

forscht sie aber gründlich und erschöpfend. Die gestellte Aufgabe führt zur Untersuchung zweier Probleme. Sie sind zunächst getrennt zu bewältigen und hängen wiederum unzertrennlich zusammen. Das eine ist ein logisches mit erkenntniskritisch-metaphysischem Einschlag, das andere ein philosophie-geschichtliches. Beide setzen ständig ein Schöpfen aus den Quellen, ein Beherrschen derselben, ein Scheiden des Wesentlichen und Untergeordneten, ein Deuten der Gesamtsinngabe voraus. Der Verf. erweist sich als geschulter gründlicher Denker z. B. in der Definition der *principia per se nota* bei den verschiedenen Philosophen, angefangen von Aristoteles bis auf Aureoli, und in der Abgrenzung der einzelnen Gottesbeweise. Die philosophiegeschichtliche Methode, die das Werden der Ideen in ihren konkreten Trägern, die damit gegebene Dynamik, die Zusammenhänge, Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, den objektiven Geist einer Zeit in bezug auf bestimmte Anschauungen darzustellen hat, kommt in folgenden Abschnitten zum Ausdruck: Inwieweit sind bei Aristoteles grundgelegt: 1. der scholastische Leitsatz »*praedicatum clauditur in subiecto*«, 2. der Leitsatz »*principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus*«, 3. die scholastische Terminologie der Prinzipienlehre? Das 3. der fünf Kap. des Werkes verfolgt »die Grundzüge des scholastischen Begriffes der *propositio per se nota* bis auf Aureoli ausschließlich«. Nacheinander werden Bonaventura und Thomas von Aquin als eine Gruppe, Heinrich von Gent, Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware als zweite Gruppe und zuletzt Duns Scotus als Korrektur untersucht. Noch eine letzte rühmliche Seite der Methode: das Ergebnis sowohl der einzelnen Stücke wie der Gesamtuntersuchung wird kurz und klar zusammengefaßt.

Sachlich wirft die Arbeit verschiedenes Wertvolle bzw. Neue ab. In erster Linie natürlich die Deutung der *propositio per se nota* bei Aureoli: dieser hebt das Moment der Leichtigkeit, der Selbstverständlichkeit, mit der jeder Denkende ihren Sinn erfaßt und ihre Wahrheit bejaht, hervor. Wertvoller als dies dürfte Aureolis Gottesbeweis, bzw. die Inbeziehungsetzung der *propositio per se nota* zu demselben sein, sowie die diskrete Art, mit der der Verf. ihn in die nicht nur in der damaligen Zeit lebendige, sondern zeitlos in der Sache selbst begründete Problematik der beiden Arten von Gottesbeweisen hineinsetzt und als Vermittler zwischen beiden Arten, der von der äußeren und von der inneren Erfahrung ausgehenden, im einzelnen erweist. Auch der Aufweis im allgemeinen und einzelnen, wie Aureolis Erklärung der *propositio per se nota* und sein Gottesbeweis mit seinem von Dreiling erwiesenen Konzeptualismus bzw. Nominalismus zusammenhängt, ist ein wertvoller Beitrag für die Lösung der Aureoli-Frage. Den vergleichenden, die großen Zusammenhänge herausstellenden Ideenhistoriker dürften am meisten die Lichter fesseln, die in dieser Studie teilweise auf die Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Duns Scotus, vor allem aber auf den sog. ontologischen Gottesbeweis Anselms fallen, dem der des Aureoli ebenso verwandt wie fremd ist, der hiernach, aus seinen Tiefen Gründen gesehen, doch viel verwickelter und geistvoller ist, als die üblichen von Geschlecht zu Geschlecht weitergeführten Etiketten auch nur von ferne ahnen lassen.

† B. Jansen S. J.

*Guardini, R., Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins.* Eine Interpretation der zweiten, achten und neunten Duineser Elegie (Schriften für geistige Überlieferung 4). 8° (150 S.) Berlin 1941, Kupper. M 3.80.

Schon manches Beispiel seiner meisterhaften Interpretationskunst hat uns G. geboten. Hier bewährt sie sich in besonders glänzender Weise an Rilkes Duineser Elegien, die »wohl zu den schwierigsten Texten der deutschen Literatur« (21) gehören. Weil die darin enthaltene Deutung des Daseins für die geistige Haltung der Gegenwart beispielhaft ist, verlangt dieses Buch eine eingehendere Würdigung.

