

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 10 (1942-1943)
Heft: 11

Artikel: Die Schicksalsfrage des Abendlandes
Autor: Küry, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-759921>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 10.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Schicksalsfrage des Abendlandes

Von Urs Küry

Emil Brunner hat einmal vom Philosophen Eberhard Grisebach gesagt, dass er „etwas Wichtiges entdeckt hat, und uns, zu unserem grossen Nutzen, damit beharrlich belästigt“; und er fügt bei, dass trotz mancherlei Vorbehalten, die gegen ihn zu machen seien, auch die Theologen „allen Anlass haben, auf ihn zu hören...“ (Zwischen den Zeiten Jahrgang 1928). Man wird in der Tat sagen dürfen, dass es eine wichtige „Entdeckung“ ist, die der Philosophie Grisebachs ihr Gepräge und ihre einzigartige Bedeutung gibt, nämlich die Entdeckung der „Wirklichkeit“ als einer besonderen, durch keine Begriffe von wahr und falsch, gut und böse, zu umgreifenden „Dimension“. Die Wirklichkeit ist nur als uns selbst „an-gehende“ Problemsituation zu erfahren; da aber gerade die menschlich-einseitigen Entscheidungen für eine Wahrheit, unsere Ideologien und Humanismen, unsere Mythen-gläubigkeit und unser Aesthetizismus die Wirklichkeit in dieser ihrer Eigen-Dimensionalität zu verschleiern drohen, sieht sich die Philosophie vor die unabdingbare Aufgabe gestellt, die diesen Verschleierungen zu Grunde liegende „Verwechslung der Räume“, im Besonderen die Verwechslung von Wirklichkeit und Wahrheit kritisch aufzulösen, d. h. die Wirklichkeit von ihren ideologischen Verhüllungen zu befreien.

Hatte Grisebach in seinen früheren Publikationen (vgl. „Gegenwart“ 1928, „Freiheit und Zucht“ 1936) den Kampf gegen diese „ideologischen Verhüllungen“ mit einer beispiellosen Radikalität bereits aufgenommen und die Destruktion aller einseitigen Wahrheitsansprüche und Mythen exemplarisch geübt, so liegt die besondere Bedeutung seines neuen Buches¹⁾ darin, dass in ihm erstmals der Versuch unternommen wird, die durch jene Destruktion freigelegten „Grundkräfte der Wirklichkeit“ positiv zu bestimmen und durch eine möglichst exakte Aufzeigung der Funktion, die die wissenschaftliche Methodik bei dieser Freilegung zu übernehmen hat, eine Anweisung zum künftigen Aufbauwerk zu geben. Dass zu diesem Zweck die Problemsituation unserer heutigen „Sturmzeit“ in ihrer beklemmenden Negativität rücksichtslos aufgedeckt und andererseits mutig zum Ausgangspunkt des positiven Aufbaus genommen wird, gibt diesem bedeutungsvollen Buch eine ungemeine Aktualität und Wirklichkeitsnähe und zugleich den Charakter eines

¹⁾ Eberhard Grisebach: Die Schicksalsfrage des Abendlandes. Sturmzeit — Grundlagenbesinnung — Aufbaugedanken. Verlag Paul Haupt Bern-Leipzig. 340 S.

tiefernsten und gebieterischen Weckrufs, dem sich kein besonnener Zeitgenosse wird entziehen können. —

I.

