Vitalprinzip unterschied, Destutt de Tracy dem körperlichen Widerstand unseren Willen entgegengesetzte und Laromiguière den vier Klassen der Empfindungen die Verstands- und Willensaktivität beigab, konnte der entscheidende Vorstoß gewagt werden. In den Bemerkungen zu Epiktet, Montaigne und Pascal schreibt M. de Biran: „Der Mensch ist niedrig, schwach und elend, wenn er jeder Einwirkung nachgibt. Er überwindet sich selbst, wenn er sich unter die Herrschaft der Vernunft stellt. Dann bleibt er nicht Gegenstand des Mitleids, sondern wird Ziel der Verehrung.“

Damit war der sensualistische Ring durchbrochen und der Schritt zu einem Leib-Seele-Dualismus vollzogen. Das treibende Motiv war vornehmlich ein ethisches. Nur bei einem Vorrang des Geistes besitzt der Mensch das Sein, das über sich selbst verfügt und seine persönlichen Entscheidungen fällen kann. Ergänzt wurden diese Erwägungen durch psychologische Gründe, die zu einem volltönen Spiritualismus führten. Das Problem war: Wie entsteht das Ichbewußtsein? Die Antwort: Wenn der Widerstand der Außenwelt und die Untätigkeit des eigenen Körpers durch den aktiven Eingriff unseres freien Willens überwunden werden. Das Ich konstituiert sich durch das Wollen. *Volo, ergo sum*. So wurde das cartesianische rationalistische *Cogito* in ein voluntaristisches *Volo* gewandelt. Bei dieser Gelegenheit zeigt sich ein tiefer Unterschied zwischen der Determination der Naturkausalität (*cause*) und jener des Geistes (*effort*). Der *effort* fügt dem Zusammenhang notwendiger Naturkausalität noch etwas Neues hinzu: die freie Aktivität; während umgekehrt erst die Freiheit des Geistes in Erscheinung treten kann, nachdem bestimmte Voraussetzungen in der kausal gebundenen Naturordnung erfüllt sind (84). Auf diese Weise war die Domäne

des Geistes entdeckt. Mit Hilfe der inneren Erfahrung (*sens intime*) durchzog M. de Biran die Weite und Tiefe seiner eigenen Seele. Bei dieser Wanderung, die stets wieder von neuem begonnen werden mußte, ging es ihm nicht nur um eine bloße intellektuelle Schau, sondern vor allem um eine Begegnung in Erlebnis und Gefühl. Das große Anliegen war, mit dem Ursprung des Geistes, mit Gott, unmittelbar zusammenzutreffen. Ein solcher Kontakt ist ihm allerdings erst gegen Ende seines philosophischen Mühens gelungen. Zunächst blieb es noch bei der zurückhaltenden Distanz des Deismus (Einfluß Rousseaus). Ihn löste dann ein entschiedener Theismus ab, der schließlich in eine christozentrische Erlebnismystik einmündete. Aus dieser Zeit, in der ihn besonders das Johannesevangelium, die Paulusbriefer, Augustin, die Nachfolge Christi, Pascal und Fénelon beschäftigten, stammt das schöne Wort: „Gott ist für die Seele, was die Seele für den Leib.“

Aber auch in diesem letzten Stadium wurde ihm nichts geschenkt. Immer wieder mußten neue Positionen bezogen werden. Nach einem gewissen Verweilen bei dem Quietismus Fénelons sagte er sich auch von ihm los und betonte, daß der Mensch trotz Erlösung und Gnade durch Kampf und Entscheidung hindurchgehen müsse. Es gibt wohl eine Zusammenarbeit von Natur und Gnade, aber keinen Übergang. Beide bleiben unvermischt, weil sie wesensverschieden sind.

Funke hat mit seinem Werk zum ersten Male der deutschen Öffentlichkeit einen Gesamtblick über das philosophische Schaffen M. de Birans gegeben. Mit viel Feinsinn und großer Erudition hat er die geistesgeschichtlichen und psychologischen Hintergründe herausgearbeitet, aus denen heraus die Anthropologie M. de Birans entstand. Man wird ihm wohl zustimmen müssen, wenn er M. de Biran unter die erlebnispraktischen Typen einreihet. Er stellt hier eine Mischung von aktiver Weltgestaltung und mehr passiven Selbsterlebnisses dar. Beide Pole, die Weltgestaltung und das Icherlebnis, standen bei ihm in einer dialektischen Spannung. An Hand dieser Ergebnisse wird man beginnen können, den systematischen Ertrag der Philosophie M. de Birans noch weiter zu sichten. Es wird sich manch wertvoller Baustein zu der Neugestaltung der Anthropologie bei ihm finden.

Im Anhang werden gute Übersichten über die Werke, Quellen der Werke und Literatur M. de Birans gegeben. Bei der Literatur vermissen wir nur das wichtige Werk von G. Madinier, *Conscience et mouvement, Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Paris Alcan 1938, das in mehreren Kapiteln die Lehre M. de Birans vom *effort* und seinem Einfluß auf die französische Philosophie behandelt (47—209, 269—286) (vgl. Philos. Jahrb. 1947 (57), 319 f.)

Sigmaringen P. Timotheus Barth OFM

Allgemeines

Vorschule der Weisheit, Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. Von Josef Lenz. 2. Auflage, Würzburg 1948. Augustinus-Verlag 8^o 552 S.

Die erste Auflage dieses Werkes hat in unserer Zeitschrift eine eingehende Würdigung erfahren. Zum zweiten Male wird diese „Summe“ christlicher Philosophie in erweiterter Form vorgelegt. Diese Philosophie umspannt Gegensätze: einerseits

bleibt sie in steter Fühlung mit der Tradition, will nichts an strenger Wissenschaftlichkeit aufgeben, macht doch auf der anderen Seite Ganzheit, Ordnung, Existenz und Leben zu ihren Grundgedanken. Neuhinzugekommen sind vor allem Abschnitte über die heutige Problemlage in der Selbstbesinnung der Philosophie, die Verfechter wissenschaftlicher Philosophie, den Neuhegelianismus, die Logistik, die nationalsozialistische Philosophie, die Richtungen innerhalb der Neuscholastik, den kritischen Realismus im Auslande, die neue Geistphilosophie, den französischen Existenzialismus, das biologistische Menschenbild Gehlens und ein Sachverzeichnis. So kann dieses Werk, die Frucht eines immensen Fleißes, dem philosophischen Neuaufbau in der Gegenwart dienen. G. S.

Philosophie als Forschung I. Von Max Bense. Köln 1947. Staufenerverlag, kl. 8^o, 104 S.

Vorliegendes Buch enthält zunächst einen das Ganze bestimmenden programmatischen Aufsatz über das Thema „Philosophie als Forschung und ihre Erhaltung an unseren Universitäten“. Darin stehen u. a. die Fragen zur Beantwortung, welche allgemeinen Aufgaben die Philosophie an unseren Hochschulen und Universitäten zu erfüllen hat, und welche speziellen Probleme ihr heute anvertraut sind. Mit den allgemeinen Aufgaben hat es die traditionelle, mit den speziellen die moderne Philosophie, unter der Bense vor allem die moderne Wissenschaftstheorie (H. Scholz usw.) versteht, zu tun. — Der Grundgedanke dieses (im modernen Sinne) stark wissenschaftstheoretisch gehaltenen Buches ist die Unterscheidung von Systemdenken und Problemendenken (die genau definiert werden), wobei der Verfasser entschieden für das Systemdenken Stellung nimmt und gegen Problemdenker (wie Nic. Hartmann) polemisiert. „Die Zurückweisung des philosophischen Systembegriffs von seiten eines neueren Philosophen und seiner Schule hatte die verhängnisvolle Folge, daß unter Philosophie bestenfalls ein amüsanter Heranführen an nicht abweisbare Probleme verstanden werden mußte“. „Das Aufgeben des bewußten Systemdenkens zugunsten eines angeblich fortschreitenden philosophischen Problemgedankens bedeutet einen Formverlust für die Philosophie“. — Nach Bense ist Wissenschaft wesentlich ein Problemendenken und Philosophie wesentlich ein Systemdenken. Die Frage, was Philosophie sei, wird hier reduziert auf die Frage, welche Eigenschaften eine philosophische Satz hat. Dabei wird gefunden, „daß ein philosophischer Satz ein Satz ist, der einer Menge von Sätzen angehört, die so ausgezeichnet sind, daß wir sie ein philosophisches System nennen können, wobei das philosophische System als Folge von Disziplinen bestimmt werden muß, unter denen eine als fundierende Axiomatik aller übrigen Disziplinen der Folge ausgezeichnet ist“. Philosophie ist also wesentlich „ein Denken in einer Folge von Disziplinen, und das heißt es, wenn wir sagen, es sei wesentlich Systemdenken“. Die Frage, was Wissenschaft sei, wird reduziert auf die Frage, welche Eigenschaften ein wissenschaftlicher Satz hat. Dabei wird gefunden, „daß unter einem wissenschaftlichen Satz ein Satz zu verstehen ist, der in einer axiomatisch-deduktiven Theorie, die wir

Wissenschaft nennen, widerspruchsfreier fungieren kann“. Wissenschaft ist also wesentlich „ein Denken in der Satzfolge, und das heißt es, wenn wir sagen, es sei wesentlich ein Problemendenken“. Damit sind im Rahmen von Benses Voraussetzungen beide, Wissenschaft und Philosophie, durch ihre Form bestimmt, sind beide auf die Form des Geistes, auf eine weiträumig genug gedachte mathesis universalis gegründet. Ein „Leibnitz-System“ nun, das mit seiner kalkülmäßig formalisierten Präzisionsprache zur modernen Wissenschaftstheorie gehört, hier aber nicht näher beschrieben werden kann, ist zugleich philosophische und wissenschaftliche Form, also zugleich die Form philosophischer und wissenschaftlicher Erkenntnis, woraus sich seine Benutzbarkeit in der Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen der modernen Naturwissenschaft ergibt.

Werdohl Gerhard Henningmann

Anthropologie

Der Mensch in der Gegenwart. Von Philipp Lersch. München 1947, Erasmus-Verlag, 8^o 174 S.

