

ist nach den hier vorliegenden Beiträgen allerdings nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls darf man aus der Vielfalt der Zugänge und der Theorien, die in dem Buche vorgetragen oder in den Ausführungen als methodologische und zum Teil auch anthropologische Grundkonzeptionen bewußter oder unbewußter Art vorausgesetzt werden, keine falschen Folgerungen ziehen; etwa die, daß der heutigen Psychologie, dem Bejahen oder Verneinen bestimmter Persönlichkeitstheorien und der Auffassung von dem, was Person oder Persönlichkeit zu nennen sei, kein gemeinsames Ziel vorschwebe. Dieses gemeinsame Ziel kann, freilich allgemein genug, als die wissenschaftlich fundierte Kenntnis des spezifisch Menschlichen bezeichnet werden. Worin allerdings das spezifisch Menschliche liege und wie sich dementsprechend die Erforschung der Persönlichkeit, auch in ihren Teilbereichen und Vorfeldern, zu gestalten habe, darüber gehen die Meinungen weit auseinander; nicht nur zwischen einer vielleicht allzu global gefaßten „kontinentalen“ und der „anglo-amerikanischen“ Psychologie, sondern auch bei Psychologen des gleichen Landes oder des im engeren Sinne gleichen (und nicht leicht akkurat zu definierenden) Kulturkreises.

Diese Verschiedenheit wird recht deutlich, wenn man etwa die Beiträge von Allport (13—27), von Franks über Persönlichkeitstheorie in Großbritannien (49 bis 66), von Bracken über Deutsche Persönlichkeitstheorie im XX. Jahrhundert (67—80) neben die Arbeiten von Wyatt (Zur Logik der verschiedenen Bereiche der Persönlichkeitstheorie, 257—269) oder McClelland (Auf dem Wege zu einer Naturwissenschaft der Persönlichkeitspsychologie, 270—288) stellt. Besonders die Kontroverse zwischen Wellek (Der phänomenologische und der experimentelle Zugang zur Psychologie und Charakterologie, 219—233) und Eysenck (Charakterologie, Schichtentheorie und Psychoanalyse: eine kritische Betrachtung, 248—256) zeigt, daß eine Überbrückung der Gegensätze nicht leicht ist. In der Kontroverse, deren Gedanken in ihren scharfen Formulierungen gelegentlich hart an den Rand der Sachlichkeit stoßen, wird aber auch offensichtlich, daß die Grenzen zwischen psychologischer Persönlichkeitstheorie und anthropologischer Fragestellung zum mindesten nicht genau gezogen werden können (vgl. auch Allport, 23). Man wird sich darüber hinaus fragen müssen, ob eine Persönlichkeitstheorie ohne anthropologische Gesichtspunkte überhaupt möglich ist. Dabei ist die Sinnfrage und auch das Wertproblem nicht irrelevant; auch die verschiedenen Verfasser belegen diese Tatsache. Man vergleiche etwa den Artikel von Nuttin über den dynamischen Aspekt der Persönlichkeit (153—162) sowie das gut orientierende Sachverzeichnis (299—319).

L. Gilen S. J.

Marxismusstudien. 1. Folge, hrsg. v. *Erwin Metzke*, 2. u. 3. Folge, hrsg. v. *Iring Fetscher* (Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, 3, 5 u. 6). gr. 8° (XII u. 243, X u. 265, VII u. 221 S.) Tübingen 1954, 1957, 1960. 12.—, 12.—, 14.— DM.

Die Bände sind aus den Arbeiten einer von der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien ins Leben gerufenen Marxismus-Kommission hervorgegangen. Der 1. Bd. wurde von *Erwin Metzke* herausgegeben; nach dessen Tod im Jahr 1956 übernahm *Iring Fetscher* die Herausgabe der weiteren Bände. Von M. erschien im 2. Bd. noch der Beitrag „Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens“ (1—25). F. hat bei weitem am meisten beigeleitet, nämlich die großen Beiträge: „Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie“ (I 173—213), „Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung“ (II 26—60), „Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel“ (III 66—169). Weitere Hauptmitarbeiter sind *Erich Thier*, Studienleiter der Evangelischen Sozialakademie („Etappen der Marxinterpretation“: I 1—38, „Marx und Proudhon“: II 120—150, „Über den Klassenbegriff bei Marx“: III 170—184), *L. Landgrebe* („Hegel und Marx“: I 39—53, „Das Problem der Dialektik“: III 1—65) und *Thilo Ramm* („Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels“: II 77—119, „Lassalle und Marx“: III 185—221).

Wie diese, so sind auch die meisten anderen Beiträge der Geschichte des Marxismus gewidmet; dabei zeigt sich eine Vorliebe für die Anfänge beim jungen Marx. Zur Begründung dafür sagt Metzke: Die kommunistischen Parteien, „alle be-

ziehen sich zurück auf Marx. Das Recht dieses Anspruches ist freilich nicht unbestritten, doch wird für den, der der Meinung ist, daß der Weg zum Sowjetkommunismus von seinem Ursprung abgeführt hat, die Notwendigkeit, nach Marx zurückzufragen, nur um so dringlicher. Ohne Rückbesinnen auf ihn bleibt auch die kritische Auseinandersetzung mit dem Gesamtsystem der kommunistischen Welt- und Lebensauffassung an der Oberfläche. Diese Rückbesinnung aber muß eine philosophische sein“ (II 1 f.).