Grisebachs Ausführungen sind erfüllt von der tiefen Sorge um die „Zukunft Europas“. Aber diese Zukunft, so wird schon auf den ersten Seiten erklärt, kann nicht auf Grund einer angeblich kontinuierlichen Entwicklung, nicht auf Grund einer „Tradition“, d. h. eines in der Erinnerung und im Gedanken reflektierten geistigen Erbes erdacht und konstruktiv aufgearbeitet werden. Das Künftige ist nur zu erfahren „als Begrenzung durch den Widerspruch anderer Völker und Menschen, die unsere geistige und natürliche Existenz heute in Frage stellen.“ In grundsätzlich-methodischer Hinsicht bedeutet dieser Widerspruch, dass „ein Ausgehen von der Identität, von der Selbigeit des Menschen als Voraussetzung des Denkens anlässlich des Problems der Zukunft nicht mehr möglich ist“. Die Grundlage, auf die das Denken zurückzugehen hat, ist die Notlage der Gegenwart selbst, die durch die Radikalität, Fatalität und Aktualität ihrer Fragestellung die heutige „Verlegenheit des Europäers“ begründet, die indessen als „permanente Krise“ eine „Urtatsache des europäischen Bewusstseins ist.“ Ausdrücklich warnt aber Grisebach davor, aus der Krise, unter dem Hinweis darauf, dass es immer schon Krisen gab, selbst ein Theorem zu machen und sie als dialektisches Prinzip der Geschichte zu verharmlosen. Die Krise ist theoretisch nicht zu meistern, es ist ihr nur zu begegnen durch ein „handelndes“ Denken. Dieses handelnde Denken ist zunächst ein Bereinigen und Aufräumen aller aus der Selbigeit und Selbstsucht des Menschen gewonnenen Systeme, Weltanschauungen und Mythen. Da aber diese Systeme in der Selbstsucht des Menschen ihren Grund haben, muss das handelnde Denken zur Besinnung auf die eigene Schuld, zu einem „Denken der Busse“ werden. Der Maßstab für die Bestimmung dieser Schuld, an der wir alle durch die Ueberschätzung unserer Wahrheiten teilhaben, ist „die Kenntnis der vielfachen Lügen-Wahrheiten als Selbstbehauptungsweisen“, während die Methode zur Bestimmung unserer Verfehlungen sich ergibt aus der jeweiligen Problemlage selbst, d. h. sie kann nur „indirekt“, durch den immer neuen Nachweis der theoretischen Selbstüberschätzungen geübt werden.

Im zweiten Hauptteil geht der Verfasser daran, an den geistigen Grundlagen Europas, nämlich am klassischen Altertum, am Christentum und am christlichen Humanismus die von ihm geforderte indirekte Methode zwecks Freilegung der positiven Grundkräfte in sorgfältiger Einzelanalyse anzuwenden. Das durch den Humanismus überlieferte klassische Altertum hat

insofern eine schuldhafte Verhüllung der Wirklichkeit mit sich gebracht, als es durch seinen Universalismus (den Glauben an die Allgemeingültigkeit ewiger Wahrheiten) und damit verbunden durch seinen Imperialismus des Geistes und seine Heimatlosigkeit den Abendländer zur Mythologisierung der Vernunft und zur Vergötzung des Menschlichen verführt hat. Von diesem Mythus gilt es das „Kernstück der Antike“ zu befreien, nämlich das Gewissen, das als „Sinn für Mass und Grenze“, als „Selbstzucht, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit“ umschrieben werden kann. Das Gewissen ist wirksam als „unaufhörlicher Protest gegen die Anmasslichkeit des Mythus und der wissenschaftlichen Erkenntnis“, es „führt uns auf den Boden der Wirklichkeit, auf das Feld der menschlichen Verlegenheit zurück.“ Mit seiner Frage: wie ist es in Wirklichkeit mit dem Wahrheitsanspruch bestellt? verkörpert Sokrates das Gewissen Europas. „Mit ihm müssen wir zum Urgrund der menschlichen Verlegenheit durchzudringen suchen, die Urfunktion des Gewissens üben.“