Lersch geht aus von der Tatsache eines seit langem bestehenden Bewußtseins der Krise, deren Analyse im Anschluß an Hammacher, Ortega y Gasset, A. Gide, Hesse, Jaspers, Spengler unternommen wird. Von ihrer Ursache heißt es (15): „Bei einem ersten Blick auf die Vielgestaltigkeit und die vielseitige, kaum mehr überschaubar gewordene Verflochtenheit des modernen Lebens erscheint es schwer, die Ursachen unserer seelisch-geistigen Situation auf eine einheitliche Formel zu bringen. Und doch dürfte zutreffen, was von den Kritikern der modernen Kultur immer wieder als Erklärung in den Vordergrund gestellt wird, daß wir nämlich unter den Wirkungen jener als Rationalismus bezeichneten Einstellung leiden, deren Ziel es ist, die Welt und das Leben bis in ihre letzten Wurzeln begreifbar und berechenbar zu machen“. Die Folge der Rationalisierung ist die „Verzweckung der Welt“ als (39): „Verblassung der Welt vom Sinnlich-Bildhaften und Konkret-Einmaligen ins Begrifflich-Abstrakte und Allgemeine, als Ausschaltung des Qualitativ-Individuellen und bloßen Geleitenlassen des Quantitativ-Faßbaren und Berechenbaren. Vom Menschen her gesehen, bedeutet dies Entzauberung, Entseelung und Sinnentleerung der Welt, es bedeutet Denken in Zahlen und Quantitäten, dessen typischer Sonderfall des Denkens in Geld ist“. Die seelischen Auswirkungen dieses Vorganges sind: Entinnerlichung des Menschen, Verlust der Lebensmittelbarkeit und Verlust der seelischen Einheit. Zusammenfassend heißt es von diesen Erscheinungen: „... sie stellen Störungen einer natürlichen Entfaltung dar, die zur Verwirklichung menschlicher Existenz in ihren eigentlichen und besten Möglichkeiten gehört. Die Rationalisierung enthält für den Menschen eine Gefahr, sich selbst zu verlieren und sich von jener Form zu entfernen, die die Natur als Idee seines Seins entworfen hat“ (62). Ihnen stehen als „Ausgleicherscheinungen“ gegenüber ein gesteigerter Sensations- und Reizhunger und das Bedürfnis nach Zerstreuung. Als wichtigste Folge der Rationalisierung wird auch von Lersch die Vermassung bezeichnet (69 ff.). Diese Vermassung bedeutet (71): „Ausschaltung des personellen Oberbaus mit seinen

spezifischen Funktionen des selbständigen Denkens, des eigenen Stellungnehmens und Urteilens, der persönlichen Entscheidung und Verantwortung und der persönlichen Bindung an Sinnwerte, die den Menschen immer nur als einzelnen, in der Unvertauschbarkeit seines Gewissens verpflichteten. Charakteristische Symptome der progressiven Vermassung sind (75): äußere und innere Nivellierung, Verdurchschnittlichung, Konfektionierung und Typisierung. Der zweite Teil der Abhandlung handelt von der Verinnerlichung als Gegenbewegung zu Rationalismus und Rationalisierung. Sie stellt eine dreifache Aufgabe dar: „Zunächst die der Rückführung in die Innerlichkeit des Gemütes und seinen letztlich religiösen Grund durch Erziehung zu Ehrfurcht und Liebe; sodann die Aufgabe der Vergeistigung der in die Innerlichkeit hineingenommenen und durch sie hindurchgegangenen Welt im Bemühen um ihre geistig-ideelle Erhellung; und endlich die Aufgabe der Rückführung in die Innerlichkeit des Gewissens durch Erziehung zu Verantwortung, persönlicher Selbständigkeit und Echtheit“ (101). Weitere Kapitel von der „Herkunft von Rationalismus und Rationalisierung“ und über „Die Zukunftsaussichten des Menschen der Gegenwart“ erwägen die bekannten Thesen von Rathenau, Ortega y Gasset, Jaspers, Hammacher, A. Schweitzer, Klages, Lersch bemerkt dazu: „Wenn Jaspers das kritische Moment unserer heutigen Situation in der Entscheidung sieht, ob es dem Menschen gelingt, zur existenziellen Selbständigkeit und Freiheit des Daseins als Person zurückzufinden, so ist damit in jene Richtung gewiesen, die von uns als Verinnerlichung des Handelns und Verhaltens aus der Innerlichkeit des Gewissens aufgezeigt wurde, Was Rathenau als ‚Geburt der Seele‘ erwartet, ist nichts anderes als die Verinnerlichung nach der Tiefe des Gemütes und die Weckung seiner Kräfte. Und was schließlich Schweitzer als ‚denkendes Erleben‘ fordert, das haben wir auf die präzisere Formel der Vergeistigung gebracht“ (155). Dann werden als „Die Möglichkeit der Verinnerlichung dargelegt erstens: „... die Verinnerlichung des Gemütes, die ihre totale Ausprägung im religiösen Bewußtsein findet“; zweitens: die „Sphäre der Kunst“. — Zum Schluß wird vom „deutschen Schicksal“ gesprochen: „... es hat ganz den Anschein, als ob das deutsche Schicksal der jüngsten Vergangenheit, so gewiß es auch der Ausdruck spezifisch deutscher Gefahren ist, darüber hinaus doch zugleich wie in einem Beispiel der Weltgeschichte die Gefahren demonstriert, von denen das moderne Dasein überhaupt bedroht ist“ (167), und im Anschluß an Kierkegaard kommt Lersch zu dem Ergebnis: „Einzelne vor Gott zu werden — aus der Innerlichkeit des Gemütes, des Geistes, des Gewissens — das ist die Forderung, die heute an die Menschheit ergoht“ (174).

Halle Gerhard Möbus

Massenmensch und Massenwahn. Zur Psychologie des Kollektivismus. Von Thomas Aich. München 1947. Verl. Bay. Union 8°, 240 S.

Aich nimmt die Geschehnisse der jüngsten deutschen Geschichte zum Gegenstand seiner Darstellung, um am Phänomen des Nationalsozialismus das Problem des Massenmenschen darzustellen. Auch für ihn hat das deutsche Schicksal beispielhafte Bedeutung (15): „Am Beginn des 19. Jahrhunderts steht die Verkündigung der Freiheit und

Menschenrechte in jener radikalen Form, wie sie die Französische Revolution fand. Im Laufe von nicht einmal hundertfünfzig Jahren aber entstand unter dem Vorzeichen eben dieser Freiheit jenes Monstrum an Unfreiheit, wie es der kollektivistische Staat darstellt. Die Entlassung des Menschen aus allen Bindungen im Sinn eines rücksichtslos entwurzelten Liberalismus führte zur extremsten Despotie, die höchstens in altorientalischen Staatsgebilden eine Parallele findet. Der Liberalismus sah in den Menschen noch einzelne, wenn auch abstrakte und beziehungslose Individuen. Im Kollektivismus aber triumphiert endgültig die Masse, die Addition, die Anhängung, das beliebig Summierbare, das Mechanische — das genaue Gegenteil des Organismus, bei dem sich das Verschiedene und Vielfältige zum lebendigen Ganzen verbindet

Indem es sich Hitler überliefernte, hat es das deutsche Volk auf sich genommen, daß auf abendländischem Boden an ihm das Experiment der Vermassung bis in die letzten Konsequenzen, bis zur Züchtung eines Einheitsmenschen in der Retorte durchgeführt wurde. So geschehen, ist der Nationalsozialismus nicht ein (wenn auch mißglückter) Abschied vom 19. Jahrhundert, sondern die Zusammenfassung aller Kräfte, die sich im Schoße der liberalen Epoche in Richtung auf ein Zeitalter des Massenmenschen angesammelt hatten. Hitler, der sich als Ueberwinder des 19. Jahrhunderts feiern ließ, war in Wahrheit der Vollstrecker des verhängnisvollen liberalen Erbes. In ihm übergipfelte sich der Kult des Mechanischen, Quantitativen, Kolossalen, eben des Massenhaften. Diesen Götzendienst ad absurdum geführt zu haben, wäre eine Mission im Dienste Europas und der Menschheit, die dem deutschen Volke seine grauenerregende Katastrophe um einiges sinnvoller machen könnte.“ Im Sinne dieser These analysiert Aich Programm, Propaganda und politische Praxis des Nationalsozialismus. Auch Aich sieht die notwendige Gegenbewegung in der Verinnerlichung und Vergeistigung des Menschen (224ff). Seine Ueberlegungen im einzelnen sind bemerkenswert, können uns aber in diesem Zusammenhang nicht beschäftigen. Hervorgehoben sei auch bei ihm der Hinweis auf die Bedeutung des Religiösen für die Ueberwindung des Massenmenschen; dabei bleibt er nicht bei allgemeinen Formulierungen, sondern bezieht sich eindeutig auf die christliche Lehre.

Halle

Gerhard Möbus

Von der Verborgenheit des Geistes. Von Max Bense. Berlin 1948. C. Habel, kl. 8° 103 S.

Im Vorwort dieser zunächst für sich selbst geschriebenen und einigen Abenden in Zehlendorf und Friedenau gewidmeten Aphorismensammlung sagt der Verfasser: „Man schaut nicht ohne Gewinn in den Weg des eigenen Geistes zurück. Außerdem ist ein Tagebuch des Geistes mindestens ebenso wesentlich wie ein Tagebuch, das die Geschehnisse des äußeren Lebens enthält. ... Ich werde gewisse Augenblicke, süße und bittere, meines Daseins verbergen, aber in keinem Augenblick will ich den Gang meines Denkens, meine Methode, meine intellektuellen Erfahrungen, meine Brunnengedanken, aus denen die Gewässer brachen, verhängen. Hier will ich sehen lassen, hier will ich den Mut haben, schonungslos zu sein.“ So enthält diese Sammlung höchst persönlich gehaltene Aufzeichnungen u. a. über den Sinn der geistigen

Arbeit, das literarische Gewissen, die Kritik, ferner Betrachtungen über den Geist der Welt, über den Tod, Antipsychologisches. Ganz allgemein wird hier nicht „von Zwecken, Mitteln, Konstruktionen“ gesprochen, „sondern von dem, was weit mehr zum Manne macht als jedes Schwert, was weit mehr den Genuß lehrt als irgendein Ingredienz, was weit mehr den Stil bildet als die Summe des Wissens vermehrt, was weit mehr Mut, Liebe, Tapferkeit, Haß, Macht und Opfer erzeugt als den süßen und ermatteten Geruch einsamer Stuben hervorbringt“ — gesprochen wird von der Verborgenheit des Geistes, „um dadurch zur Verantwortung des Geistes, den wir ausdrücken, zu zwingen. Denn das Verborgene ist der Stachel.“ Ein persönliches Buch, das man mit Gewinn auch da noch liest, wo man widersprechen muß.

