

Essenz- und Existenz-Philosophie.

Tragische Identität oder Distanz der Geduld¹.

Von Erich Przywara S. J.

1. Unter einer doppelten Rücksicht kann sich eine Existenz-Philosophie gegen eine Essenz-Philosophie stellen. Einmal vom formalen Erkenntnis-Objekt her (noëmatisch). Formales Erkenntnis-Objekt einer Essenz-Philosophie wäre dann das ideale Sosein in der Breite, wie die Geschichte es zeigt: das platonische εἶδος (als ideale Gestalt in sich selbst), die aristotelische μορφή (als ideale Gestalt in den Dingen), das scholastische universale (als Allgemein-Wesen in der einen oder andern Weise in den Individual-Dingen), die inhaltlichen oder formalen „Formen“ und „Gesetze“ der neuzeitlichen Philosophie. Existenz-Philosophie, als Gegenstück, hätte es dann mit dem zu tun, wovon in der noëmatischen Essenz-Philosophie „abgesehen“ wird oder was wenigstens nur den „Hintergrund“ bildet: das reale Sein (gegen das εἶδος), die konkreten Dinge (gegen die μορφή), das einmalig Individuale (gegen das universale), das fließend Lebendige (gegen „Formen“ und „Gesetze“). Aber dann würde eben diese Existenz doch das Objekt einer Philosophie, die methodisch in ihren Begriffen „abhebt“ und „formuliert“ und damit notwendig ihr Objekt, und also auch die Existenz als Objekt auf den Boden der Essenz bringt. Eine noëmatische Existenz-Philosophie würde also dann zu einer äußersten Essenz-Philosophie: Essentialisierung auch der Existenz.

So rückt das Problem von selbst auf die Ebene des Erkenntnis-Aktes (ins Noëtische). Formaler Akt einer Essenz-Philosophie wäre eben diese „Essentialisierung“ aller

¹ Der *erste Teil* dieser Darlegungen (nr. 1—4) hat seinen Ausgangspunkt in jenem Vortrag bei den 2. Davoser Internationalen Hochschulkursen (23. 3. 1929), der der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Cassirer vorausging und eben darum die Unterscheidung zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie einführte. Für den *zweiten Teil* (nr. 5—7) war grundlegend ein Vortrag in der Kant-Gesellschaft zu München (14. 2. 1933): als ausdrückliche Ableitung dieser Unterscheidung aus dem ontologischen Existenz-Essenz-Problem. Der *dritte Teil* endlich (nr. 8—9) ist der Inhalt zweier abschließender Vorträge bei den Katholischen Hochschulwochen in Prag (9. und 10. 10. 1936) über die religiöse und christliche Tiefe des Problems, nachdem zwischen 1929 und 1936 das Problem unserer Unterscheidung ins Breite gegangen war. So umspannt die Gesamtdarstellung gleichzeitig die Geschichte ihres Problems.

Gegenstände, auf die sie sich richtet: sei es als objektive Essentialisierung (indem sie alles Reale auf die Ebene idealen Seins erhebt: wie in der antiken Philosophie); — sei es als formale Essentialisierung (indem sie alles Fließende in unwandelbare Begriffe faßt: wie in der scholastischen Philosophie); — sei es als methodische Essentialisierung (indem sie alles kreatürlich Werdende in absoluter Wahrheit schaut: wie in der neuzeitlichen Philosophie). Existenz-Philosophie, als Gegenstück, stünde dann in einem Akt, durch den unter allen drei berührten Rücksichten das Besondere der kreatürlich werdenden Existenz unangetastet in die Ebene philosophischen Erfassens tritt. Es ist darum nicht, parallel zu Essentialisierung (als formalem Akt einer Essenz-Philosophie), eine Existentialisierung. Denn diese wäre vielmehr ein noëtischer Schöpfungs-Akt: als In-Existenz-Setzung eines idealen Seins. Es kann auch nicht eine „Existenz-Erhellung“ sein (wie K. Jaspers formuliert). Denn Erhellung sagt das Hell eines idealen Seins oder klarer Begriffe oder reiner Wahrheit, ist also eine Form von Essentialisierung. Der formale Akt einer Existenz-Philosophie bestünde vielmehr in einem solchen Erfassen der Existenz, darin einerseits, als (Erfassen der) Existenz, das Besondere der Existenz unangetastet bleibt, andererseits, als Erfassen (der Existenz), eben dieses Besondere heraustritt in seinem besonderen Unterschied gegen alles Essentiale.