Dem durch den Humanismus überlieferten Erbe des Antike tritt das Christentum als denkbar schärfster Gegensatz gegenüber. Im Zusammenstoss der Antike und des Christentums kündigt sich „die radikalste Krise Europas an, die sich überhaupt denken lässt.“ Denn „die Forderungen des Christentums widersprechen den Selbstbehauptungen der Klassik.“ Verschleiert und zugleich verschärft wird diese Krise durch den Umstand, dass das traditionelle Christentum die Selbstbehauptungsweisen, d. h. den Universalismus und Imperialismus des antiken Geistes weithin in sich selbst aufgenommen und in der Form einer christlichen Philosophie oder systematischen Theologie den Kern des Evangeliums, nämlich den christlichen Glauben, verfälscht hat. Von dieser Verfälschung muss der Glaube losgelöst werden. Das kann aber nur so geschehen, dass „vom Standpunkt des Gewissens“ gegen die universalistisch-imperialistischen Tendenzen des traditionellen Christentums protestiert wird. Die eigentliche „Sphäre des Glaubens“ lässt sich theoretisch nicht vorwegnehmen, da der Glaube es zu tun hat mit „einer verheissenden Zukunft als unserer Erlösung aus der menschlichen Verlegenheit, die wir als Menschlichkeit oder Sterblichkeit erfahren“, sie ist der Raum der „Erwartung, der Verheissung, der Zukunft, des Leides, des Gehorsams“, in dessen Mitte das Kreuz steht, das „das Ende unserer Selbstsucht ist“. Diese Glaubenssphäre ist an und für sich unangreifbar, gefährdet ist heute nur das traditionelle Christentum, das sich mit gutem Gewissen nicht mehr verteidigen lässt. Die Frage, die Grisebach darum mit Recht als die eigentliche Schicksalsfrage Europas bezeichnet, ist die, ob wir noch mit gutem Gewissen Christen sein können? Diese

Frage lässt sich bejahen, wenn „die Beziehung des christlichen Glaubens zum antiken Gewissen auf dem Felde der Konfliktlage in der Erwartung des Zukünftigen aufgenommen wird.“ Das heisst soviel wie: „Wir können mit gutem Gewissen den christlichen Glauben für unangreifbar halten, wenn wir ihn aus dem geschichtlichen Raume herauslösen.“

Diesen Weg hat nun aber — und an diesem Punkt setzt der Hauptangriff Grisebachs ein — die europäische Menschheit nicht beschritten. Sie hat vielmehr, das geistige Erbe der Antike und des Christentums in der Erinnerung reflektierend, in mythischer Gläubigkeit an die historische Vernunft eine Synthese von Klassik und Christentum, von Vernunft und Offenbarung, von Wissen und Glauben vollzogen, aus der sich das philosophische Selbstbewusstsein des Europäers erklärt, das zugleich das Bewusstsein der von ihm beherrschten Welteinheit ist. Dieses Selbstbewusstsein hat heute eine radikale Erschütterung erfahren, die sich kundgibt in einer allgemeinen Weltkrise, die im Grunde eine Krise des Wahrheitsbegriffs und der Religion ist. Auch der christliche Humanismus, der „das Selbstbewusstsein des Einzelnen und seinen Glauben an die historisch bewährte schöpferische Offenbarung zwecks Sicherung der Weltherrschaft miteinander verbinden möchte“, vermag die erschütterte Autorität des europäischen Geistes nicht mehr herzustellen. „Die gewaltige Bildungskathedrale des letzten Jahrhunderts mit ihrer die historische Welt überwölbenden Kuppel ist geborsten, ihre Fundamente haben sich als schwankend erwiesen. Der Glockenturm des christlichen Humanismus droht jeden Augenblick einzustürzen, wie einst der Turm von San Marcus in Venedig.“ Der Sturmzeit der Gegenwart ist nur noch zu begegnen durch den Abbau dieser Kathedrale und die entschlossene Rückkehr zum Kern der Klassik, des Christentums und des Humanismus, d. h. durch die Aktivierung des Gewissens, die Revision des Glaubens und die Erziehung zu einem neuen Realsinn.