Die Einleitung führt in die geistige Welt dieser Dichtungen ein. Es handelt sich um Gedankendichtungen, und zwar um solche, die »eine Türe zu Vorgängen in der Tiefe des aus der Geschichte heraufdrängenden Ungewordenen und Ungestalteten« (9) öffnen. In ihnen entfaltet sich jene Sicht des Daseins, die in der verselbständigten Endlichkeit der Welt gerade ihr Wesentliches erlebt, die Gott zu einer geheimnishaften Intensität des Diesseits macht, die alle christlichen Gehalte zu Charakteren des Welthaft-Endlichen umbildet. Daß wir es mit »Elegien« zu tun haben, ist durchaus wesentlich. Der Elegie ist es eigen, Ausdruck zu sein »einer Haltung, welche das Vergehen aller Dinge erfährt und zugleich zu bewältigen sucht« (19). Rilkes besondere Form der Elegie entdeckt im innersten Raum der Vergänglichkeit selbst ein Geheimnis der Verwandlung, etwas Über-Endliches, aber »als eine Qualität der Endlichkeit selbst« (21). Eine Auslegung der Elegien ist nicht von vornherein abzuweisen, weil »jede echte Dichtung die Frage des Verstandes, was sie meine und wie sie es sage, nicht nur aushält, sondern verlangt« (129), freilich unter Wahrung des dem Kunstwerk eigenen Alogischen und Translogischen. Bei diesen Elegien ist eine Erklärung besonders dringlich und schwer, weil sie aus einem Inhalt zu verstehen sind, »der zum Teil erst in ihnen zur Gegebenheit gelangt« (22), »weil die Gedanken tief, die Bilder oft entlegen und eigentümlich gebraucht, die zu Grunde liegenden Erfahrungen und Empfindungen aber nicht nur ungewöhnlich und subtil sind, sondern manchmal hart am Rande des Möglichen stehen« (129 f.). Die vorliegende Auslegung umfaßt nur drei Elegien und bleibt darum notwendig Bruchstück. Doch bildet sie zugleich ein Ganzes, da sie in drei entscheidenden Dimensionen irgendwie das Ganze von Rilkes Daseinsdeutung sichtbar werden läßt.

Die zweite Elegie enthüllt in grandiosen Bildern den Engel und angesichts seiner den Menschen. Die Engel, im Grunde neuerstandene Götter, strömen zwar ihre Schönheit aus, verlieren sie aber nicht, sondern holen sie wieder in sich zurück; dadurch besitzen sie ihre übermenschliche Unzerstörbarkeit in mächtigster Bewegung. Des Menschen Lebensbewegung hingegen ist das Ausströmen ohne Rückkehr: die Vergänglichkeit. Was von uns hinausgeht, verschwindet; es wird nicht aufbewahrt bei den Engeln, die der menschlichen Not gleichgültig gegenüberstehen; und auch nicht von der übrigen Schöpfung, weil wir von allem verschwiegen werden, »halb als Schande vielleicht und halb als unsägliche Hoffnung«. Zwar wird für das Gefühl der Liebenden der eine im andern bewahrt und gemehrt, weshalb sie das Vergehen überwunden und das Bleibende erreicht zu haben scheinen; aber wenn die erste fraglose Sicherheit vorüber ist, sinken auch sie wieder in die Vergängnis zurück. Der Mensch steht daher wesenhaft im Ungewissen; er findet sich selbst nur, wenn er sich mit seinem Streifen Lands scheidet, worin die Griechen Meister waren.

