

sagen, so wie sich z. B. aus der Definition des Dreiecks gewisse Lehrsätze ergeben, so gebe es ein reales Geschehen, durch das die Eigentümlichkeiten des Dreiecks aus seinem Wesen hervorgehen. Wenn aber das reale „Sich-Ergeben“ kein Geschehen ist und doch eine reale Beziehung sein soll, was ist es dann?

Wenn der Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung in so weitem Maße gilt, wie ihn der Verf. annimmt, dann ergibt sich allerdings logisch seine weitere These, daß jedes Seiende ohne Ausnahme eine *Vieleinheit* ist. Aber ist diese Auffassung haltbar? Wenn es wahr ist, was Thomas mit Berufung auf Platon sagt: *Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem* (S. th. 1 q. 44 a. 1), dann hat die Einheit nicht nur, wie auch N. annimmt (214), teleologisch den Vorrang vor der Vielheit, sondern sie ist auch dem Sein und der Natur nach vor der Vielheit, so daß die erste Einheit nicht mehr Vieleinheit im Sinne N.s sein kann. Wenn aber die Mehrheit der inneren Seinsgründe des endlichen Seienden letztlich auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden muß, so kann dieses nur das *Sein* selber sein, das als subsistierendes Sein in seiner unendlichen Fülle in höherer Weise voraus-enhält, was immer sich im Endlichen in der Vielheit der inneren Seinsgründe entfaltet. Kommt dieser Vorrang des Seins bei N. genügend zur Geltung?

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine Beantwortung all dieser Fragen zu versuchen. Jedenfalls ist es ein Beweis des tiefen philosophischen Ernstes des Buches, daß es dazu zwingt, uralte metaphysische Fragen wieder von Grund aus neu zu stellen.

Jos. de Vries S. J.

Kuhn, H., *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie*. gr. 8° (173 S.) Tübingen 1950. Mohr. DM. 4.80.

Um die Art, wie dieses sehr ernst zu nehmende Buch die *Existenzphilosophie* behandelt, zu verstehen, muß man von vornherein wissen, daß der Verf. damit „eine Philosophie von der Art der Philosophie Sartres“ (6) meint; deshalb werden auch bei deren anderen Vertretern eher jene Denkmotive akzentuiert, die dasselbe oder wenigstens ein verwandtes Gepräge aufweisen. Die so geschauten Existenzphilosophie wird einerseits als „ein Krankheitsmerkmal der Kultur“ gesehen; andererseits aber ist es ihr Verdienst, „eine zeitlose Wahrheit über den Menschen neu entdeckt zu haben“ (11). Dabei handelt es sich um das „Gesetz der Krise“ (11), das lautet: „Durch eine Krise müssen wir zur Reife gebracht werden“ (7). Hierin liegt eine gewisse „Wahlverwandtschaft“ (29) der Existenzphilosophie mit dem Christentum, die jedoch über den tiefgreifenden Unterschied nicht hinwegtäuschen darf; denn im Grunde ist die Krise, wie die Existenzphilosophen sie entwickeln, nur „eine Karikatur der christlichen Krise“ (14). Bei ihnen wird eben die Krise durch die Krankheit der Zeit verdorben, die darin besteht, daß „das Nichts sich ausdehnt“, dessen „legitimen Herrschaftsanspruch“ (11) sie verkünden. Daher „wird die Krise als eine Begegnung mit dem Nichts verstanden, d. h. mit der Negation von Sinn und Wirklichkeit“ (7); wie aber die Zerstörung von allem zum positiven Aufbau führen kann, ist kaum zu begreifen. Folglich scheint der Schluß berechtigt zu sein: „Der Existentialismus, der sich als eine Philosophie der Krisis versteht, vernichtet die Krisis“ (173).