Werdohl Gerhard Hennemann

Probleme der Kulturanthropologie. Von Erich Rothacker. Bonn 1948. Bouvier und Co., 8^e 144 S.

Hier wird ein besonderes Kapitel einer Anthropologie aufgegriffen. Der Begriff einer Kulturanthropologie wird im Sinne einer wechselseitigen Relation zwischen Kultur und Anthropologie genommen. In einer Anthropologie hat die Kultur ihren notwendigen Platz. Denn es gibt keinen Menschen, der nicht irgendwie kulturell geformt wäre. In der Meinung, daß die bisherigen Versuche der Anthropologie die Beziehungen des Menschen zur Kultur vernachlässigt hätten, geht Rothacker daran, die Soziologie, Volkskunde, Völkerkunde, Völkerpsychologie, Prähistorie, Kulturbio-logie und Geschichtsphilosophie, die noch zu einer umfassenden Kulturwissenschaft verbunden werden müssen, auszuwerten für die Anthropologie. Als dringlichste Aufgabe erscheint ihm, den Begriff des Menschen zu erweitern, den Menschen als Kulturträger zu fassen. Durch ständiges Hin- und Herwandern zwischen den beiden Gebieten — Kultur und Mensch — sollen die wesentlichen Beziehungsbegriffe für den Aufbau einer künftigen Anthropologie gewonnen werden. Der Verfasser beginnt damit, in einem Abriss eine Analyse des menschlichen Handelns zu geben, um zu zeigen, wie Handeln sich in Haltungen vollzieht, Haltungen selbst wieder Kern kultureller Lebensstile sind. Geistvolle Sichten werden in den weiteren Kapiteln aufgerissen, die behandeln: Das Gefüge der Hochkulturen (2. Kap.). Die Spannung von kultureller Einheit und Mannigfaltigkeit (3. Kap.). Das gesetzliche Zusammenspiel der Kulturzweige mit dem Kulturganzen (4. Kap.). Die Struktur und Leistung der Polaritätsgesetze (5. Kap.). Kulturen als Lebensstile (6. Kap.). Mensch und Umwelt (7. Kap.). Nochmals Einheit und Mannigfaltigkeit der Kulturen. Zum vollen Verständnis der menschlichen Wirklichkeit mit ihren Kulturleistungen ist das Ineinander einer reichen Fülle verschiedener Wirkfaktoren zu beachten. Die Gedankenführung ist geistvoll und kenntnisreich. In dem Rahmen der herausgestellten Kategorien hat freilich ein Problem keine Stellung, das dem Menschen von heute nach den Erfahrungen der letzten Zeit auf der Seele brennt: das Problem des Dämonisch-Zerstörerischen. — Obwohl es sich um einen Nachdruck aus dem Sammelband „Systematische Philosophie“, hg. v. N. Hartmann, handelt, sind einige Druckfehler stehen geblieben.

G. S.

Die innere Stimme. Scham und Gewissen als Wesensausdruck menschlicher Personalität. Von Jakob H o m m e s. Freiburg i. Br. 1948. K. Alber, 34 S.

Die Schrift stellt die erweiterte Antrittsvorlesung des Verfassers an der Universität zu Freiburg i. Br. dar. Im Sinne der Existenzphilosophie wird die menschliche Daseinslage analysiert, um von hier aus die Erscheinungen der Scham und des Gewissens zu verstehen. Das Gewissen erscheint nicht nur als die Stimme des besseren Selbst, sondern auch — metaphysisch ge-deutet — als Anruf Gottes.

G. S.

Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Von Alfred Sch ü l e r. Krailing vor München 1948. Verl. E. Wewel, 8^e 202 S.

Der Verfasser, jetzt Professor am Pädagogischen Institut in Darmstadt, ist Schüler von Theodor Steinbüchel, dessen Einfluß deutlich spürbar ist. Das Thema greift ein zentrales Anliegen der Anthropologie, Ethik und Pädagogik auf. Die Arbeit bemüht sich, „der vielseitigen Bedeutung des Wortes, dem Wert des damit Gemeinten und den sich daraus ergebenden Perspektiven nachzugehen“. Sie zeigt auf, „in welche Gebiete Verantwortung hineinragt, fragt nach ihrem Fundament und nach dem Recht, Verantwortung als die Größe anzusprechen, welche gleicherweise das menschliche Wesen begründet und personale Selbständigkeit ermöglicht“ (Vorwort). Der Verfasser geht von einem klar ausgesprochenen Ausgangspunkt aus, „nämlich dem Menschenbild, wie es dem abendländischen Leben eingeformt war und das im wesentlichen als christliches angesprochen werden kann. Berechtigung dazu“ leitet er „daher, daß seit dem Standpunkt des christlichgläubenden Menschen in der Geschichte kein neuer metaphysischer Standpunkt allgemeingültig erschließende Kraft gewonnen hat, so daß man von ihm ausgehen könnte“ (16). Er ist also der Meinung, der Versuch einer „voraussetzungslosen“ Anthropologie sei unmöglich, deshalb müsse von einem bestimmten Menschenbild ausgegangen werden, das dann freilich im Laufe der Untersuchung sich als berechtigt herausstelle. Lassen wir hier das vielumstrittene Wort „voraussetzungslos“ beiseite, so muß es sehr wohl doch möglich sein, ohne Voraussetzung christlicher Lehre ein allgemein gültiges Menschenbild zu entwickeln, ob die von Heidegger entwickelte Philosophie das erreicht hat oder nicht. Im Sinne der christlichen Ethik wird unter Heranziehung der gegenwärtigen Wertphilosophie Sinn und Bedeutung der menschlichen Verantwortung in didaktisch eindrucksvoller Weise in fünf Abschnitten entfaltet. Es kommen zur Sprache, das „Wofür“ und das „Wovor“ der Verantwortung; die Frage des Gewissens, das an die „Ordnungen“ und an die „Situation“ gebunden ist, die Frage nach allgemein bindender Norm und besonderer individueller Forderung. Die Durchführung wird der gestellten Aufgabe gerecht. — Bei den historischen Hinweisen auf die Wertung der Individualität hätte die Bedeutung von Suarez klarer hervorgehoben werden können (vgl. Sigmund: Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez 1928).

G. S.

Existentialisme et pensée chrétienne. Von Roger Troisfontaines. Louvain, Paris 1948. Nauwelaerts, Vrin, kl. 8^e 128 S.

Mit großer Klarheit und Bestimmtheit nimmt Troisfontaines Stellung zum Existen-

zialismus. Er weiß sich bei seiner unbeeirrten sachlichen Haltung im Gegensatz zu anderen französischen Autoren, die die neue Philosophie schon wegen ihres deutschen Ursprungs verurteilen. „Nicht Deutschland als solches, sondern den Nazismus müssen wir meines Erachtens bekämpfen. Muß man sich streng zeigen, so sei das Urteil wenigstens klar und begründet“ (S. 50).

Wie Père de Touquédec stellt sich Troisfontaines das Problem: Ist die neue Philosophie vereinbar mit der geoffenbarten Religion? Touquédec's Untersuchungen führten zu einem Nein. Troisfontaines sagt: ja. Der erste Teil des Buches befaßt sich mit der Eigenart der Existenzphilosophie. Ihre Vertreter gehören, psychologisch betrachtet, zu den „surémotifs — inactifs“, zu denen, die den Ereignissen emotional, affektiv, nicht aktiv eingreifend gegenüberstehen. Existenzialismus ist eine Philosophie der Subjektivität — nicht zu verwechseln mit Subjektivismus oder mit mystischer Introversion oder mit Idealismus. Sie befaßt sich mit dem unzurückführbaren Subjekt selbst, das sich jeder begrifflichen Definition, jeder Konstruktion, jedem System, jeder Objektivierung entzieht. Troisfontaines sieht Zusammenhänge zwischen der geschichtlichen Entwicklung einerseits und dem Erfolg philosophischer Strömungen andererseits. In Zeiten geschichtlichen Wohlseins florieren die metaphysischen Synthesen, in Notzeiten ist das öffentliche Interesse mehr den konkreten Reflexionen, den lebensnahen Lehren zugewandt. Die Periode der beiden Weltkriege erklärt das Interesse an den existenziellen Strömungen. „Die Drohung der Gefahr, das Gefühl der Unsicherheit der Menschen und Zivilisationen, die Ungewißheit des Friedens, dieses ganze Klima der Angst, in dem wir leben, trägt bestimmt zum Erfolg der Modedoktrinen bei“ (S. 14/15). — Eine skizzierende Darstellung der Lehren der führenden Existenzialisten (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Camus) führt den Autor zum Vergleich ihrer Gemeinsamkeiten und zu einer Definition des Existenzialismus. Danach ist Existenzialismus „eine leidenschaftliche Rückwendung des Menschen auf seine Freiheit, um in der Entfaltung ihres Verhaltens den Sinn seines Seins bloßzulegen.“ Kürzer: „eine befürwortende Beschreibung der Freiheit“ (S. 44. 48).

Der zweite Teil des Buches bringt die Gegenüberstellung von Existenzialismus und Christentum. Troisfontaines beschränkt sich auf zwei Vergleichspunkte: 1. die Methode, 2. die These von der Priorität der Existenz vor der Essenz.

