

gegeneinander stehen, sondern müssen beide voneinander zu lernen bereit sein. Sie können voneinander lernen und dies nicht bloß in peripheren Fragen, sondern in erster Linie an ihrer erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlage.

2. N. Hartmanns Versuch, der Ontologie neue Wege zu erschließen, ist bekannt und in dieser Zeitschrift oft gewürdigt worden: vgl. bes. 20.-24. (1949) 98; ebd. weitere Hinweise. Wir wollen früher Gesagtes nicht wiederholen, müssen aber feststellen, daß H.s Meinung, „die alte, von Aristoteles bis zum Ausklang der Scholastik herrschende Ontologie“ sei überwunden, nicht auf einer inneren Erkenntnis irgendeiner der großen scholastischen Richtungen, weder des Thomismus noch des Skotismus noch des Suarezianismus, beruht. Als Merkmal der Realität betrachtet H. Zeit und Individualität. Bewegtheit und Werden kennzeichnen die allgemeine Seinsart des Realen. Daß die Individualität ein inneres, das Seiende selbst konstituierendes, ihm also seinslogisch vorgeordnetes Prinzip ist, bleibt unberücksichtigt. Ebenso, daß Räumlichkeit und Zeitlichkeit von der selbst innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis aufgebauten Substanz der Dinge logisch notwendigerweise begründete, ihrem Prinzip darum entsprechende gemischte Seinsvollkommenheiten sind. Bewegtheit und Werden kennzeichnen gewiß das raum-zeitliche Seiende, sind aber nicht sein Wesen, sondern weisen auf das Seiende und seine statisch-dynamische Grundgestalt, näherhin auf die innere Potenz-Akt-Seinsstufung des *ens contingens* zurück. Das Seiende aber in seinem Wesen, seinen inneren Gründen und Beziehungen sowie in seinen darin gegründeten wesensnotwendigen einheitlich-sinnvoll-final geordneten Vollkommenheiten herauszustellen, ist das erste Anliegen der Ontologie.

3. O. F. Bollnow erstrebt eine systematische Klärung der philosophischen Grundbegriffe in der deutschen Existenzphilosophie, vor allem bei Heidegger und Jaspers. In einer Zeit, wo die bis dahin als selbstverständlich hingegenommenen Wertordnungen fragwürdig geworden waren, sollte in der eigenen Existenz ein letzter, von allem äußeren Geschehen unberührbarer Halt gefunden werden. Philosophische Ergründung, zeitgeschichtliche und zeitkritische Betrachtung verbinden sich in den innerlich recht verschiedenen Versuchen, die als Existenzphilosophie bezeichnet werden. B. sieht wesentliche Grenzen der Existenzphilosophie, er erkennt die Notwendigkeit einer tieferen Grundlegung. Dem stimmen wir zu. Worin aber besteht diese tiefere Ergründung, der (namentlich von Heidegger so entschieden geforderte) Rückgang vom Seienden, Unmittelbaren und Gegebenen (zum „Sein“, Heidegger) zu den inneren Gründen des Seienden, Unmittelbaren und Gegebenen, die selbst nicht mehr Seiende sind, und doch weder ein Nichts noch ein Mittleres zwischen dem Seienden und Nichts, die im Unmittelbaren und Gegebenen verhüllt und offenbar sind, ja verhüllt und offenbar sein müssen? Von verschiedener Seite, je eignen Voraussetzungen und verschiedenem Erkenntnisbegriff aus gehen heute ernste Arbeiten auf dieses Ziel zu. Von einer Einhelligkeit im Vorgehen, in der Bestimmung des Gesuchten, in der Bestimmung des Weges und Zieles des Suchens sind wir noch weit entfernt, und zwar auch bei den Vertretern der scholastischen Philosophie.

C. Nink S. J.

Rehm, W., *Kierkegaard und der Verführer*. 8° (620 S.) München 1949, Rinn.