Noch deutlicher lehnt *Landgrebe* eine Auseinandersetzung mit dem heutigen dialektischen Materialismus ab: „So wird es also nicht auf eine Widerlegung der zum Dogma erhobenen Auffassung des Marxismus-Leninismus ankommen. Sie wäre philosophisch ebenso einfach, wie sie politisch völlig nutzlos ist“ (III 3). Besonders das Problem der Dialektik kann „nur dort in den Griff kommen, wo von einer Dialektik im echten Sinne noch die Rede sein kann, und das ist nur bei Hegel und Marx selbst der Fall“ (ebd.). Die heute herrschende Auffassung ist durch die „Degeneration der Dialektik bei Engels“ bestimmt. „Die ‚Dialektik der Materie‘, die nach Engels an sich bestehen und nur im Bewußtsein nachgebildet werden soll, ist . . . keine Dialektik mehr, sondern vielmehr eine empirisch naturwissenschaftlich zu begründende Entwicklungslehre und Entwicklungsmechanik im Stil des späteren 19. Jahrhunderts“ (III 59).

Auch *Thier* und *Bollnow* betonen den Unterschied von Marx und Engels. Nach *Thier* findet sich zu dem metaphysischen Materialismus Engels' bei Marx keine Parallele (I 29). *H. Bollnow* geht den Unterschieden zwischen den Engelsschen „Grundsätzen des Kommunismus“, einem Entwurf zum Kommunistischen Manifest und der endgültigen Fassung dieses Manifests durch Marx nach (I 80—87). Dem Osten blieb dieser Aspekt freilich fremd. Insbesondere hat Lenin an der Identität von Marx und Engels festgehalten. „Ein Zweifel daran ist seitdem im Bolschewismus gleichbedeutend mit Häresie“ (*Thier* I 30). Die Parteiführung hält sich an die Engels-Leninsche Tradition und bekämpft jeden „hegelianisierenden Einfluß“ und das humanistische Ethos des jungen Marx (*Fetscher* III 166 f.).

Demgegenüber arbeiten die Marxismusstudien gerade die Gegensätze zwischen dem jungen Marx, der noch stark von Hegel abhängig ist, und dem durch Engels und Lenin geformten heutigen Kommunismus heraus. Beim jungen Marx steht der Mensch und das Bestreben, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien, beherrschend im Vordergrund; die Natur interessiert ihn nur als „zuhandener Horizont menschlichen Wirkens“ (I 28). Entsprechend ist die Dialektik für ihn „keine materialistische im Sinne einer Lehre von der Gesetzmäßigkeit eines bewußtlosen Geschehens“, „nicht Bewegungsgesetz einer an sich bestehenden Naturmaterie“ (III 51 f.), vielmehr ist von Marx „der Hegelsche Gedanke des dialektischen Charakters des Bewußtwerdens, der Reflexion übernommen“ (III 49). Die Wendung Engels' zur unbewußten Dialektik der Materie läßt für die Dialektik in diesem Sinn keinen Platz, meint *Landgrebe*.

„Die Dialektik ist also nicht das Prinzip, in dem der Grund der inneren Einheit der geschichtlichen Bewegung des Marxismus zu suchen ist“ (III 61). Festgehalten wurde aber stets die Erhebung der sich selbst produzierenden Menschengattung zum „Absoluten“. *Landgrebe* zeigt, wie der Marxismus, der vom Programm der Befreiung des Menschen ausging, gerade durch die Absolutsetzung des Menschen zur totalen Versklavung des Menschen führen mußte. Denn das Absolute kann nur die Menschengattung sein; so aber kann der Einzelmensch nur verwirklicht werden, indem er restlos im Verwirklichungsprozeß der Gattung aufgeht, und wer die Erkenntnis des Gesetzes dieser Entwicklung hat, kann absoluten Gehorsam fordern für das, was gemäß dieser Erkenntnis zu tun ist (III 62 f.). So führt die geschichtliche Betrachtung der Dialektik zuletzt doch zu einer tiefgreifenden Kritik auch am heutigen Marxismus.

Noch grundsätzlicher ist diese Kritik in dem Beitrag des evangelischen Theologen *H.-D. Wendland*: „Christliche und kommunistische Hoffnung“ (I 214—243). Er sieht den Kommunismus als säkulare Religion, als Pseudotheologie, als Verkehrung der christlichen Eschatologie. Wir Christen müssen diese verweltlichte Eschatologie, die auch heute noch der kommunistischen Bewegung ihre Kraft gibt, erster nehmen. „Jede Endreichshoffnung . . ., die der Menschheit oder einer Klasse die Herauf-

führung des Endreiches der Gerechtigkeit und des Friedens zutraut, erwartet nicht das Reich Christi, sondern das Reich des Antichristen“ (227 f.). Wir müssen die eschatologische Vorläufigkeit der irdischen Ordnungen sehen, aber auch „die Verantwortung der Kirche für das Menschsein, für die Struktur des Staates und der Gesellschaft, die von diesen säkularen Religionen angegriffen und zersetzt wird“ (241). „Es nützt hier nichts, die theologischen Formeln des 16. Jahrhunderts zu wiederholen“ (ebd.). Es ist aber auch „ein Wahn, zu glauben, man könne, auf einen aufklärerischen oder idealistischen Humanismus aufbauend, den Menschen unserer Zeit vor dem totalitären Kollektivismus erretten“ (242).