Nach dieser radikalen Destruktion an den überkommenen Bildungsmächten ist der Leser gespannt zu vernehmen, welche „Aufbaugedanken“ im abschliessenden Teil geboten werden. Ist nach dieser Kritik überhaupt noch ein Aufbau möglich? Die Antwort lautet: „Kritik ist in Wirklichkeit schon Aufbau“. „Selbstkritik führt zur bescheidenen Anteilnahme am Gefüge einer neuen Zeit.“ Um diese Antwort richtig zu verstehen, gilt es sich vor Augen zu halten, dass vom Verfasser jede Kontinuität zwischen Denken und Sein, Vergangenheit und Zukunft, Wissenschaft und Aufbau bestritten wird. „Weder die theoretische noch die praktische Vernunft verfügen in Wirklichkeit über das entscheidende Urteil beim Aufbau.“ Wissenschaft bewegt sich in einem vom Subjekt und seinen Selbig-

keiten bestimmten Raum, der Aufbau aber kann nur auf dem ausser-akademischen Felde des wirklichen Lebens eingeleitet werden, wo eine „allgemeine Verwirrung der Methoden und Sachsprachen, der Programme und Kompetenzen vorherrscht und das herrschsüchtige Subjekt zum leidenden Objekt wird,” weil ihm unaufhörlich widersprochen wird. Auf diesem Felde der realen Konflikte verliert zwar die Wissenschaft nicht ihren Sinn, es wird aber von ihr eine „neuartige Objektivität“ angefordert, die der Sachlage selbst zu entnehmen ist: sie muss mit Hilfe aller denkbaren Methoden eine Orientierung über die „Bedingungen des Bauplatzes“ zu gewinnen suchen, indem sie die einzelnen Sachräume mit den von diesen selbst bestimmten Methoden gegeneinander abgrenzt und die Uebergriffe des spekulativen Denkens durch ein Denken der Busse, d. h. selbstkritisch zurückweist. Wo in dieser Weise die Pluralität der Standpunkte anerkannt und auf jede universalistische Methode verzichtet, d. h. die „indirekte“ Methode gewissenhaft geübt wird, da werden die einzelnen Sachräume, die von sich aus ihr Recht und ihre Methode fordern, sich von selbst zur künftigen Arbeitswelt zusammenfügen. Es wird „das reale Leben als Ganzes die spannungsreichen Gegensätze Geist und Natur, Recht und Wirtschaft, Schönheit und Nützlichkeit in ein der Lage entsprechendes notwendiges sachliches Verhältnis setzen.“

Welchen Anteil die wissenschaftliche Arbeit im einzelnen an diesem Aufbau zu nehmen hat, wird abschliessend an den Problemen der Soziologie, des geistigen Aufbaus Europas und des Arbeitsethos des künftigen Europäers konkret aufgezeigt. Bemerkenswert ist vor allem die Forderung, dass die Soziologie, metaphysisch anspruchslos, ein Organon herzustellen hat, ein Koordinatensystem, in welches alle typischen Standpunkte, von denen aus der politische, soziale und ökonomische Wiederaufbau ins Auge gefasst werden kann, eingeordnet werden können. Nicht, dass uns mit diesem Ordnungsschema ein gesicherter Ordnungsplan in die Hand gegeben wäre, wohl aber ein kritisches Werkzeug, mit dem alle spekulativen Selbstüberschätzungen aufgedeckt und ein gegenständlich-bodenständiges Denken eingeleitet werden kann, das allein den wirklichen Aufbau im Bereiche des politisch-sozialen Lebens zu fördern vermag. In analoger Weise ergibt sich für die Philosophie die Notwendigkeit einer Logoslehre als „kritische Weltanschauungslehre“, die uns eine Uebersicht zu geben hat über die Möglichkeiten, die Welt anzuschauen und auf Grund der Geschichte zu begreifen, wobei wiederum zu beachten bleibt, dass diese Logoslehre nicht als ein alle Gegensätze umfassendes System mythologisiert werden darf. Das kann nur verhütet werden, wenn das Denken bodenständig, d. h. an Heimat, Beruf und