Der Existenzialismus bedient sich einer streng konkreten Methode. Er geht von der konkreten Erfahrung aus, beschreibt, statt zu argumentieren, gibt Beispiele statt Deduktionen und bedient sich einer höchst persönlichen, subjektiven Sprache und solcher literarischer Formen, die bislang ungebrauchlich in der Philosophie waren. Diese Methode — Eindringen in das Leben und konkreter Ausdruck dieser Erfahrung — hat starke Ähnlichkeit mit der Methode des Evangeliums. Jesu Leben war handeln und lehren. „Erst handeln und durch seine Taten und seine Haltung mehr als durch seine Worte lehren . . .“ (S. 57). Und diese Worte waren Gleichnisse, konkrete Vorschriften, bildhafte, lebendige Darstellungen, Beschreibungen von einer Eindringlichkeit und Konkretheit, wie nur je ein Mensch sie anwandte. Christus predigte ohne den Apparat systematischer Deduktionen; er

fordert, die Wahrheit zu leben, er tadelt die Pharisäer, die nicht leben, was sie sagen . . . Troisfontaines verwahrt sich gegen die Auffassung, das Christentum sei „existenziell“; es steht über dem Gegensatz subjektiv — objektiv. Man muß dem Verfasser jedoch beipflichten, wenn ihm die göttliche Pädagogik Christi mehr subjektiv und mehr existenziell ausgerichtet erscheint als unsere abendländische Ausdrucksform der geoffenbarten Wahrheit in den objektiven Prägungen katechetischer oder scholastischer Art. —

Die Methode der neuen Philosophie ist also durchaus vereinbar mit dem Christentum. Ja, sie ist sogar geeignet, der christlichen Wahrheit einen besonderen Dienst zu erweisen. — Die christliche Offenbarung, wieviel im Wesen unabhängig von jedem philosophischen System, ist doch im Laufe der Jahrhunderte in verschiedenen Kategorien gedacht und gelehrt worden — von der fast „existenziellen“ Art des hl. Paulus, der dem Platonismus und Neuplatonismus verwandten Form des hl. Augustinus bis zur aristotelischen des hl. Thomas. Heute nun, nach dem Einfluß des Rationalismus, der vielleicht selbst im Christentum ein wenig den lebendigen Strom des Lebens ausgetrocknet hat, bietet sich für die Scholastik eine Gelegenheit, sich in einer „Kur der Subjektivität“ zu verjüngen; der Existenzialismus hält eine persönliche, konkrete Sprache bereit für die Offenbarung Jesu. Den Männern des Geistes zeigt sich im Existenzialismus ein Weg, ihr Erleben aufrichtig und authentisch, in ganz persönlicher Form auszudrücken; der Moment ist einzig für eine (nicht die) christliche Philosophie, die die göttliche Offenbarung in der Sprache unserer Zeit ausspricht. — Dem einzelnen Gläubigen könnte die Phänomenologie, eine kühnere Reflexion und einen lebendigeren Ausdruck seines religiösen Erlebens bringen — immer vorausgesetzt, daß er sich fest an das Dogma hält, jenes Minimum, das ihn an die christliche Intelligenz knüpft.

Die Methode der Existenzialphilosophie hat bei aller konkreten Lebensnähe einen erheblichen Mangel: sie kann ihre Subjektivität nicht überschreiten, sie verschmäht jedes Mittel, zur Objektivität vorzudringen. Dadurch versperrt sie sich selbst den Weg zu einer Theorie der Geschichte, ja, versagt die Möglichkeit, zu einer Metaphysik vorzuschreiten. Troisfontaines übersteht diese Einseitigkeit nicht. Gerade hier könnte seiner Meinung nach das Christentum, das ausgeht vom subjektiven, konkreten Leben und Erleben, aber zu objektiven Verallgemeinerungen fortschreitet, dem Existenzialismus Fortsetzung und Ergänzung bieten.

Auch die existenzielle Lehre von der Freiheit steht im Prinzip dem Christentum nicht entgegen. — Die Essenz erscheint aposteriori, bezüglich der Existenz; sie ist erst das Ergebnis der persönlichen Entwicklung des Menschen in der Geschichte, ganz frei und variabel. Diese Auffassung ist allen Existenzialisten gemeinsam. Die Kirche ihrerseits hat von jeher die menschliche Freiheit gelehrt. Diese Lehre liegt ja den Begriffen Sünde, Verantwortlichkeit, Glaube, Heil zugrunde. Einig in der Lehre von dem Verhältnis von Existenz und Essenz, gehen die Existenzialisten jedoch weit auseinander in der Bestimmung der Essenz als solcher und in der Auffassung der Freiheit. Gegensätze tun sich auf, die mit den Namen Heidegger, Sartre einerseits, Marcel, Le Senne andererseits angedeutet sind. Troisfontaines

sieht die Ursache für diese Uneinigkeit in der Entscheidung der einzelnen Existenzialisten für oder gegen Gott, in der Annahme oder Ablehnung seines Seins. Hier geht das Christentum weit über den Existenzialismus hinaus; während dieser bei der genannten Entscheidung halt macht, gibt das Christentum Rechenschaft von der Entscheidung selbst. Kein Mensch kommt um sie herum: entweder Kind Gottes oder Uebermensch, entweder mit Gott oder ohne Gott, entweder eine Theorie der Liebe und Vereinigung mit Gott und den Menschen oder eine Theorie satanischen Egoismus und hochmütiger Isolierung. Der Existenzialismus kann bei voller Wahrung seiner Prinzipien also eine christliche oder aber eine anti-christliche Philosophie sein. Es ist ein Irrtum, nur die anti-christliche Richtung als Existenzialismus zu bezeichnen.

Und nun zieht Troisfontaines klar und sicher Verbindungslinien und Trennungslinien zwischen Christentum und den existenziellen Richtungen. Es ist die Lehre der Freiheit, die den Standpunkt fixiert. Sartre und die anti-christliche Seite sehen in der Freiheit einen Zweck an sich, das Christentum und die ihm nahestehenden Existenzialisten sehen in ihr nur eine Vorbedingung für die Erreichung eines höheren Zieles: der überpersönlichen Vereinigung („communion inter-personelle“) mit Gott und dem Nächsten in Glauben und Liebe.

Es ist der stärkste und persönlichste Teil des Buches, in dem der Autor unter eigener Anwendung der konkreten Methode an Beispielen und Vergleichen, die auf biologischer und psychologischer Ebene liegen, seine Theorie der sozialen Entwicklung klarlegt: von der naturgegebenen Gemeinschaft der Familie, des Stammes etc., der „communauté, wächst der Mensch hinein in den Zustand der Mitteilung des Austausches, des Verkehrs mit den andern („communication“), wo ihm zum ersten Male seine Autonomie zum Bewußtsein kommt; jetzt muß die Entscheidung fallen (option), ob er sich den Menschen verschließt in Hochmut, Egoismus, Verzweiflung oder sich ihnen öffnet in der Gemeinschaft (communion) des Glaubens und der Liebe. Diese Entscheidung ist es, die letzten Endes die Doktrinen bestimmt; hier liegt das Risiko in jedem Leben; und es hat manch einen Philosophen, Theologen, Pädagogen zu Vorsicht oder Ablehnung dem Begriff der Freiheit gegenüber bewegt. Doch die Lehre der Kirche hält an der Freiheit fest. — Der Fehler des atheistischen Existenzialisten ist es, seine subjektiven Erfahrungen der Angst, Not, Verzweiflung, die ihn hier an der Wegscheide zu seiner antichristlichen Entscheidung führen, als die einzig authentischen Erfahrungen zu beschreiben, in ihnen das naive Erleben zu sehen. Diesen angstgezeichneten Erfahrungen könnte der Christ Erlebnisse der Gnade entgegenhalten und sie als ebenso authentisch, ebenso ursprünglich bezeichnen. Doch weder die eine noch die andre Art von Erfahrungen ist als naives Erleben des Menschen anzusehen. Gemäß unsrer Freiheit ist es vielmehr indifferent; es läßt sich nach dieser oder jener Richtung lenken. — Freiheit ist an sich weder gut, noch schlecht, der Gebrauch, den der einzelne davon macht, entscheidet über ihren Wert. Existenzialisten wie Sartre sind auf halbem Wege der Entwicklung von der communauté zur communion stehen geblieben.

Totalitäre Systeme faschistischer, nazistischer oder kommunistischer Art wollen mit

Gewalt den Menschen, der freier Entscheidung fähig ist, auf ein Niveau der primitiven Gemeinschaft, der communauté, zu rückführen. Aber man kann den Lauf der Entwicklung nicht zurücklenken. Von hier aus wird klar, wie falsch Sartres Schulurteil, wenn sie Kommunismus und Christentum gleichsetzt und als gemeinsame Feinde bekämpft. Tatsächlich erstrebt der Kommunismus eine Gemeinschaft ohne persönliche Freiheit (die Gemeinschaft des „Bienenkorbes“, wo die Gruppe alles gilt der einzelne nichts); der Existenzialismus antichristlicher Richtung fordert die anarchische Freiheit des Umsturzes, Freiheit als Selbstzweck; das Christentum und der christlich orientierte Existenzialismus suchen die Synthese: eine Freiheit der Person mit dem Ziel der communion, der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen in Glauben und Liebe.

Bei aller Annäherung an das Christentum birgt auch der positive Existenzialismus eine Gefahr: er gibt zu, daß seine Lehren durchaus christlich sind, ohne aber Christus als den Urheber dieser Doktrinen zu nennen; so könnte der Mittler Christus leicht als überflüssig erscheinen. —

Christentum und Existenzialismus — dies stellt Troisfontaines klar heraus — sind also durchaus miteinander vereinbar; weder die phänomenologische Methode noch die Lehre von der Freiheit sind dem Christentum entgegengesetzt. Kann das Christentum für seine zeitgebundene Ausdrucksform Nutzen ziehen aus der konkreten Methode des Existenzialismus, so kann der Existenzialismus seinerseits im Christentum Ergänzung und Fortsetzung finden, wo seine Struktur zu eng wird; in einer Vision der Geschichte, in einer Metaphysik. Das Christentum versteht und bestätigt den positiven Existenzialismus; den atheistisch gerichteten lehnt es ab; beide Gedankrichtungen aber durchschaut und durchleuchtet es von seiner über den Gegensätzen gelegenen Warte aus.

Fulda

Dr. Grund

Versuch über die menschliche Existenz in der modernen französischen Philosophie.

Zum philosophischen Werk von Jean Paul Sartre. Von Egon Vietta. Hamburg 1948. E. Hauswedell & Co., 8° 52 S.