Die überaus sorgfältigen geschichtlichen Untersuchungen über Ursprung und Entwicklung des Marxismus sind für die geistige Auseinandersetzung zwischen Ost und West ohne Zweifel sehr bedeutsam. Bedenken könnten angemeldet werden bezüglich der Beurteilung der Rolle von Engels. Sicher hat er Neues gebracht; aber Marx selbst scheint dieses Neue nicht als Verfälschung seines Gedankens empfunden zu haben. Die Ergänzung, die Engels durch die Dialektik der Natur gebracht hat, war wohl notwendig, wenn der Marxismus nicht auf letzte weltanschauliche Fragen eine Antwort schuldig bleiben wollte. Jedenfalls ist der Marxismus, wie auch Landgrebe zugibt (III 3), nur in der Form, die er durch Engels und Lenin erhalten hat, heute geschichtsmächtig. Gewiß, sein Erfolg beruht zum guten Teil auf politischem Druck. Aber er tritt doch als wissenschaftliche Philosophie auf und macht tatsächlich auf viele den Eindruck großer Geschlossenheit und Folgerichtigkeit. Und ob es tatsächlich so einfach ist, ihn zu „widerlegen“, wie der eine oder andere Mitarbeiter dieser Studien zu meinen scheint? Jedenfalls nicht durch bloße Berufung auf Kant. Schon um derer willen, die Tag für Tag auf die Angriffe des Materialismus Antwort geben müssen, scheint uns *auch* eine systematische Auseinandersetzung mit dem heutigen dialektischen Materialismus notwendig.

J. de Vries S. J.

Festugière, A.-J., O.P., *Les Moines d'Orient*. Bd. I: *Culture ou Sainteté. Introduction au Monachisme oriental*. gr. 8<sup>o</sup> (96 S.). Bd. II: *Les Moines de la région de Constantinople. Callinicus, Vie d'Hypatios. Anonyme, Vie de Daniel le Stylite*. gr. 8<sup>o</sup> (176 S.) Paris 1961, Editions du Cerf. 9 u. 18 NFr.

Unter den vielen Beiträgen zur Förderung unserer Kenntnis vom frühen östlichen Mönchtum verdient das Werk von A.-J. Festugière, dessen beide erste Bände hier angezeigt werden, besondere Beachtung. Die Verdienste des Verf. um die Erforschung der griechisch-hellenistischen Philosophie und Kultur sind allgemein bekannt. Er ist somit wie nur einer imstande, den kulturellen Hintergrund zu schildern, von dem das Mönchtum sich mit seinen bisweilen so befremdenden Sonderheiten abhebt. F. plant ein umfassendes Übersetzungswerk, das die Viten der bedeutendsten Mönchsgestalten des byzantinischen Bereiches (siehe den vorliegenden Band II), von Palästina und Ägypten umfassen soll.

F. hat dem ganzen Werk einen schmalen Einführungsband vorausgeschickt, der unter dem Titel „Culture ou Sainteté“ sich mit einem der schwierigsten Probleme auseinandersetzt, das uns das östliche Mönchtum aufgibt. Fast möchte man in dem Buch eine Selbstrechtfertigung des Verf. sehen, dem vielleicht manche es verübeln mögen, daß er aus der sublimen Geistigkeit der Welt Platons und der griechischen Philosophie in die soviel primitivere Welt der Mönche hinabgestiegen ist. F. weiß sehr wohl um die Fremdheit, ja Verachtung der Mönche gegenüber aller „Philosophie“ und Kultur. Er bemüht sich sogar nachdrücklich darum, dieses Moment in den vier Kapiteln (*Le moine et les démons; L'Anachorète; Le moine et le jeûne; Le moine et l'étude*) fast überscharf herauszustellen. Gerade deshalb liegt ihm daran, gegenüber den Einseitigkeiten der alten Mönche die von der Bibel und einer an ihr orientierten gesunden Theologie erhobene Forderung einer Synthese von „Kultur und Heiligkeit“ darzutun. Mit Nachdruck zitiert F. das Wort des Boethius (*De consol. philos.* I, 4), wonach die „Philosophie den Menschen Gott ähnlich macht“. Gerade vom Tiefsten und Eigentlichen der griechischen Geistigkeit her weigert sich F., „einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen dem Erbe der antiken Geisteswelt und der Botschaft Christi“ zu akzeptieren (14 f.). Freilich setzt er dabei die Akzente so scharf, daß er unseres Erachtens dem