Das ließe sich erstens objektiv verstehen: als ein Sichselbst-geben der real-konkreten Dinge (im Gegensatz zur objektiven Essentialisierung). Zweitens wäre es subjektiv möglich: als Erfassung durch die konkrete Lebendigkeit des erfassenden Menschen (im Gegensatz zur subjektiven Essentialisierung). Drittens endlich wäre es erörterbar als innere Formung der Methode des Erkennens selber, also der Korrelation zwischen Objekt und Subjekt, durch das Besondere von Existenz überhaupt: nicht also als das Eins von Objekt und Subjekt in der Identität absoluter Wahrheit (wie in der methodischen Essentialisierung), sondern als Spannung im Widerstreit, wie es den realen Existenzen der Welt eigentümlich ist. — Die erste Weise, einer objektiven Existenz-Philosophie (in der Art der Lebensphilosophie), verbürgte gewiß das Maximum von Objektivität, aber die subjektive Weise ihres Erfassens bleibt ungeklärt und ungeprüft. Die zweite Weise, einer subjektiven Existenz-Philosophie (in der Art Heideggers), enthielte gewiß diese vermißte Prüfung und Klärung, aber die konkrete Lebendigkeit des Menschen als Form führt zu einer Anthropologisie-

rung der Dinge. Die dritte Weise, einer methodischen Existenz-Philosophie (in der Art Bergson's, Grisebach's, Jasper's, Heysse's), wahrt gewiß die Unterschieds-Spannung zwischen erfassendem Menschen und erfaßter Welt. Aber die Unterschieds-Spannung als solche hebt folgerichtig alle Erkenntnis auf: weil alle Erkenntnis auf einer Seins-Relation irgendwelcher Gleichung beruht. Setzt man aber anstelle des Formalen der Unterschieds-Spannung das Inhaltliche ihrer Beziehungs-Träger, also Objekt und Subjekt, so schwingt die Frage zurück zu objektiver oder subjektiver Existenz-Philosophie. Es bliebe also nur das jeweilige Ergebnis der jeweils sich vollziehenden Unterschieds-Spannung: als „elektrischer Funke“ (wie etwa Baader den philosophischen Vorgang sieht). Das aber ist deutlich vielmehr ein religiös-mystischer Vorgang, ein cogitor (wie Baader folgerichtig sagt), nicht ein philosophisch reflexer Akt und also ein cogito. Das Problem zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie mündet daher in die Frage zwischen diesen beiden; zwischen einem philosophisch reflexen cogito und einem religiös-mystischen cogitor. —

2. Das Problem, das hier obwaltet, wird darum am besten von den konkret historischen Ursprüngen einer Essenz- und Existenzphilosophie her sichtbar werden. Der geschichtliche Entsprung ausgesprochener Existenz-Philosophie liegt im Zueinander von Hegel und Kierkegaard. Indem *Hegel* das ideale Sein selber als dialektisches Werden faßt, geschieht einerseits in der Sphäre der Essenz selber die höchste Annäherung an eine Existenz-Philosophie: indem die Idee in ihrer Entfaltung zur Existenz existenzhaft gefaßt wird; im Spiel der Gegensätze, wie es dem konkreten Sein entspricht. Indem aber Hegel eben so die Sphäre der Existenz aus der Dialektik des idealen Seins begreifen will, wird andererseits die zugespitzteste Essenz-Philosophie begründet: als Essentialisierung auch der Existenz. — Im Gegensatz hierzu entspringt in *Kierkegaard* die eigentliche Existenz-Philosophie. Existenz in sich ist ihr Gegenstand, aber als „entsprechend dem Einzelnen“ (Tagebücher; Haeker II 128), als „höchstes Interesse“ für den „Existierenden“ (Werke; Schrempf VII 13) und als „einzige Wirklichkeit“ im Sinne der „eigenen ethischen“ des „Existierenden“ (ebd. 15). Existenz ist ebenso der Akt der Existenz-Philosophie, aber als ein „sich selbst in Existenz ... verstehen“ (ebd. 49) durch den „für sich existierenden“ Menschen (ebd. VI 265), so daß „die Existenz denken und

existieren dadurch zusammengesetzt“ ist, „daß ein Existierender ein denkender ist“ (ebd. VII 13). Ebenso aber „versteht“ der Existenz-Denker nicht nur „das abstrakte Menschsein in das Konkrete hinein, dieser einzelne existierende Mensch zu sein“ (ebd. 49), sondern „die wirkliche Subjektivität ist die ethisch existierende Subjektivität“ (ebd. 15) und das „möglichst große Sichvertiefen in die Existenz“ ist konkret das „wesentliche Bewußtsein in der Schuld“ (ebd. 215).

