

Atheismus nicht überzeuge (405) noch die psychologische (409). Zu *K. Marx* gibt es keine eigentlich kritische Bemerkung. Zu *Nietzsches* geschichtsphilosophischer Begründung des nihilistischen Atheismus fällt ein ähnliches Wort der Kritik wie zu Feuerbach (438 f.); insofern er immer noch nach einem neuen Gott jenseits von Gut und Böse Ausschau hält, ist seine Überwindung der Philosophischen Theologie ohnehin nicht radikal (457). Das gleiche gilt für *Heidegger*: auch er rechnet noch mit der Möglichkeit des „Aufgangs des Heiligen“ und somit eines Erscheinens „des Gottes“ — freilich verschimme alles ins Vage unbestimmter Erwartung, zumal der grundlegende Gedanke des „Seinsgeschicks“ sich nicht ausweisen lasse (493 f.).

„Abschließende Bemerkungen“ geben zunächst einen kurzen Rückblick: das Ergebnis des langen kritischen Weges liege in der Erfahrung, daß Philosophische Theologie sich historisch immer mehr dem konsequent gefaßten Wesen des Philosophierens als des radikalen Fragens nähere, es allerdings nirgends völlig erreiche; es werde also die Konsequenz aus der bisherigen Entwicklung zu ziehen sein. Im „Ausblick“ wird endlich gefragt, ob denn Philosophische Theologie dann überhaupt noch möglich sei; das werde Band 2 beantworten, selbstverständlich „als Rede von einem der Tradition gegenüber in der Wurzel verwandelten Gott“ (496). Dieser wird also nicht mehr das sein können, was nach *W.* mit dem Namen Gott bisher immer und überall gemeint wurde: „das, was alle Wirklichkeit, als durchwaltendes oder überragendes Prinzip, bestimmt“ (495). Es ist immerhin, bedenkt man's recht, ein ungeheurer Anspruch, der hier erhoben wird, der Anspruch, „Gott“ — sagen wir besser: unseren Gottesbegriff von der Wurzel her zu verwandeln. Zunächst ist jedenfalls die Intention, dem „Gott der Philosophen“ eine neue Chance zu geben, aufrichtig zu begrüßen. Man kennt ja bereits in etwa den neuen Sinn, den der Name Gott empfangen soll; Band 2 wird das bisher Bekanntgewordene wohl zu vertiefen und nach allen Seiten hin abzusichern suchen.

H. Ogiermann, S. J.

Lersch, Philipp, *Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart*. 8° (176 S.) München 1969, Beck. 11.80 DM.

Im Vorwort äußert der am 15. März 1972 verstorbene Verf. seine Bedenken, daß er in dem vorliegenden Werk eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen aus früheren Jahren nochmals veröffentlicht. Es werden neun Themen sehr verschiedener Art zusammengefaßt. Der Verf. hofft, daß seine Gedanken neben ihrer zeitgeschichtlichen Aktualität auch zeitunabhängige Belange menschlichen Seins zur Geltung bringen. Damit sei eine gewisse Einheitlichkeit der Thematik trotz allem gewährleistet. Inwieweit werden die Erwartungen des Verf. erfüllt?

Der erste Aufsatz hat den Titel: Der Mensch als Schnittpunkt von Kraftfeldern. Er stammt aus dem Darmstädter Gespräch 1958 „Ist der Mensch meßbar?“ Diese Frage faßt L. in seinem Aufsatz etwas weiter, nämlich als die Frage: Ist der Mensch als Einzelwesen objektiv bestimmbar? Nachdem dargelegt wurde, daß der Mensch unter dem Einfluß von drei verschiedenen Kraftfeldern, nämlich dem der Natur, der Kultur und der Geschichte steht, wird betont, daß der Mensch darüber hinaus noch eine individuelle Eigenart besitzt, die nicht bis ins letzte mit rationalen Mitteln erfaßt werden kann. Das bedeutet bezüglich der gestellten Frage: „Der Mensch ist zweifellos meßbar, aber was an ihm meßbar ist, ist nicht der ganze Mensch.“ Nur wenn die Psychologie als Wissenschaft diese ihre Grenze erkenne und berücksichtige, könne sie als Wissenschaft vom Menschen ihre eigene Menschlichkeit erweisen. Damit hat der Verf. den Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die anderen Aufsätze verstanden werden müssen.