Die achte Elegie stellt dem Menschen das Tier gegenüber nach dem beiderseits verschiedenen Verhältnis zu dem, was »das Offene« heißt. Das Tier blickt von allen Sonderwesen, auch von sich selbst, weg oder durch alles hindurch hinein ins Offene und lebt deshalb im Ganzen, vollzieht das Kreatursein schlechthin. Gewiß sind seine Freiheit und Sicherheit nicht vollendet; aus der Preisgegebenheit

und Ungeborgenheit seines äußeren Daseins sehnt es sich in den Mutterschoß zurück, wo es noch unmittelbarer, abstandsloser dem Daseinsganzen eingefügt war. Trotzdem ist das Tier dem Menschen überlegen, der überhaupt nicht ins Offene gelangt, der nie den reinen Raum vor sich hat, sondern immer auf Sondergegenstände, auf sich selbst und die Dinge gerichtet ist. Das Kind bringt eine lebendige Beziehung zum Offenen mit, bis sie vom Erwachsenen zerstört wird; der Sterbende starrt ins Offene hinaus, aber das ist das Ende; dem Liebenden wird hinter dem anderen das Offene aufgetan, bis dieser davortritt und die Bewegung, die schon hinausgehen wollte, auf sich zieht. Darin liegt eine Umkehrung der allgemein kreatürlichen Bewegung, die nicht natürlich, sondern wie ein dunkles Verhängnis ist. So bleibt der Mensch von dem Verwobensein ins Daseinsganze ausgeschlossen, ihm »immer gegenüber«; er hat in der Welt keine Heimat und lebt deshalb ständig in der Haltung des Abschieds.

Die neunte Elegie stößt zu der Frage vor, die in allem Bisherigen bereits anwesend war: warum muß es überhaupt den Menschen geben, dieses merkwürdige Wesen zwischen Engel und Tier? Die Antwort lautet kurz: weil ein unendlich wichtiger Auftrag auf uns liegt, den nur wir erfüllen können. Als Wesen, die »immer gegenüber« stehen, sind wir nicht (wie Tier und Pflanze) bloß Welle im Fluten des Lebens, sondern »einmal und nicht wieder«, einmalig, unwiederbringlich und so »die Schwindendsten«. Damit aber ist der Mensch in sich selbst verdichtet, wodurch etwas völlig Einzigartiges in ihm aufbricht: die Innigkeit und Verwandlungsmacht des Herzens. Sie richtet sich nicht auf das Ungeheure, Un-sägliche, da dieses im Raum der Engel schon in seiner Fülle da ist und deshalb den Menschen nicht braucht. Sie hat es vielmehr mit dem alltäglichen, schlichten Ding und Geschehnis zu tun, das von ihr allein seine Rettung vor der Technik erwartet. Es empfängt aus der Kraft des Herzens einen Sinn und eine Dichte des Seins, die es aus sich nie erreichen könnte, kraft deren es erst wirklich da ist. So entsteht eine neue Weltgestalt, wo die Mannigfaltigkeit in die einfältige Einheit eingeht, und das Sichtbare in die Seinsform des Unsichtbaren (des Innen des Herzens) übertritt. Für den Menschen selbst erschließt sich in der Innigkeit nun doch das Offene; auf seine Weise ist der Heimatlose nun geborgen, und der Vergängliche zur Ewigkeit gelangt.

Zweifelloso ist es G. gelungen, die Texte in ihrem Eigenen zum Sprechen zu bringen. Mit genialer Einfühlung dringt er wirklich bis zu den Wurzeln durch, aus denen die Dichtung hervorwächst. Deshalb hat seine Deutung das Zeugnis der Selbstverständlichkeit für sich; die Einzelheiten fügen sich ungezwungen ein, und die Bilder erhellen sich von innen heraus. So bahnt G.s Auslegung einen echten Zugang zu Rilkes viel verschlungenem Werk; bei aller Wahrung des Unausprechlichen schenkt sie uns eine Fülle lichtvollster Klarheit, die durch eine ungemein treffsichere, plastische und durchsichtige Darstellungsart noch vollends zur Wirkung kommt.

Was die sachliche Wertung dieser Deutung des Daseins angeht, so sind zunächst die Verbindungslinien zum christlichen Menschen- und Weltbild, die G. zieht, zu beachten. Rilkes Anschauungen »sind der Versuch, christliche Daseinselemente ins rein Welthafte herüberzuziehen und offenbaren erst ihren Sinn, wenn man diese nennt« (66). Auf den ersten Blick scheint es ein Gewinn zu sein, daß alles ins Menschlich-Welthafte gewendet ist; denn die Welt hat eine Dimension hinzugewonnen, »die sie in der Antike nicht besitzt, die der Innigkeit« (126). Aber mag auch eine Zeit lang das Licht noch schimmern, ist »die Verbindung zu den Ausgängen wirklich zer-