an seinen besonderen Sachraum verantwortlich gebunden bleibt. Nüchtern und illusionslos wird damit auf jede kulturelle Programmatik verzichtet und eine Regeneration des Abendlandes ausschliesslich erwartet von einer neuen Arbeitshaltung, die in Selbstzucht und Selbstbescheidung sich den Auftrag von der Gemeinschaft geben lässt und bodenständig die sozialen Ansprüche berücksichtigt. Dieser „erholsamen Arbeit“ hat die Wissenschaft zu dienen durch die Einleitung einer neuen Gedankenzucht. „Eine erlösende Wahrheit gibt es nicht“.... „Was wir durch Gedankenarbeit zu erreichen vermögen, ist eine Klärung und Bereinigung unserer wirklichen menschlichen Lage. Wir eilen dem Geschehen in Gedanken niemals voraus. Friede wird im Abendland durch Bereitschaft zum Opfer vorbereitet.“

II.

Dem Werk des Zürcher Philosophen gerecht zu werden, d. h. es nach seinen eigenen Absichten kritisch zu würdigen, ist keine leichte Sache. Denn seine Gedankengänge sind recht eigentlich auf Widerspruch angelegt und dazu angetan, die gesamte akademische Welt herauszufordern. Es ist darum verständlich, wenn das, was Grisebach zu sagen hat, von der akademischen Welt entweder „überhört“ wird oder ihren Zorn und Unwillen erregt. Dazu kommt, dass der Verfasser sich einer Sprache bedient, die bewusst „unzünftig“ ist und dadurch zu mancherlei Missverständnissen Anlass geben kann. Man wird sich jedenfalls davor hüten müssen, die von ihm gebrauchten Ausdrücke zu pressen. Nur wenn die Grundabsicht des Verfassers, die allerdings wünschenswert klar ist, respektiert wird, lassen sich Fehlurteile vermeiden. Welches ist diese Grundabsicht?

Der Verfasser will mit seinen Aufbaugedanken eine Anweisung geben zum wirklichen Leben, dessen Entschwinden unter dem Schutt der Ideologien und Humanismen der Grund unserer heutigen Krise ist. Schon an diesem Punkte wäre es aber verfehlt, eine akademisch-theoretische Untersuchung darüber anstellen zu wollen, ob der Verfasser unter diesem „wirklichen Leben“ ein Sein-Sollendes oder das kontingente Sein, den Maßstab oder die daran zu messende Realität, die Glaubenswirklichkeit oder die Alltagswirklichkeit versteht. Zu einer solchen Untersuchung besteht darum kein Anlass, weil durch die Wirklichkeit selbst als der uns praktisch gegebenen Problemlage solchen Unterscheidungen unaufhörlich widersprochen wird. Mit ihrer Hilfe die Wirklichkeit gedanklich meistern zu wollen, verbieten uns das Gewissen, der Glaube und der Realsinn, in deren Bereich jene Problemlage als unauflösbar erfahren und ertragen wird. Wird aber, so kann in

der Tat gefragt werden, mit dieser ständigen Rückerinnerung an die Problemlage nicht etwas Selbstverständliches unnötigerweise wiederholt? Weiss nicht jeder besonnene Philosoph oder Theologe von dieser Problematik des Lebens, wie er auch weiss, dass sich Wahrheit und Wirklichkeit beständig widerstreiten und dass Theorie nie Praxis ist? In der Tat ist dies der Punkt, an dem es sich entscheiden muss, ob wir der Philosophie Grisebachs unsere Zustimmung geben oder versagen müssen. Wer nämlich von der Problematik des Lebens weiss, sie aber als dialektisches Prinzip seines Wissens bereits in die Theorie aufgenommen hat, oder wer als Theologe anerkennt, dass die zwischen Wahrheit und Wirklichkeit bestehende Diastase unüberwindbar und als Realität der menschlichen „Sünde“ ernst zu nehmen ist, diese Diastase aber andererseits in einem systematisch gefassten Glauben an die Vergebung bereits für überwunden hält, der wird Grisebach ablehnen müssen und seine Philosophie als „Belästigung“ empfinden. Wer aber zugibt, dass sich die Problematik des Lebens nur in einem von der Selbigkeit des Subjekts bestimmten Denken, d. h. im aesthetisch-akademischen Bildungsraum auflösen lässt, nicht aber in Wirklichkeit, in der diesem Denken durch Andere unaufhörlich widersprochen wird, und wer sich durch den erfahrenen Widerspruch an die Problemsituation als das Feld unserer wirklichen Verantwortung weisen lässt, der wird der Zielsetzung Grisebachs zustimmen müssen und seine Anweisung zum wirklichen Leben dankbar entgegennehmen.