Verdeutlichen wir diese Gesamtschau durch die wichtigsten *Einzelzüge*. Zunächst ist ein nihilistisches Grundgepräge nicht zu verkennen (25, 39). Das zeigt sich bezüglich des Menschen darin, daß „die Idee einer sich der eigenen Vervollkommnung zubewegenden Natur“ (22) ausfällt; da es also ein inneres Wesengesetz nicht gibt, besagt die Existenz dasselbe wie absolute Freiheit, deren Entscheidung „jenseits rationaler Begründung und Rechtfertigung liegt“ (23 f.). Das Nihilistische zeigt sich dann in der Entfremdung gegenüber der Welt, die „ohne Zeichen“ (40) oder ohne Sinn und Ziel ist, die „uns als moralischen Wesen nichts zu vermelden“ (44) hat; sie löst sich in einen sinnlosen Wirbel von Eindrücken und damit in nichts auf. Auf diesem Hintergrund kann es objektive Wahrheit nicht geben, kommt es zur „Zerstörung des Glaubens an die Vernunft“ (57). Einzig möglich ist die subjektive Wahrheit, die im Ganz-existieren besteht und den Sinn erst hervorbringt, indem sie alles dem Lebenszusammenhang einordnet. Von ihr gilt des näheren: „Wahrheit kann nicht meine Wahrheit sein, und meine Wahrheit fällt gänzlich mit der konkreten Situation des Existierenden zusammen und ist von dessen leidenschaftlichem Ergreifen nicht ablösbar. So wird Wissen lediglich zum „Ausdruck des vergänglichen



geschichtlichen Augenblicks; damit gerät die Philosophie in einen bodenlosen Historismus“ (86).

Der Verlust der objektiven Wahrheit bestätigt, „daß wir zu nichts bestimmt sind“; deshalb sind wir „zur Freiheit verdammt“ (95), was mit der Verzweiflung gleichbedeutend ist. Ihr darf der Mensch nicht ausweichen; vielmehr gilt es, gerade diese Verzweiflung und mit ihr diese Freiheit und so sich selbst zu wählen, um dadurch das Nichts zu überwinden. Zu dem Positiven jenseits des Nichts führt „ein Sprung“; es ist unmöglich, „dieser Bewegung nachzuspüren oder ihr Ziel zu bestimmen: Irrationalität ist ihr Wesen“; „das nun ergriffene Ziel . . . ist etwas unerklärlich Zufallendes“ (125). Hierin liegt ein Bruch, der ein Erklären der Krisis und des ihr eigenen Nichts durch den nachfolgenden Aufbau ausschließt; dann aber „ergibt sich nicht eine in sich einige Theorie, sondern zwei miteinander unvereinbare Theorien: die eine, die der Krise vorangeht und unter der Wucht der existentiellen Analyse zusammenbricht, und eine zweite, die aus eben dieser Krise entspringt“ (155). Gesteht man hingegen zu, daß der Aufbau die Krisis zu erklären vermag, so wird die „Krisis in dem existentialistischen Sinn dieses Wortes“ (154 f.) verlassen. Tatsächlich ist ein „Zurückweichen vom Existentialismus“ festzustellen, und zwar in Richtung auf eine „Historio-Theologie“ (Heidegger im Gefolge Hölderlins) oder den „Idealismus“ (Jaspers und Sartre) oder die „christliche Theologie“ (Kierkegaard und K. Barth) hin (156).

Die *eigene Auffassung*, die der Verf. dem Existentialismus entgegenstellt, gewährt einerseits der Krisis ihre volle Bedeutung für den Aufstieg des Menschen zu dem, was er zu sein hat; andererseits aber wird diese wirklich nur als Funktion des Aufstiegs und als Durchgang zu diesem angesetzt, weshalb sie auch aus ihm zu erklären ist. Über die philosophischen Gegebenheiten hinausgreifend und auf die volle christliche Wirklichkeit hinblickend, erscheint die Krisis als „die erschütternde Erfahrung unserer eigenen Ohnmacht, eines Elendes, aus dem wir erlöst werden können, dem uns unsere eigene Kraft aber nicht zu entreißen vermag“ (18). Folglich ist das Nichts „die Nichtigkeit unseres Selbst in seiner Entfernung von Gott“ (11) oder „der Schatten des verleugneten Gottes“ (18). Damit im Zusammenhang wird die Hoffnung zum Grundlegenden, die Verzweiflung aber zu dem, was erst aus dem Abfall erwächst. Von hier aus zeigt sich die Grundentscheidung, mit der sich der Einzelne verwirklicht, letztlich als „ontologische Affirmation“, die „das Prinzip und der Ursprung aller Metaphysik“ (130) ist, weil sie sich zum Sein in jeder Hinsicht bekennt.