Bereits 1946 erschien diese Schrift von Vietta unter dem Titel „Theologie ohne Gott“ zum ersten Male in der Schweiz. Die neue Fassung ist auf Grund von Gesprächen mit Martin Heidegger und der späteren Veröffentlichungen von Sartre erweitert und um eine Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff Sartres ergänzt worden. Die Kenntnis der uns meist unzugänglichen Originalien sowie die Fähigkeit einer feinsinnigen Interpretation setzen den Verfasser instand, eine überaus aufschlußreiche Darstellung und Kritik der Lehre Sartres zu geben. Sartre geht in der Deutung der menschlichen Freiheit viel weiter als Heidegger, der sich noch nicht endgültig über den metaphysischen Hintergrund ausgelassen hat. Sartre streicht Gott aus dem Weltplan und macht aus dem freien Schöpfergott den absolut freien Schöpfer Mensch. „Aber Sartres Freiheitsbegriff ist nicht nur von Heidegger, sondern von der Geschichte selbst widerlegt. Er muß in der totalen Unfreiheit, im Massenwahn, im Reglement, im Negativabzug eines positiven Traumbildes enden“ (45). Sartres Mensch ist geschichtslos, aber die Macht der Geschichte ist vom Sein des Menschen nicht wegzudenken. Sar-

tre ist gleich Nietzsche der konsequente Individualist; bei beiden schlägt die vollendete Freiheit in vollendeten Zwang um. Wie Voltaire fordert er mit französischer Brillanz das europäische Parkett noch einmal zur Entscheidung heraus, „ja er ist der wahrscheinlich genialste geistige Provoakteur, den Frankreich seit Voltaire hervorgebracht hat“ (25). Wie Nietzsche muß Sartre scheitern, wenn er nicht seinen Freiheitsbegriff an der Wirklichkeit revidiert. G. S.

Existenzialismus und christliches Ethos. Von Theodor Steinbüchel, Bonn 1948. Verlag des Borromäus-Vereins, 8^o 71 S.

In der Ueberzeugung, daß Existenzphilosophie wie Existenzialismus nicht nur Moderscheinungen der Zeit sind, sondern ernstzunehmende Versuche zu einem neuen Menschenbilde, gibt Steinbüchel in der vorliegenden Schrift eine vorzügliche, kenntnisreiche und klare Darstellung ihrer Grundgedanken, um dann im zweiten Teil zu zeigen, wie die Rettung des persönlichen Menschseins nur dann gelingen kann, wenn zur Wesenskonstanz des Menschen vorgestoßen wird. „Nur der Mensch, dessen Grundhaltung die Selbsttreue ist, ist der echte, der wesenhafte Mensch, der zu sein gerade das existenzielle Ethos verlangt“ (49). Zu bedauern ist, daß in dieser sehr empfehlenswerten Einführung Frankreichs christlicher Existenzialist fehlt: Gabriel Marcel. G. S.

Chaos und Dämonie. Von Joseph Bernhart, Bonn 1948. Verlag des Borromäus-Vereins, 8^o, 43 S.

Die Philosophie der Gegenwart ist mit Max Scheler versucht zu glauben, daß der göttliche Weltgrund selbst dämonische Züge trage. Ist nicht das Weltregiment in sich selbst gespalten, ein Gegeneinander zweier Gottesmächte, einer lichten und einer finsternen, die ihren unseligen Streit im kosmischen Geschehen am schmerzlichsten aber in der Menschenbrust austragen? Heute ist die Stunde gekommen, in der es nottut, nach dem Wesen des Dämonischen zu fragen. Bernhart unternimmt es im Rahmen eines Vortrages, mehr eine Theologie als eine Philosophie des Dämonischen zu geben. Wie das vorkosmische Chaos, das werdege-laden für das Schöpfungswerk ist, ist auch die mit Zwiemöglichkeit geladene Verfassung des Menschen vor seiner persönlichen Entscheidung das, was Bernhart im eigentlichen Sinne dämonisch nennt. Alles Endliche setzt in seiner Uranlage notwendig etwas Unvollkommenes voraus. Das ist die eigentliche Quelle des Übels. „Das Nichtgottsein der Kreatur ist immer auch Uebel, weil Gott ist, aber ein Uebel, von dem die höchste Kreatur der Mensch mit seinem betrachtenden Geiste hinausverwiesen ist auf das höchste, das reine Gut, das Gott ist. So verhält es sich aus dem Wesen des geschaffenen Seins her, und nicht erst als Folge eines geschichtlichen Sündenfalls. Der Lebensdrang der nicht böse, aber dämonisch ist, wild und grausam andres Leben zerstörend erfüllte die Geschöpfe durch Jahrmillionen, bevor der Schöpfer — mit einem Buche der altbiblischen Tradition zu reden — dem Staube gebot, daß er den Adam hervorbrächte“ (23). Der Mensch ist nun einmal als Animal verschränkt mit jenem Naturgrund, doch wieder aufgeboten zur Gott-ebenbildlichkeit. Die dämonische Welt ist die Materie für die menschliche Freiheit, die in ihrer Kreatürlichkeit der Versuchung ausgesetzt ist. Christus übernahm als

wahrer Mensch den Andrang des Bösen. Tentatus passus est. Dadurch erlöste er uns. — Die Gedanken Bernharts verdienen es, weiter gedacht zu werden. G. S.

Vom Sinn des Glückes. Von Prosper Adam, Freiburg i. B. 1947. Verlag: Die Ordnung, 12^o 109 S.

Der Verfasser, ein früherer Konzentrationshäftling, schreibt bezeichnenderweise nach seiner Befreiung keine Anklageschrift — sondern Betrachtungen über den Sinn des Glückes, selber ein lebendiges Zeugnis für die Kraft des Geistes, der auch das Schlimmste ungebrochen, doch geläutert und gereift zu überstehen vermag. Aus Andeutungen ist zu entnehmen, daß der Verfasser, der seinen Namen verschweigt, Romanist ist. Sicherlich geschieht dieses Verschweigen, weil seine Ausführungen nicht eigentlich Fach-Philosophie sind. Doch sind es Gedanken, gefüllt mit dem Herzblut eigener Erfahrung, schlicht vorgetragen und zugleich von einer Reife, daß wir wünschten, jeder Jugendliche würde sich daran innerlich bilden. G. S.

Gesellschaftsordnung. Wesensbild und Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft. Von Oswald von Nell-Breuning, Nürnberg 1947, Glock und Lutz, kl. 8^o 43 S.

Das Wesen der gesellschaftlichen Verbundenheit wird in dem ens sociale, d. h. „in dem auf ein Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen angelegten Wesen des Menschen“ gesehen. Erst darin finde der Mensch „seine eigene Wesensermfüllung. Zu dieser Fähigkeit des Zusammenlebens kommt die Bedürftigkeit. Aus diesem naturhaften Angelegtsein des Menschen auf die Gemeinschaft entspringt dann der Wesenswille, nämlich das naturhafte Drängen auf Zusammenleben. Es entspricht der geistigen Ausstattung des Menschen, daß der naturhafte Wesenswille durch rationale Ueberlegung gestützt, gehoben und ergänzt wird. Das Wesen der Gesellschaft wird soziologisch als Ordnungseinheit umschrieben“.

Die vorliegende Schrift begegnet und streift einige Male eine anders gartete Sozialidee, ohne sie beim Namen zu nennen. Es ist die ganzheitliche Gesellschaftsauffassung, die sich auf den hl. Thomas stützt und seine soziologischen Gedanken systematisch weiter entwickelt. Die ganzheitliche Gesellschaftsauffassung kann darum nicht mehr unbeachtet bleiben, weil sie das Wesensbild der Gesellschaft anders sieht, die Problematik der Sozialidee erweitert und auch wohl fördert, und darum mit dem Hauptanliegen der vorliegenden Schrift, nämlich der Gesellschaftsordnung, innerlich zu tun hat. Die ganzheitliche Gesellschaftsauffassung wählt zu ihrem Ausgangsort nicht das Individuum, bezeichnet als gesellschaftsbildenden Faktor nicht schlechthin die soziale Anlage des Menschen, bekennt sich nicht zu dem Satz: Der Staat ist für den Einzelnen da. Sondern die ganzheitliche Sozialidee geht vom Ganzen aus, dessen Teil der Einzelne ist; sie betrachtet Familie, Sippe, Stamm, Volk, Staat als Sonderfälle der einen großen Ganzheit, nämlich des Menschengeschlechtes. Der Mensch ist zwar keineswegs Nur-Glied, aber doch pars, und zwar pars principalis, das letztere wegen seines Persönlichkeitscharakters. Hieraus ergibt sich der Satz des hl. Thomas: Der Einzelne ist für das Ganze da. Angewandt auf die heutige soziologische Problematik scheint die ganzheitliche Sozialidee gute und zum Teil befriedigendere Antworten auf die vielen Fragen zu haben wie Individuum und Gemeinschaft, Subsidiarität, das Wesen der naturgewach-

senen Gesellschaften, Rechte und Pflichten des Staates, Gemeinwohl und Einzelwohl, besonders auch Entproletarisierung, Sozialisierung.

Fulda

Breitenstein

Die Grundlagen der Sittlichkeit in philosophischer und theologischer Sicht. Von Adolf Eberle-Josef Schneider. Bamberg 1947. Verlag Meisenbach & Co., kl. 8° 60 S. Eberle behandelt die philosophische Grundlegung der Sittlichkeit (Wert und Norm der Sittlichkeit; Begründung der Sittlichkeit; Verhältnis zur Theonomie und Autonomie; Werterfassung des Sittlichen). Was Augustinus und Thomas in diesen Fragen an bleibenden Gedanken entwickelt haben über die *lex aeterna*, *lex naturalis* und den *habitus principiorum*, wird in ansprechender und faßlicher Weise den Bedürfnissen von heute entsprechend schön dargestellt. Schneider zeichnet ebenso durchsichtig die Ueberhöhung der natürlichen Sittlichkeit durch Offenbarung, Glaube und Gnade (Sittlichkeit und übernatürliche Ordnung; Sittlichkeit und Erlösung; Sittlichkeit und relative Notwendigkeit der Offenbarung; Sittlichkeit und Nachfolge Christi), Beides, die natürliche und die übernatürliche Grundlegung, erfüllt ausgezeichnet den Zweck, den die „Kleinen allgemeinen Schriften zur Philosophie, Theologie und Geschichte“ der Bamberger Hochschule offenbar verfolgen: In unserer geistig verwirrten Zeit wieder klare Begriffe zu schaffen.