Ist aber, so muss weiter gefragt werden, die „indirekte Methode“, die Grisebach zur Erreichung dieses Ziels in Anwendung bringt, ein „brauchbares Instrument“? Oder bedeutet die Ablehnung jeder einseitigen wie jeder universalistischen Methode nicht schliesslich die Ablehnung jeder Methode? Am Problem einer Neubegründung der Theologie und Soziologie soll kurz gezeigt werden, wie die Antwort wird lauten müssen.

Der theologisch gebildete Leser wird sich nach der Lektüre des Kapitels über das Christentum fragen, ob mit dieser Darstellung der Kern des Christentums wirklich getroffen ist? Gewiss gibt der Verfasser nicht eine Darstellung des „ganzen Evangeliums“, werden doch verschiedene sehr wichtige Dinge nicht oder nur beiläufig berührt. Aber das ist auch gar nicht die Absicht des Verfassers; es soll nur die besondere „Sphäre des Glaubens“ hervorgehoben und gegen ihre möglichen Verfälschungen abgegrenzt werden. Und das gelingt dem Verfasser, wie vor allem die vortrefflichen Ausführungen über die Offenbarung, die Auferstehung, das Wunder, aber auch seine Polemik gegen die zeitgenössische Theologie zeigen, in hervorragendem Masse. Was diese letztere betrifft, lässt

sich nämlich nicht bestreiten, dass in ihr starke Tendenzen am Werke sind, auf Grund einer als „Heilsgeschichte“ gedeuteten Geschichts metaphysik, die es aber nicht mit dem Glauben, sondern mit den Reflexen eines Glaubens zu tun hat, das Dogma als Ausdruck der „reinen Lehre“ neu zu fassen und als schöpferischen Grund einer Glaubens- und Kirchenerneuerung der Welt, „selbstbewusst“ anzubieten. Soweit sich die Kritik Grisebachs gegen diese Versuche der neueren Theologie wendet, durch die in der Tat auf Grund einer Verwechslung von Wahrheit und Wirklichkeit die Sphäre des Glaubens erneut verfälscht zu werden droht, kann ihr nur zugestimmt werden. Eine andere Frage ist es allerdings, ob das durch die kirchliche Tradition im engeren Sinn überlieferte Dogma die Sphäre des Glaubens wirklich verfälscht oder ob es sie nicht im Gegenteil gegen solche Verfälschungen schützt? Für das Dogma der alten Kirche lässt sich jedenfalls nachweisen, dass es ursprünglich die rein negative Funktion hatte, Irrlehren abzuwehren und ein Bollwerk zu sein gegen die die alte Kirche bedrohende „Vergiebung“ der Glaubenssphäre. Da wir nun aus früheren Publikationen Grisebachs wissen, dass er Dogma und systematische Theologie nicht überhaupt ablehnt, sondern sie auf diese ursprünglich-negative Funktion reduziert sehen möchte, erweist sich seine „indirekte Methode“ für eine kritische Theologie insofern als fruchtbar, als diese durch ein immer wieder neues Durchdenken der Häresieen, d. h. der einseitigen Wahrheiten und ihre schrittweise Widerlegung, in einem kritisch geläuterten Dogma die Glaubenssphäre gegen ihre systematisch-spekulativen Verfälschungen zu schützen die Aufgabe hat: in diesem Sinne lässt sich die von Grisebach erhobene Forderung einer „kritischen Theologie“ durchaus rechtfertigen; jedenfalls haben die Theologen keinen Grund, vor seinen radikalen Forderungen zurückzuschrecken, sondern haben „allen Anlass, auf ihn zu hören.“