Die 2. Abhandlung stammt aus: „Geistiges München“ (Kulturelle und akademische Schriften, 7. Heft, München 1947) und hat den Titel „Sprache als Freiheit und Verhängnis“. Der Verf. möchte zum Bewußtsein bringen, mit welchem Wunder der Schöpfung man es bei der Sprache zu tun hat und wie der Mensch durch die Sprache wesentlich Mensch ist. Die Sprache erhebt den Menschen zur Freiheit des Überblicks und der Ordnung, zur Freiheit der Verfügung über die Welt und zur Freiheit der Offenbarung der Welt. Die mit der Sprache gegebene Fixierung, Distanzierung und Mächtigkeit beinhaltet aber auch Gefahren, wie die Möglichkeit zur Unwahrhaftigkeit. Damit ergibt sich aber hinsichtlich der Sprache eine mehrfache Verantwortung, die dem Menschen auferlegt ist. Ist sich der Mensch dessen bewußt, dann

vermittelt die Sprache dem Menschen ein Bewußtsein des In-der-Welt-Seins, die den Menschen weit über das Tier zur Freiheit des Geistes erhebt, durch die die Welt im Menschen eine neue Innerlichkeit gewinnt.

Unter dem Titel „Das Problem der Echtheit“ wird ein Artikel aus dem Jahr 1935 wiedergegeben. Das Thema schließt organisch an die Gedanken über die Sprache an, da es gerade jene durch die Sprache vermittelte Innerlichkeit ist, die bei Gefühlen, Überzeugungen usf. vermißt wird, wenn solche Phänomene unecht genannt werden. Die Äußerungen menschlicher Existenz können in einem Ausmaß von Unechtheit beherrscht werden, daß sie zum beherrschenden Charakterzug einer Persönlichkeit wird. Dies gilt insbesondere für das Grundwesen des Hysterikers. Erst wenn Innen und Außen des Menschen einander durchdringen, so daß der Mensch ganz aus dem Innen heraus erlebt, kann von einem echten Menschen die Rede sein. Möglichkeitsbedingung für Echtheit und Unechtheit ist die Tatsache des Bewußtseins. Damit ist dem Menschen gegeben, der zu werden, der er ist, indem er ganz aus seinem Innen heraus sich zur vollen Persönlichkeit entfaltet.

Im 4. Kap. „Kindheit und Jugend als Stadien der menschlichen Entwicklung“ versucht L. die Entwicklung des Menschen als eine Abfolge von Metamorphosen ganzheitlicher Zustandsbilder, von denen jedes seine besondere Struktur und seine eigene Erlebnisthematik hat, darzulegen. Dabei schließt er sich eng an O. Krohs „Entwicklungspsychologie“ an. Es wird dargelegt, daß der Mensch in seiner frühen Kindheit mit der Welt noch eine symbiotische Einheit darstellt. Nach der ersten Phase, die gänzlich der biologischen Selbsterhaltung dient, beginnt eine erste spontane Hinwendung zur Welt (zweite Phase), die mit dem Erlernen der Sprache, dem Sich-Aufrichten und dem Gehen sowie dem hantierenden Umgehen mit Dingen zu einem ersten Fußfassen in der Welt führt. In der vierten bis sechsten Entwicklungsphase, die mit dem ersten Trotzzalter beginnt (etwa drittes bis viertes Lebensjahr), folgt der Entdeckung einer gewissen Eigenmächtigkeit und Eigenständigkeit des individuellen Selbst das Bewußtsein von der Eigenständigkeit und Eigenmächtigkeit der Umwelt auf dem Fuß. Das Kind lernt immer mehr mit seiner Umwelt umzugehen, schließlich sogar gewisse Zusammenhänge zu entdecken. Das Kind geht ganz in seiner Umwelt auf. Mit der Vorpubertät (siebte Phase) wird die Jugendzeit eingeleitet. Der junge Mensch entdeckt immer mehr seine eigene Innenwelt, entwickelt nach einem Zustand von Desorientiertheit persönliche Leitbilder, entdeckt seine eigene Möglichkeit in der Welt und stellt sich mit dem Heranbilden einer Weltanschauung die Sinnfrage seiner personalen Existenz in dieser Welt. So wird der Mensch schließlich zu einer Persönlichkeit, zum erwachsenen Menschen. Der Prozeß der Selbstwerdung ist jedoch damit noch keineswegs abgeschlossen, sondern erst eingeleitet und durchzieht noch die ganze folgende Zeit, und zwar als Auseinandersetzung sowohl mit der Welt als auch mit sich selbst.