Der Verf. legt in diesem Buch die Frucht seiner zehnjährigen Auseinandersetzung mit Kierkegaard vor. Bereits in seinen Studien zur Literatur- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts („*Experimentum Medietatis*“, München 1947, Rinn) hat R. den geistigen Raum eröffnet, in dem er auf Kierkegaard stößt. Seine Begegnung mit dem großen dänischen Theologen hat sich dort im Schatten von deutscher Romantik, von Jacobsen, dem dänischen Romanschriftsteller und Lyriker des ausgehenden 19. Jahrhunderts, und von Rilke vollzogen. In diesem Dreieck gewinnt Kierkegaard eine Beleuchtung, die sein inneres Wesen, aus dem er gelebt, gelitten und geschrieben hat, als „Verführer-Rolle“ herausstellen soll. Diese Verführer-Rolle hat sich in einem ersten Entwurf, der schon in R.s „*Experimentum Medietatis*“ aufleuchtet, von

der deutschen Romantik her ergeben: Das „Tagebuch des Verführers“ sieht in Kierkegaards „Entweder-Oder“ seine Motive in der Romantik vorgezeichnet. Die Romantik ist der Verführung des „aufgeschwollenen Ich“, das sich Gottes als der Lebensmitte bemächtigt, in ihrem „poetischen Nihilismus“ erlegen. Die Verführer-Rolle hat sich weiter von Jacobsen her ergeben, der nach R. die „dichterische Verkörperung“ Kierkegaards ist („Experimentum Medietatis“ 169 u. a.) und der Verführung seiner ästhetischen, egoistischen Schwermut erliegt (ebd. 239 u. a.). Sie hat sich schließlich von Rilke her ergeben, indem das „produktive Versuchen an Gott“ im Grundmotiv des „Experimentum Medietatis“ von Beginn an mitschwingt. „Produktives Versuchen an Gott“ bedeutet für Rilke die dichterische Schöpfung einer Gottesidee, die ihm zur Vollentfaltung seines Genies unentbehrlich ist; denn Gott ist für Rilke keine Gegebenheit, das Genie muß ihn erst erdichten, weil es ohne Gottes Eigenschaften nicht wachsen kann (vgl. ebd. 11 und 240 die Worte Rilkes in den Briefen aus Muzot: „Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren, abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung, an Liebe und Tod“). Aber dieses „Abnehmen“ und „Zurückfallen“ wirkt sich gerade an der verführerischen Dichterexistenz aus, die dem Verf. zufolge Kierkegaards Wesen bestimmt. Die Dichterexistenz hat mit ihrem produktiven Versuchen an Gott „eine Richtung aufs Religiöse, die mit der Verzweiflung der Resignation etwas gemein hat, nur daß die Gottesvorstellung dabei ist“ (ebd. 49). Und wie Rilke für R. die Not des „Experiments“ des modernen Menschen, der sich mit Gott entzweit hat und ihn wie Jacobsens „Frau Marie Grubbe“ und „Niels Lyhne“ nicht wieder zu finden vermag, mit dem „stillen, schweren, geduldigen Weg hin zu Gott, der Arbeit an ihm und dem Willen, sich produktiv an ihm zu versuchen“ und mit der „eigentümlich dunklen Himmelfahrt in eine vernachlässigte Stelle des Himmels“ (268) erlöst, so begleitet Rilke den Verf. auch in seiner Kierkegaard-Interpretation „Kierkegaard und der Verführer“ (200, 557 u. a.).