Eichstätt

Dr. Johannes Hirschberger

Verschiedenes

Una caro. Zur Theologie der Ehe. Von Desiderius Breitenstein O.F.M., Mainz 1947. Matthias-Grünwald-Verlag, 8° 55 S.

Der Verfasser verfolgt in der vorliegenden Schrift den Zweck, die alte Ehe-Theologie gegenüber neueren Auffassungen in ihrer Grundlage zu verteidigen. In 7 Abschnitten hebt er das Grundanliegen der neuen Ehe-Theologie heraus. Mit Recht betont der Verfasser, daß die alte Ehe-Theologie etwas einseitig die Ehe als *remedium concupiscentiae* ansieht, wobei das Kind gegenüber der Gattungsgemeinschaft überbetont wird. Darum wird in der Schrift darauf hingewiesen, daß sich Sinn und Zweck der Ehe nicht einzig und ausschließlich im *remedium concupiscentiae* erschöpft. Andererseits darf aber die Gattungsgemeinschaft nicht so überbetont werden, daß das Kind (*bonum proles*) nur „ein von außen hinzustoßender Zweck“ sei. Vielmehr stehen Gattungsgemeinschaft und Kind in gestufter Ordnung, bei der das ontologische Ordnungsprinzip immer den Vorrang vor dem psychologischen haben muß. Ob die vom Verfasser vertretenen ganzheitliche Gesellschaftsauffassung alle Schwierigkeiten restlos löst, bedürfte einer besonderen Untersuchung. Das letzte Kapitel „Die Frage Vieler“ läßt auch bei den Moraltheologen eine Frage übrig, die sich besonders um das *tempus ageneses* bewegt. Gut begründet scheint allen die Ansicht zu sein, daß die Wahl dieser Zeiten immer an das Vorliegen eines *finis honestus* gebunden ist.

Fulda

Dr. Emil Weber

Kunst und Menschlichkeit Homers. Von August Rüegg. Einsiedeln 1948. Benziger, kl. 8° 160 S.

Wie oft auch die Homerischen Epen gerühmt werden, den Zugang zu ihrem poetischen und menschlichen Gehalt finden doch nur wenige. Ueber die zahlreichen gelehrten

Facharbeiten hinaus wendet sich Rüegg, ein Philologe, am Ende einer jahrzehntelangen Lehrtätigkeit, an einen weiteren Leserkreis, um eben „Kunst und Menschlichkeit“ der homerischen Welt vorzuführen. Der „Mensch“ ist heute in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Hier bei Homer ist er noch vortheoretisch in der ganzen Fülle seiner Wirklichkeit gesehen; geschildert ist, ohne schwärmerische Uebertreibung, ohne Sentimentalität, das zwiespältig Schillernde des menschlichen Lebens, das schön ist, dessen Herrlichkeit aber nur gelegentlich aufblitzt, für einen Augenblick uns anlächelt, um gleich wieder hinter dunklen Wolken zu verschwinden. Dieses Leben erst zu sehen, bevor wir es mit den Kategorien unserer Existenziale einfangen können, lehrt uns Homer. Das Büchlein von Rüegg bietet dafür den Schlüssel.

G. S.

Clemens Brentano. Ein romantisches Dichterbild. Von Wolfgang Pfeiffer-Belli. Freiburg i. Br. 1947. Herder 8° 214 S.

Ziel des Buches ist, „dem deutschen Leser ein möglichst getreues Bild des faszinierendsten, vieldeutigsten aller Romantiker zu vermitteln“. Diel und Kreiten hatten vor 70 Jahren in einem zweibändigen Werk von über tausend Seiten ein Lebensbild nach gedruckten und ungedruckten Quellen herausgegeben. Nach zahlreichen neueren Quellenpublikationen ist dieses Werk heute überholt. Auf Grund vorzüglicher Quellenkenntnis bietet Pfeiffer-Belli ein lebendig, doch dezent geschriebenes Lebensbild, das weder idealisiert noch die dunklen Seiten dieses Lebens übertreibt. Die Gestalt Brentanos verdient eine psychologische Durcharbeitung in ähnlicher Weise, wie sie Fr. Görres-Coudenhove von Therese von Lisieux gegeben hat. Dafür ist das vorliegende Buch eine dankenswerte Vorarbeit.

G. S.

Nachgoethische Lyrik Eichendorff/Lenau/Mörke. (Bonner Texte. Studienausgabe zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. III), ausgewählt und eingeleitet von Johannes Hoffmeister. Bonn 1948. H. Bouvier & Co., 8° 125 S.

Die nachgoethische Lyrik steht im Schatten eines Großen, dem gegenüber sie nur epigonenhaft sein kann. Die vortreffliche Einführung tut das scharf pointiert dar. Die Auswahl bietet charakteristische Proben.

G. S.

Gott und Mensch im jüngsten deutschen Roman. Von Wilhelm Grenzmann, Bonn 1948, Verlag des Borromäus-Verlages, 8° 61 S.

Die bedeutendsten Romane sind ein Spiegelbild des weltanschaulichen Ringens, vor allem in der Gegenwart. Grenzmann führt in einigen treffenden Skizzen dieses Ringens vor. Ernst Wiechert zerbricht unter der lastenden Schwere der Frage nach dem Ursprung des Bösen der Glaube an den persönlichen Gott. Elisabeth Langgässer sieht die Wirklichkeit Gottes in dem Zeichen des getauften Menschen — „Das unauslöschliche Siegel“ — wirksam; an dem einfachen Dasein dieser göttlichen Kraft findet alle Zerstörung ihre Grenze. Hesses „Glasperlenspiel“ läßt die Unzulänglichkeit einer selbstgemachten Lebensregel, die als Spiel gehandhabt wird, aufleuchten. Franz Werfel schildert in seinem „Lied der Bernadette“ den Einbruch des Uebernatürlichen in diese Welt. Gertrud von Lefort öffnet tiefste Blicke in die letztlich mystischen Geheimnisse der Menschenseele, die trotz aller

Verwirrung und Verirrung nicht der Leitung Gottes entbehrt. G. S.

Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen. Aus dem Russischen übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Nicolai von Bubnoff. Wiesbaden 1947, Mettopen-Verlag, 8^o 179 S.

Nicolai von Bubnoff, Sohn eines Russen und einer Deutschen, gebildet an russischen und deutschen Universitäten, jetzt pl. ao. Philosophieprofessor in Heidelberg, ist wie kaum ein anderer geeignet, uns die eigenartige Erscheinung des russischen Starzents nahebringen. Die vorgelegten Starzenbriefe wollen kein eigentliches Lehrgebäude errichten, sondern Anweisungen zur Lebensführung geben. „Wie man in einem Strudel von Anfechtungen, lasterhaften Neigungen, Gebrechen und Unzulänglichkeiten aller Art der Verzweiflung nicht anheimfallen, den Weg der sittlichen Vervollkommnung und des religiösen Heiles betreten, auf ihm fortschreiten und immer tiefer in den alleinseligmachenden Schoß der Kirche eindringen soll — das sind die ihm im Innersten bewegenden Fragen. Die Briefe haben einen eigenen Reiz, sie fesseln durch Frische des Gefühls, teilnahmevolle Herzlichkeit, Schlichtheit und kristallklares Denken; sie gewähren zugleich einen Einblick in das Wesen echt russischer Frömmigkeit“ (30). G. S.

Tagebuch eines Verzweifelten. Von Friedrich Percyval Reck-Malleczewen. Lorch 1948, Bürger-Verlag, 8^o 202 S.

C. Thesing hat nach dem Tode des Verfassers dieser Tagebücher in dem Konzentrationslager Dachau sie als Zeitdokument herausgegeben. Fritz Reck war ostpreussischer Großgrundbesitzer. Wie ungezählte andere hat er unter der Herrschaft des Hitler-Regimes gelitten. Ganz selten ist im Auslande ein wirkliches Verständnis für die seelischen Leiden des gebildeten Deutschen in dieser Zeit. Sie spiegeln sich in diesem Tagebuch, darin besteht seine Bedeutung. Einige Male ist Reck Hitler persönlich begegnet; die Strichzeichnungen nach diesen Begegnungen sind charakteristisch. G. S.

Die Religionskrise des Abendlandes und die religiöse Lage der Gegenwart. Von Kurt Leese. Hamburg 1948, Hoffmann und Campe, 8^o 436 S.

Der Verfasser ist protestantischer Theologe und Philosophieprofessor an der Universität Hamburg. Sein Name ist durch mehrere aufgeschlossene historische Untersuchungen bekanntgeworden. Das neue Buch malt mit breiten Pinselstrichen die historisch gewordene religiöse Lage der Gegenwart. Das erste Kapitel ist das umfangreichste. Unter Heranziehung eines sehr reichen Quellenmaterials bietet er ein vielen sicher willkommenes Bild des Atheismus in seinen verschiedenen Formen. Unter vielen Formen des Atheismus verbirgt sich gar nicht Unfrömmigkeit, vielmehr lehnt ein tieferes Gefühl für religiöse Echtheit unechte Gottesvorstellungen ab. So kommt es zu dem „oppositionellen“ Atheismus. Die drei Grundformen des unbedingten Atheismus sind nach Leese: der Atheismus der Selbstvergottung, der Atheismus des schlechten Gewissens, der Atheismus des inneren Gewissens. Weitergeführt wird die Frage nach dem Gottesglauben in der Gegenwart im dritten, vierten und fünften Kapitel; das dritte behandelt „Religion bei Rainer Maria Rilke“, das vierte den „Mythus vom

werdenden Gott“, das fünfte „Welt- und Naturfrömmigkeit“. Gleichmäßig erreut die gebotene Stofffülle wie die verständnisvolle Beurteilung. Das zweite Kapitel gibt eine Geschichte des „Religiösen Sozialismus“. Das letzte Kapitel ist der Frage nach dem Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus gewidmet. Der Verfasser ist um Verständnis für das andere Lager bemüht. Freilich wird der Katholik auszusetzen haben, daß die Darstellung nicht immer trifft. Das Greuelmärchen von „einem der grausamsten Inquisitoren Pedro Arbues“ (vgl. Lexikon f. Theologie u. Kirche, VIII, Sp. 149) ist leider wieder aufgetischt. G. S.