Im Abschnitt „Zum Personverständnis in der Psychologie“ kommt L. zu einem gewissen Höhepunkt. Es handelt sich praktisch um nichts anderes als um eine kurze Zusammenfassung seines Hauptwerkes „Der Aufbau der Person“. Es wird dargelegt, wie der Mensch in einem intramundanen Ganzheitsbezug zur Welt steht durch den sog. Funktionskreis des Erlebens. Weltinnewerden, Gefühlsregungen, Strebungen und wirkendes Verhalten sowie die sog. stationären Gestimmtheiten bilden zusammen ein Ganzes, durch das der Mensch zum Dialog mit seiner Welt kommt. Neben dieser innerweltlichen, kommunikativen Verflechtung gibt es einen intrapersonalen Ganzheitsbezug als Einheit des Menschen in sich selbst. Auf dem sog. endothymen Grund (Strebungen, Gefühlsregungen, stationäre Gestimmtheiten) erhebt sich der personale Oberbau (Denken und Wollen), durch den der Mensch sich nicht nur als pathisch getrieben, sondern als aktiv steuernd und als personales Selbst erfährt. Das Verhältnis dieser beiden Schichten zueinander bezeichnet der Verf. als Tektonik der Person. Im Verhältnis beider Schichten zueinander besteht die Möglichkeit einer einseitigen Akzentuierung genauso wie die Gefahr einer Dissoziation, Desintegration, wie auch die Chance zur Integration. Letztere ist dem Menschen in seiner Freiheit als Aufgabe gegeben. Mit diesen Ausführungen hat L. jenes Personverständnis dargelegt, das hinter all seinen Gedanken und Ausführungen steht.

In den weiteren Kapiteln „Kunsterziehung als Aufgabe unserer Zeit“, „Über den Sport“, „Über den Nihilismus“ und „Philosophie des Humors“ behandelt der Verf. einige Probleme unserer Zeit aus seiner in den vorhergehenden Kapiteln dar-

gelegten Sicht. In seinen Ausführungen über die Kunst knüpft er an platonische Gedankengänge an, indem er das Kunstwerk als sinnliche Erscheinung einer Idee beschreibt, die sich dem Menschen nur durch die Haltung der Aufgeschlossenheit und der schauenden Hingabe in ihrer Fülle erschließt. In einer solchen Haltung geht es nicht um die praktischen Bedürfnisse der Daseinsfristung, sondern um die Sinngehalte der Welt und des jeweils zu betrachtenden Kunstwerkes, die in sich die Legitimation ihres Seins tragen und auf sich selbst als ein erstes und letztes hinweisen. Man kann diesen Gedanken auch auf das hier zu besprechende Buch selbst anwenden. In klarer Sprache umschreibt L. das, was er sieht, wenn er sich dem Menschen zuwendet. In seinen Ausführungen bringt er die Idee des Menschen zur Erscheinung und bietet eine gelungene Zusammenfassung seiner Psychologie und Anthropologie. Damit zeigt sich, daß der Verf. von jenem Respekt und jener Ehrfurcht vor dem Menschen getragen ist, die er selbst als Gebot für die Psychologie als Wissenschaft vom Menschen ansieht, und erweist damit seine eigene Menschlichkeit.

Fr. Setzer, S. J.

Beierwaltes, Werner, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (Philosophische Abhandlungen, Band XXIV). 8° (X u. 436 S.) Frankfurt a. M. 1965. Vittorio Klostermann. Ln. 63.50 DM, kt. 56.50 DM.