Hier wird Kierkegaard im Lichte Rilkes zu einem religiösen Dichter (379, 502 ff., 522 u. a.), zu einem religiösen Verführer (520 u. a.), ja zu einem „religiösen Nihilisten“ (500). Dieses Ergebnis R.s wird noch verständlicher, wenn er die Geistesverwandtschaft Kierkegaard-Gide, die Rilke feststellen wollte, ebenfalls anführt (572). In der Nachbarschaft von A. Gide, diesem dichterisch gemilderten Vorläufer Sartres, muß das Kierkegaardbild freilich an seinem christlich-evangelischen Kern verlieren und Züge annehmen, die es R. dann erlauben, Kierkegaard neben die „großen Verführer“ Rousseau, Wagner, Nietzsche und George zu stellen (517). So bewegt sich die breite, bis ins literarhistorische Detail gehende und mit reichem Quellenmaterial versehene Untersuchung zwischen dem Erbe der „unüberwindlichen“ Romantik (347 f.) und dem Ausmünden in den Esoterismus jüngster Literaturreligionsstiftung: George und Rilke!

Von seitenlangen Rhapsodien abgesehen, bietet auch dieses sehr gründlich abgefaßte Werk R.s eine Fülle von Anregungen, die für die kommende Kierkegaard-Forschung von hohem Wert sein können. Hierhin gehört besonders die ausführliche Analyse des Romantischen. Auch was R. über die Ironie und das „Interessante“, das „Dämonische“, das „Geniale“ und das „Spiel“ in ihrem Bezug zum „poetischen Nihilismus“ sagt, ist im Rahmen philosophischer Anthropologie als illustrierende Ausfaltung der „ästhetischen“ Stufe der Kierkegaardschen Studienlehre von Bedeutung. Denn das Stadium des Genußmenschen ist der Entfaltungsraum des „Johannes“, des pseudonymen Verfassers des „Tagebuchs des Verführers“, dem R. bis in die letzten Seelenwinkel, zuweilen mit Tiefbohrern Freudenschen Stils, nachtastet. Im romantischen Narzismus, dem berauschten Verliebtsein in das eigene Ich und der reflektierten Selbstliebe (165), sieht R. die Wurzel romantischen Lebens; in Johannes, dem Verführer, findet er seine höchste Aufgipfelung. Narzismus bestimmt auch die „Dichterexistenz“, die für Kierkegaard ebenfalls noch im Raum des ersten Stadiums beheimatet ist. Kierkegaards schriftstellerisches

Talent hat dann in der Darstellung dieses welt- und ichverhafteten ästhetischen Menschen ein reiches Betätigungsfeld gefunden.

Abwegig hingegen erscheint es, die Deskription des menschlichen Verhaltens im „ästhetischen“ Stadium zur tragenden Schicht und zur Herzmitte Kierkegaards zu deuten, wie es R. versucht. Denn gegen das im ästhetischen Stadium verwurzelte Menschenbild richtet sich Kierkegaards Polemik vom „Entweder-Oder“ bis zu den Flugblättern des „Augenblicks“ und bis zur Auseinandersetzung mit Grundtvig, Mynster und Martensen. Kierkegaard weiß sich allein im Evangelium und der radikalen Kreuzesnachfolge beheimatet. Für ihn ist der Mensch sich erst in der Nachfolge Christi als echter Mensch geschenkt. Die Tagebücher und Predigten sind dafür nicht der einzige Beweis. Eine existenzialtheologische Durchlichtung des gesamten von Kierkegaard hinterlassenen Werkes fehlt uns heute noch — Einzeluntersuchungen haben aber erwiesen, daß sich das schwer zu fassende kierkegaardsche Schrifttum erst von dem Kern evangelischer Nachfolge her klärt und rundet; so E. Petersen, J. B. Lotz, H. U. von Balthasar u. a.