Von der geistigen Wurzel der Medizin. Ein Bekenntnis zur Universitas arrium et literarum. Von Carl Noeggerath, Freiburg i. Br. 1947. K. Alber 8^o 52 S.

Einen geistigen Genuß seltener Art bietet dieser Vortrag, den der Verfasser anläßlich seines 70. Geburtstages an der Universität Freiburg i. Br. gehalten hat. Als Motto ist dem Vortrag das Wort Demokrits vorangestellt: Viel Denken, nicht viel Wissen ist zu pflegen. Im Sinne dieses Wortes ist die gemeinsame Aufgabe der Hochschullehrer aller Fakultäten dahin gedeutet, durch eindringende geistige Arbeit den Menschen weise zu machen. An einem besonderen Beispiel aus dem Pachtgebiete des Jubilars, und zwar an dem Koma dyspepticum infantum, einer überaus bedrohlichen akuten Erkrankung des Säuglingsalters, zeigt der Vortrag die geistige Arbeit des Eindringens in die Zusammenhänge und die darauf aufbauende Wahl der entsprechenden Heilmittel auf. Der Vortrag schließt mit einem Bekenntnis zur Würde des deutschen Hochschullehrers.

Mag auch der Ausdruck Professor durch Mißbrauch entwertet sein, den deutschen Hochschullehrern bedeutet „professor“ niemals einen bloßen Titel, sondern ist die den Kern seines Wesens kennzeichnende Benennung; Professor sollte immer bedeuten: Bekenner! G. S.

Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung von Wlth. Moock. Warendorf 1947. J. Schnell, kl. 8^o 64 S.

In zweiter Auflage legt der leider inzwischen unerwartet verstorbene Verfasser seine zusammenfassende populäre Darstellung der Ergebnisse der Forschungsarbeit von W. Schmidt in dem Monumentalwerk „Der Ursprung der Gottesidee“ vor. Das Büchlein dient seinem Zweck vorzüglich. Dem Fachmann freilich scheint die Sicht etwas zu vereinfacht und idealisiert. Auch die dunklen Seiten der Religion der Naturvölker hätten kurz angedeutet sein sollen. G. S.

Die Brücke zwischen Himmel und Erde. Das Christentum im Kranz der Religionen. Von Anton Anwänder. Würzburg 1948. Echter-Verlag, kl. 8^o 188 S.

Anton Anwänder, dem wir eine wertvolle Religionsgeschichte („Die Religionen der Menschheit“) verdanken, stellt in dem vorliegenden Büchlein das Christentum in den „Kranz der Religionen“. An Hand der „religiösen Ideen und Ideale“ wird das Christentum als die Erfüllung der Menschheitsreligionen aufgezeigt. Das Büchlein ist mit großer Sachkenntnis und leicht verständlich geschrieben. G. S.

Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831—1891). Von Iwan von Kologriwow. Regensburg 1948. Gregorius-Verlag, 8° 300 S.

Der Bedeutung nach gehört Leontjew zu Dostojewski und Solowjef; doch ist er weit weniger bekannt. Man hat Leontjew den „russischen Nietzsche“ genannt. Das hat er in der ersten Hälfte seines Lebens mit Nietzsche gemeinsam, daß er extremer Individualist ist, daß er den Durchschnittsmenschen haßt. Doch hat Leontjew seinen Individualismus überwunden und ist in dieser Überwindung zum feurigen Verehrer eines asketischen strengen Christentums geworden. Der Verfasser — früher Rittmeister im Leibgard-Husarenregiment des Zaren, jetzt Jesuitenpater und Professor für russische Geistesgeschichte in Rom — ist ein vorzüglicher Kenner der Materie, der uns ein lebendiges und anziehendes Bild der geistigen Gestalt Leontjews zu vermitteln vermag. G. S.

Meisterwerke der Kunst. Filser-Verlag, München-Pasing. Band 3: Eugène Delacroix. Von Günter Böhmmer. 32 Taf., 8° 9 S. Band 4: Hans Holbein der Ältere. Von Peter Strieder. 1947, 8°, 32 Taf. 12 S.

Mit zwei sehr verschiedenartigen Bänden wird die werdienstvolle Reihe der kurzgefaßten Künstlerbiographien fortgesetzt. Der knappe Text vermittelt jeweils das wichtigste an Lebensdaten und Entwicklungsstufen des künstlerischen Werkes, etwa 80 Abbildungen geben eine erste Einführung in den Formenkreis des Meisters. Bei einer in sich geschlossenen Persönlichkeit wie Holbein d. Ä. gelingt dieser rasche Umriß naturgemäß besser als bei dem Franzosen des 19. Jahrhunderts, dessen leidenschaftliche Kraft den schmalen Umfang des Büchleins allerorts sprengt. In Zeiten freilich, die große Monographien nahezu unmöglich machen, sind solche kleinen Reihen sehr wertvoll, vor allem zur Unterrichtung der Jugend und als Gedächtnisstütze für den, der eine verlorene große Bibliothek mühsam zu ersetzen sucht.

Fulda

Dr. E. M. Wagner

Das Kirchenportal zu Großen Linden. Von Albert M. Koeniger, München-Pasing 1947. Filser-Verlag, 8° 83 S.

Die Rätsel des romanischen Pfarrhottens in Remagen. Von Albert M. Koeniger, München-Pasing, 1947. Filser-Verlag, 8° 145 S.

In den beiden vorliegenden Publikationen werden zwei romanische Figurenportale Gegenstand einer sehr genauen Untersuchung und Würdigung. Der Bonner Ordinarius setzt sich zunächst mit den bisherigen Interpretationen auseinander und findet anschließend aus ganz unvoreingenommener Betrachtung und Zusammenordnung der einzelnen rätselhaften Figuren einleuchtende Deutungen: Bei beiden Portalen, die in religionspsychologischer, volkskundlicher und allgemeingeschichtlicher Hinsicht zu den interessantesten ihrer Art in Deutschland gehören, wäre ein einheitliches, gedankliches System zu beobachten, das dem Christen den Heilsweg seines Glaubens vor dem Betreten des geweihten Bezirkes vor Augen stellt. In Remagen ist es der Kreis des Lasters, der zur Gewissensforschung führt, in Großen Linden bei Gießen vor allem das Vorbild eines bedeutsamen Heiligenlebens, die in Stein gehauen den Tiefsinn

der frühromanischen Plastik kennzeichnen. Eine Reihe von Abbildungen ermöglicht die Mitarbeit an Koenigers dargelegten Thesen. Fulda. Dr. E. M. Wagner.

Vision. Deutsche Beiträge zum geistiger Bestand. Eine Zweimonatsschrift. Hg von G. F. Hering u. P. Wiegler. 1. und 2. Heft 1947/48. Südverlag Konstanz, Fol. 220 S.

Diese Zweimonatsschrift unternimmt eine für die Gegenwart überaus zeitgemäße Aufgabe: Das aus der Vergangenheit zu retten, was gültiger Beitrag zum geistigen Bestand ist, die ausgewählten Äußerungen der Gegenwart anzureihen, von denen die Herausgeber annehmen, daß auch sie dauernde Geltung haben. Die beiden ersten bislang erschienenen Hefte enthalten Beiträge, die wert sind, der Vergessenheit entrissen zu werden. G. S.

Der Tod und seine Wirkung. Betrachtungen über das Verhältnis der Medizin zu Physik und Chemie als Beitrag zum Autonomienproblem der Medizin. Ausbau des Gravitationsgesetzes durch das Paralyseprinzip der toten Welt. Von Friedrich Glage. Berlin 1948. R. Schoetz, 8° 102 S.

Der Titel „Der Tod und seine Wirkung“ läßt etwas völlig anderes erwarten, als die Schrift tatsächlich zum Inhalt hat. Es geht hier gar nicht um den „Tod“, sondern es geht um das „Tote“ im Gegensatz zum Lebendigen, ja auch gar nicht einmal im eigentlichen Sinne um das „Tote“, das ja immer ein Gestorbenes ist, sondern um das Unlebendige. Es geht um das Verhältnis der Medizin zu Physik und Chemie, vor allem um die Eigenart und Selbständigkeit der Medizin. Im einzelnen ist in dieser Schrift manches scharf durchdacht, aber ihr verhängnisvoller Mangel ist mangelnde philosophische Klarheit und Unkenntnis des in der Frage schon Geleisteten (vgl. meinen Aufsatz: *Medicina perennis*. Grenzerweiterung der Philosophie, in: *Phil. Jahrbuch* 1946). G. S.

Das Magethos. Von Willi Hellpach. Stuttgart 1948. Hippokrates-Verlag, 8° 96 S.

Der Verfasser liebt fremdwortliche Kunstbildungen und verteidigt sein neuestes Kompositum gegenüber dem Groninger Religionsphilosophen van der Leeuw, der es unschön findet, damit, daß er es als ausgesprochen wohlklingend empfinde und daß noch niemand Magos und Ethos unschön gefunden habe; „also“ könne es auch die Zusammenfügung nicht sein. Ein nicht recht logisch zwingender Schluß, zumal Herr van der Leeuw natürlich nicht den Wohlklang gemeint hat, sondern eine innere Disharmonie. Magethos also nennt Hellpach den Entwicklungsgang des Menschen auf seinem Wege zur „ethischen Domestikation“, wiederum eine Zusammenstellung, die vielleicht Herr van der Leeuw und nicht nur er unschön nennen würde, weil ihre Teile einem verschiedenen genus dicendi angehören, wie Magos und Ethos verschiedenen Seinsrichtungen angehören, wobei Magos (nicht dem Klang, sondern dem Gehalt nach), wenn nicht Betrug gemeint ist, vom Dämonischen bis zum Sakralen reicht, aber mit dem Akzent auf der ersten Bedeutung.