Wenn 1972 noch eine Besprechung zu diesem Buch veröffentlicht werden kann, dann deshalb, weil dieses Werk trotz, nein gerade wegen seines Engagements für die Wahrheit der proklischen Philosophie (vgl. bes. S. 16 f.; 21—23) vorzüglich den Zugang zu jenem Prinzipien-Denken eröffnet, das sich zwar in der „Abenddämmerung“ der griechischen Philosophie ereignet (vgl. *Paul Bastid*, Proclus et le crépuscule de la pensée grecque [Paris 1969]), doch selbst ungebrochene denkerische Impulse verrät, welche seine *Wirkungsgeschichte* (1 ff.; 82 ff.; 108 ff.; 270 ff.; 395 ff.; vgl. zu Leontios von Byzanz: *St. Otto*, Person und Subsistenz [München 1968] 152 ff.; ferner fehlt Nikolaus v. Methone, dessen Ἀνάπτυξις den Einfluß von Proklos auf das byzantinische Denken des 12. Jahrhunderts zu bremsen sucht) erst verständlich machen: diese Impulse aufzudecken und zugleich in die von Proklos geleistete „Systematisierung“ der *neuplatonischen Tradition* (vgl. 42—48; 89 f.; 106—08; 136 ff.; 147 f.; 158 ff.; 184 ff.; 189 ff.; 197 f.; 215; 227 ff.; 248 ff.; 254 ff.; 294 ff.) einzubringen, ist dem Verf. gelungen. Und dies gilt trotz der häufigen „Wiederholungen“, welche in der Aneignung der proklischen Methode durch den Verf. gründen, sofern er seinen Gegenstand: das System des Proklos in seinen Strukturelementen (vgl. 14 f.; 17—19), „umkreisend“ auf den konkreten Begriff zu bringen sucht (vgl. 15; 183 ff.; 207, Anm. 95; 233). — Triadische (S. 24—164), kyklische (165—239) und dialektische (240—352) *Denkform*, d. h. Struktur des Systems von Seienden (vgl. bes. die Abgrenzung von Diltheys Hermeneutik S. 18 f.), werden vom Verf. untersucht, um die einheitliche Grundstruktur dieses Denkens zu zeigen (14), dessen Anfang als durchtragender Grund die Selbsterkenntnis ist (vgl. 15; 40; 101 f.; 125 f.; 210; 276—278; 280) und dessen Methode, wie gegen jede immanentistisch-idealistische Deutung betont herausgearbeitet wird (17; 89; 182, Anm. 85; 344), zwar in der „Sache des Denkens“ begründet ist, doch im denkenden Nachvollzug „der im Einen selbst gründenden Systematik von Seienden“ (vgl. unten) besteht, also vom Sein der Sache ihr eigenes Maß empfängt (so: 15 f.; 18; 24 f.; 36; 38 f.; 90 f.; 93; 97—99; 127; 195; 238 f.; 244 f.; 270 ff.): Methode und Sache (vgl. 17 f.), ja *Denken* und *Sein* werden im Rückgang in die Begründungszusammenhänge als *in sich unterschiedene, rationale Einheit* oder dynamische Identität in der Differenz evident (vgl. bes. 24 ff.; 31 ff.; 55; 62—64; 91; 95 f.; 98; mit einer gewissen Zweideutigkeit bzgl. des Verhältnisses von νοῦς und νοητόν: 101, Anm. 36; 106; 122 f.; 125; 127 f.; 130 ff.; 188; 194; 206; 224 f.; 243; 251 f.; 329; 332; 345 f.; 368). Die in der ἀσύγγυτος ἑνωσις und ἀδιαίρετος διάκρισις gesehene Realdistinktion erweist sich als *analoger Grundbegriff* des „Systems von Seienden“ und hebt sich erst im relationslosen, da über-seienden Einen (vgl. unten, bes. 68 f.) auf; dieser jedem triadisch-dialektisch Vermittelten eigene Grundbegriff kennzeichnet die Perspektive proklischen Denkens, seines ontologischen Identitätssystems (vgl. 35; 51), und hebt sich mit diesem erst in der Berührung des Undenkbaren und Unsagbaren, der Einheit als Unvermitteltheit (vgl. 344 ff.) auf. Dieser in der Ordnung des Denkens und Seins geltende Grund-