Auch abgesehen davon bietet die Interpretation des „Verführer-Motivs“ bei Kierkegaard noch Schwierigkeiten. Gewiß klingt das „Verführen“ in den Schriften Kierkegaards immer wieder an, auch ohne Bezug auf das „Tagebuch des Verführers“, und zwar mit Begriffen wie „indirekte Mitteilung“, „Mitteilung in der Form des Gegensatzes“ und „Betrug“, Begriffen, deren sich auch Johannes, der Verführer, bediente. Scheinbar liegt also eine Übertragung des „ästhetischen“ Verführertums in das ethisch-religiöse Gebiet vor. Denn indirektes Verfahren und Betrug gehören zum Werkzeug eines Verführers. Jedoch kommt der „indirekten Mitteilung“ und den ihr verwandten Begriffen in den ethisch-religiösen Stadien ein neuer Inhalt zu. Dieser neue Inhalt lichtet sich aber erst von Kierkegaards theologischem Freiheitsbegriff her, von dem er unter anderem in den Tagbüchern einmal sagt: „Daß Gott freie Wesen sich gegenüber schaffen konnte, ist das Kreuz, das die Philosophie nicht tragen konnte, sondern an dem sie hängen blieb“ (Tagebücher, ed. Haecker, Leipzig 1941, 93). Für Kierkegaard liegt im Leben der einzelnen Person ein qualitativer Sprung zwischen dem ästhetischen und ethisch-religiösem Stadium, wie es im 2. Teil von „Entweder-Oder“ sowie im 2. und 3. Teil der „Stadien“ eingehend dargelegt ist. Dieser Sprung geschieht auf Grund der Freiheit von Wahl und Entscheidung; mit der Neusetzung der Person in der Freiheit vollzieht sich zugleich eine Umwandlung der menschlichen Verhaltensweisen, zu denen auch die im ästhetischen Stadium erörterte „indirekte Mitteilung“ gehört. War diese bisher ausgeklügelter Kunstgriff und trügerischer Umweg im Spiel des romantischen Verführers zur Befriedigung narzistischer Genusses, so ist sie jetzt im ethisch-religiösen Raum Ausdruck der sokratischen Methode (ethisches Stadium) und Form der Begegnung christlicher Personen (religiöses Stadium).

„Indirekte Mitteilung“ ist Ausdruck der sokratischen Methode, indem Sokrates seine Schüler den Weg zur Wahrheit in unantastbarer Freiheit suchen läßt und selbst nur die Hilfestellung einer Lehre gibt, die sich in dialektische Ausdrucksformen kleidet. Kierkegaard bezeichnet sie als indirekte Mitteilung oder Mitteilung in der Form des Gegensatzes. So sagt Quidam in den „Stadien“ über die Lehrweise des Sokrates: „Der wahre Ernst ist auf eine jede Gefahr aufmerksam, auch auf diese, daß einer bona fide ein gedankenloser Jünger würde, was am besten dadurch vermieden wird, daß der Gegensatz als Form der Darstellung (indirekte Mitteilung) benutzt wird. In meinen Gedanken ist mit Ausnahme von solchen beauftragten Individualitäten wie die Apostel, deren dialektische Stellung ich nicht fassen kann, keiner ernster gewesen als der, welcher in der Form des Scherzes seine Gedanken kleidete (Sokrates), und keiner, der so sympathetisch seine Mitmenschen geliebt hat und keiner, der so tief die Gottheit bewundert hat“ (nach der dänischen Ausgabe, Kopenhagen 1845, 266). Im religiösen Stadium besagt indirekte Mitteilung als Ausdrucksform der Begegnung von christlichen Personen, den Mitmenschen in seiner Freiheit Gott gegenüber zu belassen, damit der Mensch

für sich selbst die Wahrheit in Gott findet. Denn Gott allein vermag einer Person wesentlich zu helfen, während der Mitmensch nur Anlaß sein kann (vgl. den Assessor im „Entweder-Oder“).