Diese Entscheidung umschließt die „theoria“ und so die objektive Wahrheit als Aufleuchten der von Gott gegebenen Ordnung; „durch die Vernunft wird diese Ordnung entdeckt, und durch den Willen wird sie angeeignet und auf das handelnde Leben übertragen“, wobei sie nicht „einen Gegensatz zu Freiheit“, sondern „die Bedingung der Freiheit“ (55) darstellt. In innigster Durchdringung hiermit wirkt die Liebe als Leidenschaft, die ihre „unbedingte Intensität“ von dem ihr „allein angemessenen Gegenstand“ (89), von Gott, empfängt und die Objektivität der Wahrheit garantiert. Als tiefste Wurzel ist „vernünftiger Glaube“ (92) anzusprechen, der, als Grundhingabe an das Sein und die Ordnung, auch im ethischen Sinne, vom Einzelnen vollzogen, durch seine unbedingten Forderungen „erst die konkrete Situation“ (93) konstituiert. Dadurch gewinnt der Mensch einen Stand, der sich auch in jeder Krise nur bewährt und vertieft. Dieser Glaube ist zwar „nicht ein Wissen“, weil wir in ihm „zu einer Position voranspringen, die außer Reichweite der Vernunft liegt“; doch ist er nicht irrational, weil er „auf vernünftiger Bewährung“ besteht und von uns verlangt, „Gründe für das zu suchen, was wir glaubend als wahr annehmen“ (93).

Allem Irrationalismus setzt K. „den metaphysischen oder analogischen Begriff der Vernunft“ (141) entgegen. Sie gründet darin, daß die Wirklichkeit in sich selbst „erkennbar oder vernünftig“ ist, und entfaltet sich als Macht, die „mit den Aufbau-Prinzipien der Wirklichkeit übereinstimmt oder sich analogisch zu ihnen verhält“ (141). Folgerichtig ergibt sich daraus „die Analogie des Seins“ (172), die nicht in der Negation stecken bleibt, sondern sich durch diese zur Affirmation erhebt. Für die Gotteserkenntnis bedeutet das: „Gott ist das Nicht-Sein jeglichen Seienden, aber zugleich weist alles Seiende auf ihn als die Quelle seines Seins hin“ (172). Insofern wir Gott durch negative Aussagen umgrenzen, mögen wir ihn Nichts nennen, aber



„Nichts nur im Sinne der Überfülle, die alle Abgrenzungen und Unterscheidungen vernichtet“ (17); in eins damit nähern sich positive Aussagen Gottes Herrlichkeit, die „in seiner Schöpfung offenbar“ ist, wenn auch nur „durch unendlich entfernte Analogie“ (18).

Die *Bedeutung des Buches* von K. liegt vor allem in einem Doppelten. Auf der einen Seite zeigt es mit unerbittlicher Eindringlichkeit das Gefährliche und Zerstörende, das alles Auflösende und so wahrhaft Nihilistische, das den vorherrschenden Wesenszug des extremen Existentialismus bildet, das aber auch seinen weniger extremen Ausprägungen als verborgene, auf diese oder jene Weise zutage tretende Grundströmung mehr oder minder innewohnt. Auf der anderen Seite bemüht sich das Buch um ein Philosophieren, das ebenso dem Grundanliegen des Existentialismus, nämlich dem Neuwerden des Menschen im Durchgang durch die Krise, gerecht wird, wie es zugleich gerade um dieses Grundanliegens willen und zu diesem hin die Metaphysik des Abendlandes in lebendigem Vollzug durchdenkt. Besonders hervorzuheben ist, daß dabei diese Metaphysik bis in ihr Kernstück der Analogie des Seins angeeignet wird.