Hellpach geht aus von der Suggestion und dem „Ideorealgesezt“ (wonach jede Vorstellung einen Antrieb zu ihrer Selbstverwirklichung einschließt), er geht über zu sakraler und profaner „Realsuggestion“ und kommt dann zum eigentlichen Thema: Woher stammt die „humanide Moral“?

Es gibt, so antwortet er, 1. ein Urgutes in der Menschennatur, das man nicht überschätzen, aber auch nicht übersehen dürfe. Gegenseitige Hilfe und Zuneigung gehören zu den Hominiden, neben dem Urbösen der Mißgunst, des Neides usw.

Dazu kommt 2. ein „Nutzgutes“: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihr ihnen“, ebenso Kants Imperativ nehmen darauf Bezug;

3. das Herkommensgute, die normative Kraft des Herkömmlichen;

4. die profane Moral wird sakral untermauert.

„Alle jenseitigen Tendenzen haben in stärkstem Maße den Trieb zur Irradiation in sich.“ Sie beanspruchen, der Urgrund für alles Mögliche auch sonst Gültige zu sein. Die Irradiation des Sakralen kommt einem Bedürfnis des Menschengemütes entgegen. Es bildet sich ein „Mageuma“, „das magoide Brimborium“, als technisches Mittel zur Verbindung mit einer höheren Machtwelt. Dieses Mageuma wird zum Magethos. Es gibt drei Verhaltenskategorien, die ethisch gewertet werden können: Das Du-sittliche Sozialethos, das Ich-sittliche Ethos mit einer Umwandlungsverpflichtung, das immer wie ein verhüllter Egozentrismus wirkt, und die Gemeinmoral im Hinblick auf ein Ueberdu. Die früheste Erscheinungsform des Magethos ist das zauberisch bestimmte Gemeinsittliche, dem sich der einzelne unterwirft, nicht weil es ihm als Recht einleuchtet, sondern weil es das Recht seiner Sippe ist. Die Ueberlegenheit des Kollektivums wird gesteigert durch das collectivum numinosum. Ein besonderer Abschnitt ist dem Gebiet Magethos, dem Opfermagethos und dem Weihnachtszauber gewidmet.

Schlußergebnis: Zu den ertümlichen Besitzgütern, der species homo, gehört das Erlebnis überirdischer Mächte und ihre Beschworung durch die Magie, aber auch die Willigkeit, sich Geboten zu unterwerfen und ihnen gemäß Pflichten auf sich zu nehmen; durch die Irradiationstendenz breitet sich die Auffassung des sakralen Ursprungs aller Pflichten aus, die großartigste Zusammenfassung ist die Mündung des Magethos in eine echte Religion, in der sich der Glaube um die Achse sittlicher Forderungen zentriert. Jenseitige Mächte und diesseitige Pflichten sind immer teils hominid, teils ethnogen, -teils rezipiert (menschheitlich, volkseigen oder übertragen).

Die Schrift ist teils anregend, nicht zuletzt durch ihre lebendige Fülle von Beispielen, teils zum Widerspruch reizend, nicht nur, weil sie gelegentlich auf das religiöse Gefühl und auch den Geschmack, sicher ohne daß der Verfasser es will, durch den Ton und auch die Zusammenstellung des Sublimsten mit dem Primitivsten peinlich wirkt, sondern auch vom sozusagen phänomenologischen Standpunkt aus, weil Wesensverschiedenes in der Komplexbildung des Magethos vermenget wird. Was das Ethos betrifft, so wäre die Feststellung wichtig, daß die Genesis nicht über die Geltung entscheidet — das gilt für die Ethik nicht anders wie für die Mathematik — und auch, wenn man der Hellpachschon Hypothese folgt, ist sie doch nur ein völkerpsychologischer Beitrag. Nicht nur das von Hellpach anerkannte „Urgute“, „Triebgute“ ist Voraussetzung für ein Ethos, sondern auch ein Verstehen des Sinnes „Du sollst“ als Wertforderung noch unabhängig von seinem Inhalt. Was aber das Magos betrifft, so würde uns nun interessieren, ob der Verfasser solche ausnahmsweis wirkenden

Mächte in uns und außer uns als real anerkennt; es wäre nicht einfach geistige Neugierde, ob es, um sein Beispiel zu wählen, Telekinese gibt, ganz gleichgültig, daß „nicht sie, sondern die Technik die Menschen das Fliegen gelehrt hat“ —, hätte sie es lieber nicht getan, jedenfalls nicht, ehe das Ethos der Menschen das vertrug! Sind aber nun alle „magischen“ Wirkungen Suggestion? Und wenn und soweit es nicht alle sind, ist die Grenze zwischen „paranormalen“ Phänomenen und Wundern begrifflich dadurch gegeben, daß von letzteren gesprochen wird, wenn wegen des Ausmaßes des als Tatsache anerkannten Geschehens und wegen seines Sinngehaltes Gott als sein Urheber gemeint wird? Für das vom Verfasser oft zitierte Christentum ist wesentlich, daß der Glaube auf der Betroffenheit durch die Vollkommenheit des Schöpfers, seines Lebens und Sterbens und des metaphysischen und ethischen Gehaltes seiner Lehre — so spricht R. Pauli von dem unüberbietbaren Ethos — und auf der Bezugung durch sinnhafte Wunder beruht, so daß hier die Verschmelzung von „Zauber“ und Ethos schiefer erscheint, weil sie Wesentliches verkennt. Dagegen ist richtig die Betonung des Bedürfnisses des Menschen wie einst so heute nach einem sinnlichen Erleben jenseitiger Mächte ebenso wie nach einer Sanktion der sittlichen Forderungen und richtig selbstverständlich das Bedürfnis des Menschen nach symbolisch-sinnlichem Ausdruck, der dann durch Ueberlieferung fixiert wird.

München

Aloys Wenzl

Verstehst Du auch, was Du liest? Von Rudolf Alexander Schröder. Lessingpreis-Rede, gehalten am 3. Mai 1947. Hamburg 1948. Verl. Dr. E. Hauswedell & Co., S. 34 S.

Ausgehend von der bekannten Szene aus dem 8. Kapitel der Apostelgeschichte, wo Philippus den Aethiopianer fragt: „Verstehst Du auch, was Du liest?“ entwickelt der Verfasser einen dreifachen Begriff des Lesens: 1) als ein Lesen im großen Lesebuch der Welt, 2) als ein Auflesen bestimmter Möglichkeiten und Entscheidungen, 3) als ein Verstehen des übermittelten Wortes. In jeder Form des Lesens zeigen sich die Grenzen des Menschseins. Der Mensch muß sich bescheiden, nur ein Bruchstück der Welt zu verstehen. Er muß sich der Tatsache bewußt bleiben, daß er Fehlentscheidungen trifft. Er muß sich im geistigen Verstehen sagen, daß er letzten Endes der Offenbarung bedarf. Wo der einzelne, wo ein ganzes Volk sich dem Lichte der Offenbarung verschließt, steht allemal ein Unglück vor der Tür.

Diese Rede des bekannten Dichters ist voll tiefen Gehalts und atmet den Geist einer eindeutigen Absage an die Irrwege des 19. Jahrhunderts. Abschließend wendet der Verfasser seine Generalfrage auf sein eigenes Schaffen an. Er ist sich eigener Unzulänglichkeit bewußt. Trotzdem glaubt er seiner Frage, was die Ehrfurcht vor dem heiligen Geheimnis Gottes betrifft, getroster gegenüberzustehen, wächst doch in ihm von Tag zu Tag, das immer größere Staunen vor dem Wunder Welt und Mensch und das immer festere Vertrauen zu dem verborgenen Gott, der dies Wunder in väterlichen Händen hält“.

Diese moderne, von der Kulturphilosophie ausgehende praecambula fides verdient einen weiten und besinnlichen Leserkreis. Die Rede ist das Werk eines Großen im Reiche des Geistes.

Bamberg

Prof. Dr. R ü f n e r

Das sittliche Sein und das Sollen. Von Friedrich Kaulbach (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Braunschweig, Herausgeber Prof. Albert Trapp). Braunschweig 1948. Verlag Waisenhaus-Buchdruckerei. 8° 128 S.

Die Schrift Kaulbachs wendet sich an die Studenten der Pädagogik und an die Erzieher. Von der Notwendigkeit tieferer philosophischer Orientierung für alle Bildungsprobleme durchdrungen, erweist sich der Verfasser zugleich als positiv gläubiger Christ evangelischer Prägung. Von diesem Standort aus grenzt er das ethische Problem ab von religiöser Sinngebung. Er behandelt die ethischen Fragen in drei großen Abschnitten, nämlich die aristotelische Ethik des Seins, die Kantische Ethik des Sollens und die ethische Wertlehre der Gegenwart, vor allem die Max Schelers und Nicolai Hartmanns. An den letzteren schließt er sich zumeist eng an. Der Verfasser ist von dem Willen zu einer weiten und umfassenden Darstellung der Probleme beseelt. Daher weist er die Ethik der (Heideggerschen) Exi-

stenzphilosophie mit Recht als zu eng ab. Er sucht jedoch trotz der von Scheler und Hartmann übernommenen Überwindung Kants innerhalb der Sollensethik alle Momente herauszustellen, die eine Rettung des großen Königsberger Denkers bedeuten und eine Brücke zur materiellen Wertethik schlagen könnten. Der Verfasser kennt die große Spannweite der scholastischen Ethik nicht. Er arbeitet mit einem veralteten Naturbegriff. Natur als sinnvolle Struktur im Sinne neuester Bestrebungen (z. B. des Gestaltkreises um Wilh. Troll) ist ihm unbekannt. Die Verengung der religiösen Phänomene hat noch etwas vom Geschmack des 19. Jahrhunderts an sich. — Diese kritischen Ergänzungen sollen jedoch dem Wert der Schrift keinen Abbruch tun. Zwar ist sie aus zweiter Hand gearbeitet und wesentlich nur eine Darstellung der genannten Ethiker. Aber auch dort, wo man den Verfasser beim selbständigen Weiterdenken der Probleme sieht, zeigt sich sein Können (z. B. bei der Schilderung der Tapferkeit und bei der Darstellung der Entfremdung der sittlichen Werte).
Bamberg Prof. Dr. R ü f n e r