schnitten, dann verschwindet auch das Ausgegangene« (126). Mehr im einzelnen zeigt G. die Zusammenhänge mit dem Christlichen z. B. am Gottesbild (Gott verschwindet als benennbare Gegenständlichkeit und bleibt nur als ein letztes »Wie« des Endlichen selbst), am Offenen (darin lebt das Umgriffensein der Kreatur vom Walte-Raum Gottes), an der Erlösung der Dinge durch die Innigkeit (hier schwingt das Harren der Schöpfung aus dem Römerbrief nach) oder auch am Engel.

Fügen wir noch einige Hinweise mehr anthropologischer Art hinzu. Tatsächlich steht der Mensch zwischen Engel und Tier. Von dem Engel als dem vollendet in sich Kreisenden hebt er sich dadurch ab, daß er dem Werden und folglich der Vergängnis, letztlich dem Tod unterworfen ist. Damit ist er nicht einfachhin im »Offenen« zu Hause wie der Engel, sondern als sichtbares Wesen in die Welt der sichtbaren Dinge hineingestellt. Hier auf Erden lebt neben dem Menschen das Tier; bloß Welle im Strömen des Lebens kann es weder sich selbst noch die Dinge in ihrer Einzelheit verdichten und festhalten, weshalb ihm auch nicht der Weg durch einzelnes verstellt wird und sein Blick durch alles hindurch ins »Offene« geht. In dieser unmittelbaren, unreflektierten Weise erschließt sich dem Menschen das »Offene« nicht; kraft seines geistigen Seins ist er eine Person, die sich in ihrem Eigenbestand besitzt und darum allem anderen gegenübersteht oder auch sich alles andere in seiner Einzelheit gegenüberstellt. Infolgedessen ist ihm zunächst der Zugang zum »Offenen« durch das einzelne versperrt, aber auch nur zunächst. Denn echte Begegnung mit den Dingen wird zu einer durch sie vermittelten und so reflektierten Erschließung des »Offenen« in der Innigkeit des Herzens, wodurch der Mensch und die Dinge in die schöpferische Tiefe mitgenommen (das Tier konnte die Dinge nicht mitnehmen) und in ihr verwandelt werden. Hierin liegt der eigene unvertretbare Auftrag des Menschen im Universum, den weder der Engel noch das Tier erfüllen können; durch ihn und durch ihn allein ist der Mensch in seiner Eigenart gerechtfertigt; in ihm zeigt sich die Größe, aber auch die Ungeborgenheit des Menschen, dem ebenso die den Stürmen überlegene Geborgenheit des Engels wie die den Stürmen unterlegene Geborgenheit des Tieres versagt bleibt. Bis zu dieser Stelle kann die christliche Anthropologie im wesentlichen den Spuren Rilkes folgen. Die Wege scheiden sich bei der Auslegung des »Offenen«, wodurch allerdings auch alles Vorausliegende seine letzte Prägung erhält. Tatsächlich tritt das Offene zunächst als bloße Richtung und irgendwie auch als eine Qualität des Endlichen selbst auf. Ähnlich wie Jaspers in seinem »Umgreifenden« und seiner »Transzendenz« nimmt Rilke diese Durchgangsphase als das Ganze und Letzte; so kommt er zum Mysterium seiner neuen Religion, zur zärtlich inbrünstigen Hingabe an die Erde: »Erde, du liebe, ich will«. Schließlich aber wird das unerfüllte »Offene« in sich zusammensinken, wenn es nicht von dem offen gehalten wird, der einzig den reinen Raum eröffnet, von Gott. Trotz seiner immer leidenschaftlicheren Frömmigkeit der Erde wird Rilkes Sendung am Ende doch darin liegen, den Zugang zu Gott wieder in neuer Echtheit zu bahnen.

J. B. Lotz S. J.

Jung, C. G., *Psychologie und Religion*. 8° (180 S.) Zürich-Leipzig 1940, Rascher. M 4.50.

Der allgemein gehaltene Titel »Psychologie und Religion« läßt manchen Leser in dem Buch eine Behandlung der wichtigsten religiösen Fragen unter psychologischen Gesichtspunkten vermuten. In