Aehnliches liesse sich zeigen für die Soziologie, auf die Grisebach seine kritische Methode erstmals ausführlicher anwendet. Wenn nämlich Grisebach die Versuche zurückweist, die politisch-soziale Krise unserer Tage zu lösen durch „einen Weg der Mitte“, so tritt er damit in charakteristischer Weise in Gegensatz zu einem Entwurf, wie ihn W. Röpke in seinem ungefähr zu gleicher Zeit erschienenen Buch „Gesellschaftskrise der Gegenwart“ vorgelegt hat. Für den Letzteren bedeutet nämlich die Krise eine Krankheit an einem im Grunde noch immer gesunden Organismus, wobei dieser Organismus als eine Gemeinschaft freier und gleicher Individuen und als eine in einer kontinuierlichen Geistesentwicklung begriffene Ganzheit gläubig vorausgesetzt wird; eine Lösung der Krise erscheint darnach möglich auf einem „dritten Weg“, d. h. durch

Vermeidung der Extreme, die diese Kontinuität gefährden, resp. durch eine Rückführung der auseinanderstrebenden Mächte auf eine mittlere Linie unveräußerlicher Prinzipien, die den freien und gleichen Individuen gemeinsam sind. Gerade diese von Röpke gemachten Voraussetzungen der Identität und Kontinuität werden von Grisebach verneint, weil sie eine einseitige und voreilige Entscheidung für eine Position enthalten, die durch den Widerspruch anderer Menschen und Völker in Frage gestellt ist und darum unsere heutige Problemlage verschleiert. Dieser ist nur mit Hilfe der indirekten Methode, die die Pluralität der Standpunkte berücksichtigt, im Blick auf den wirklichen Aufbau verantwortlich zu begegnen.

Diese kurzen Bemerkungen zur Methode Grisebachs mögen gezeigt haben, worin, aufs Ganze gesehen, die grosse Bedeutung dieses sauberen, redlichen und mutigen Buches des Zürcher Philosophen liegt: in der unerbittlichen Illusionslosigkeit und in der bis zur Rabiatheit gesteigerten Unerschrockenheit, mit der hier gegen alle Voreilighkeiten, Einseitigkeiten und Kurzschlussverfahren in der heutigen Philosophie und Theologie, Geschichtswissenschaft und Soziologie zu Felde gezogen wird, und in der unbestechlichen Konsequenz und Gewissenhaftigkeit, mit der alle Aufbaugedanken und Zukunftssorgen aus der akademischen und kulturpolitischen Programmatik an die Erde verwiesen werden, auf den Boden der Wirklichkeit, dem wir durch unsere Gedanken und Taten und unsere Schuld verhaftet sind und auf dem allein „das Künftige uns ernstlich trifft als ein Weckruf zu neuer Gedankenarbeit“. Diesem Weckruf sich zu entziehen durch theoretische und formale Einwendungen, ist verhältnismässig leicht. Es muss aber gefragt werden — und der Ernst dieser Frage rechtfertigt letzterdings auch den Titel des Buches — ob im Falle, dass wir diesen Weckruf leichtfertig oder unwillig überhören sollten, die hier im Namen einer neuen Arbeitswelt geforderte Destruktion der überlieferten Bildungsmächte uns dann nicht einfach durch weitere Katastrophen unserer „Sturmzeit“ aufgenötigt wird? Oder ob es wirklich nicht besser wäre, durch eine Reaktivierung des Gewissens, eine Revision des Glaubens und die Erziehung zu einem neuen Realsinn, wie sie der Verfasser in so eindrucksvoller und überzeugender Weise zumal von unserer akademischen Welt fordert, diesen Katastrophen zuvorzukommen und rechtzeitig den Aufbau einer neuen Arbeitswelt zu fördern?