Im grellen Licht seiner zugespitzten Dialektik setzt Kierkegaard an Stelle der indirekten Mitteilung oder der Mitteilung in Form des Gegensatzes zuweilen das Wort „Betrug“. So sagt Quidam in den „Stadien“, nachdem er seine Gedanken über den christlichen Prediger ausgeführt hat: „. . . Die höchste Wahrheit über mein Verhältnis zu ihm (dem Zuhörer und dem Mitmenschen) ist diese: ich kann ihm in nichts wesentlich helfen . . . und die adäquatere Form für diese Wahrheit ist, daß ich ihn betrüge. Denn sonst wäre es ja möglich, daß er sich irrte und . . . betrogen würde, dadurch nämlich, daß er glaubte, sie von mir gelernt zu haben“ (nach der dänischen Ausgabe a. a. O. 265). Wie Kierkegaard hier den Betrug als Form der indirekten Mitteilung von dem moralisch zu verwerfenden Betrug unterscheidet, geht daraus hervor, daß in diesem Zitat der „Betrug“ im ersten Sinn („daß ich ihn betrüge“) als Mittel erscheint, den Betrug im moralisch verwerflichen Sinn („daß er sich irrte . . . und betrogen würde“) zu vermeiden. Nur der Apostel ist nicht auf die Mitteilung in der Form des Gegensatzes, auf die indirekte Mitteilung, angewiesen. Der Apostel allein nimmt bei Kierkegaard hier eine Sonderstellung ein, er allein kann sich auf Grund der Autorität Christi „direkt“ mitteilen, ohne dabei die Freiheit der anderen Person anzutasten, er ist deshalb auch „dialektisch unverstehbar“.

So steht für Kierkegaard jede Person in Einsamkeit vor Gott, und es wäre ein Verbrechen, wenn ein Mensch in diese Einsamkeit eindringen würde, um die Entscheidung eines anderen Gott gegenüber unmittelbar zu beeinflussen. Darin sieht Kierkegaard eine Verletzung der Freiheit des anderen. Wesentlich können wir also niemals einem anderen helfen, wohl aber bleibt immer noch als einzige helfende Kommunikation vom einen zum anderen die indirekte Mitteilung, die Mitteilung in der Form des Gegensatzes. Mit ihren neuen Sinngehalten als sokratischer Methode und Form christlicher Personenbegegnung stehen wir aber im zentralen Forum Kierkegaardschen Geistes, wo sich Wahrheit mit Freiheit, wo sich einsame Individualität mit gebendempfangender Zweiheit der Mitteilung versöhnen. Erst hier gewinnen sokratische Methode und christliche Personenbegegnung, so wie Kierkegaard sie versteht, ihren vollen Sinn. Und es hieße den innersten Geist Kierkegaards verfälschen oder wenigstens nicht ernst nehmen, wollte man sie psychologisch, wie es R. tut, als eine selbsttrügerisch ins Religiöse sublimierte Form des narzistisch-romantischen Verführertums interpretieren (434, 439, 441 ff., 450, 467 u. a.), wodurch Kierkegaard als „Priester seiner selbst“ erscheint (516), Kierkegaard, der doch immer Sokrates als sein erstes Vorbild nahm, Sokrates, der es „für das Furchtbarste ansah, im Irrtum zu sein“ (Frater Taciturnus). Ein „Priester seiner selbst“ aber würde den schlimmsten aller Irrtümer bedeuten.

Der Hauptwert des in seinen Problemstellungen sehr anregenden Buches liegt also darin, daß es nach Antworten verlangt, welche die Grundsicht Kierkegaards in tieferer und vollerer Weise freilegen können.

H. Jaeger S. J.

Schultz-Henke, H., *Lehrbuch der Traumanalyse*. gr. 8° (XII u. 284 S.) Stuttgart 1949, Thieme. DM 24.—

Die fundamentale These des Werkes lautet: den Traum kann man nur dann verstehen, wenn man ihn in den allgemeinen Beziehungen des gesamten psychischen Geschehens und Erlebens eingebettet sieht. Andererseits führt aber auch die Aufhellung des Traumgeschehens zu einer tieferen Einsicht in die Gesamtstruktur der menschlichen Persönlichkeit. Von dieser Voraussetzung ausgehend entwirft der Verf. im 1. Teil des Werkes eine *psychologische Anthropologie*, in welcher die Antriebe als Zentrum menschlichen Erlebens gesehen werden. In klarer begrifflicher Analyse werden die allgemeinsten Gesetze menschlicher Bedürfnisse (Antriebe) gewonnen, die wesentlich zur