Die Thematik des Verf. bringt es mit sich, daß in seiner Darstellung die negative Seite der Existenzphilosophie in den Vordergrund tritt. Gewiß kommt auch ihre positive Seite immer wieder zur Sprache; doch wäre diese in einem ganz ausgewogenen Bild der Existenzphilosophie mit stärkeren Akzenten zu versehen. Tatsächlich haben die Existenzphilosophen viele wichtige Erkenntnisse bezüglich der Verwirklichung des Menschseins zutage gefördert, die sich von allem Zerstörenden lösen lassen und die großenteils noch der Auswertung harren. Hier drängt sich die Frage auf, ob es günstig ist, gerade Sartre als Orientierungspunkt für eine Darstellung der Existenzphilosophie zu nehmen, da man doch wohl sagen darf, daß er entscheidende Momente des ursprünglichen Ansatzes in ihr Gegenteil verkehrt oder wenigstens nach ihren negativsten Möglichkeiten fortentwickelt. Trotz der Unterschiede, die K. selbst zwischen den hierher gehörenden Philosophen herausarbeitet (vgl. etwa 104), werden vielleicht doch die ändern zu sehr im Lichte Sartres gesehen. Was das Verhältnis Sartres zu Heidegger betrifft, so wäre neben der „Aneignung“ die „Umwandlung“ (27) noch schärfer zu betonen, als es hier geschieht. Vor allem geht Heideggers Fundamentalontologie auf eine Seinsphilosophie aus, die über jede bloße Existenzphilosophie hinausstreitet. Doch sprengt die Würdigung dieser Seite den Rahmen der vorliegenden Studie, die sich ja gerade der spezifisch existenzphilosophischen Betrachtung zuwendet und zu deren Klärung einen verdienstvollen Beitrag geleistet hat.

Joh. B. Lotz S. J.

Zenkowski, B., *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*. gr. 8° (68 S.) Stuttgart 1951, Evangelisches Verlagswerk. DM 3.50.

Vom Osten her werben zwei Menschenbilder um das Interesse des Westens: das politisch-weltanschauliche des dialektischen Materialismus und das religiös-christliche der russischen Orthodoxie. Von der besonderen Gestalt, die das christliche Menschenbild in der Ostkirche angenommen hat und wie es in der ostkirchlichen Theologie und in der ihr nahestehenden östlichen Philosophie gegenwärtig zum Ausdruck kommt, handelt ein heimisch damit vertrauter Kenner in der hier anzuzehrenden Studie.

Nicht ein ausgeführtes Menschenbild, sondern nur „Grundlagen der orthodoxen Anthropologie“ herauszustellen, ist die Absicht der — äußerlich gesehen — recht bescheidenen, aber schon wegen des durchgehenden Kleindrucks über ihren wahren Umfang und Gehalt täuschenden Schrift. Ihr Verf. war ursprünglich Dozent der Philosophie an der Universität Kiew (1912-19), lehrte dann als Emigrant vorübergehend in Belgrad und Prag, verbrachte einige Jahre in den Vereinigten Staaten und gehört seit 1927 dem Russisch-Orthodoxen Theologischen Institut in Paris an, dessen Dekan er seit 1944 ist. Daß der Verf. sich in dieser Studie des öftern auf seine zweibändige Geschichte der russischen Philosophie (Paris 1948/50) stützt und beruft, ist zwar subjektiv verständlich, dient aber wohl den meisten Lesern im Westen kaum, da sie nur russisch erschienen ist. Das kleine Buch ist auch nicht gerade leicht lesbar und in entscheidenden Partien sogar schwer verständlich, was übrigens nicht etwa zu Lasten der Übersetzung fällt, für die *Helena Strauß* zeichnet. Der