Damit sieht sich die Existenz-Philosophie in einem doppelten Gegensatz gegen jene höchste Form von Essenz-Philosophie, wie sie in Hegel dasteht. Es ist erstens ein *metaphysischer Gegensatz*: Existenz in sich gegen jede Weise von Essenz. Material-metaphysisch tritt eine konkrete Daseins-Philosophie von Angst, Schuld und Tod gegen eine abstrakte Soseins-Philosophie der idealen Sphäre: Konkret gegen Abstrakt, pessimistisch Real gegen optimistisch Ideal, Affektiv gegen Intellektual. Formal-metaphysisch tritt entsprechend die Form eines „sich von Existenz her verstehen“ gegen ein Absehen von oder Einklammern der Existenz, ebenso ein dynamisch werdendes Denken gegen ein systematisches, endlich ein dialogisches Denken (in Ansprache und Gespräch) gegen ein monologisches (der reinen eigenen Gedanken-Entwicklung). — Aber tiefer birgt sich dahinter der *religiöse Gegensatz*: aufgebrochene Existenz gegen eine in sich selbst beruhigte Existenz (die eben darum in der Ruhe einer idealen Sphäre sich begreift). Das Theologumenon der Essenz-Philosophie Hegel's ist das Trinitarische Leben der Gottheit als Bewegungsprinzip der Kreatur. Das Theologumenon Kierkegaards ist scharf dagegen die zerrissene Unruhe des Menschen der Erbsünde. So ist die Tiefe des Material-Metaphysischen die auf Erlösung harrende Erbsünde-Welt der beständigen Schuld. Und die Tiefe des Formal-Metaphysischen ist das akthafte Erbsünde-Denken in Distanz und Flucht und Trotz, — augenblickhaft aufgehoben zu werden in die Allwirksamkeit der Liebe.

3. Das empfängt sein Gegenbild vom geschichtlichen Ursprung ausgesprochener Essenz-Philosophie: objektiv-gegenstandshaft von Parmenides her, — subjektiv-akt-haft von Descartes her. In beiden vollzieht sich eine Gleichung zwischen dem Sein (Parmenides: εἶναι; Descartes: sum) und dem Noëtischen (Parmenides: νοεῖν; Descartes: cogito): zwischen Essenz also als ontischem „Wesen“ und Essenz als noëtischem „Inbegriff“. Aber von *Parmenides*

her zielt es auf ein objektiv gegenstandshaft Noëtisches als bestimmenden Grund eines objektiv gegenstandshafter Seins (im Gegensatz zu den physikalischen Weltgründen der ionischen Philosophie: Feuer, Wasser usw.). Das Es eines „Denkens an sich“ (νοεῖν) erscheint als Grund eines „Seins an sich“ (εἶναι), und darum die Helle eines denkförmigen Inbegriffs als „eben das, was Sein ist“: „eben dasselbe doch ist Denken wie Sein“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). — Umgekehrt zielt es von *Descartes* her auf Begründung eines subjektiv akthaften Seins durch ein subjektiv akthafft Noëtisches (als Vergewisserung über das Sein im Ich, — im Gegensatz zur objektiven Sicherheit des Seins ins sich, wie es der Philosophie der Scholastik eigen war). Das Ich eines „Ich bin“ (sum) erscheint als unbezweifelbar im Ich eines „Ich denke“ (cogito), und darum die Helle des Seins des Bewußtseins (als des vergewisserten Seins) als innere Ausfolgerung eines sich denkenden Ich: „Ich denke, so bin ich“ (cogito ergo sum). — Wohl erscheinen also Parmenides wie Descartes eins in einer Noëtisierung des Seins (als gemeinsame Richtung einer Essenz-Philosophie): „Inbegriff des Seins“ als „Sein im Inbegriff“. Aber in Parmenides geschieht unterscheidend eine Ontisierung des Noëtischen: zu Prinzipien des Seins. In Descartes dagegen vollzieht sich eine Noëtisierung des Ontischen: zum Grund des Bewußtseins. Es ist ent-noëtisierende Noëtisierung in Parmenides: da das Noëtische Seinsprinzip an sich wird. Es ist ein-noëtisierende Noëtisierung in Descartes: da das Ontische ausschließlich die Form des Noëtischen trägt.

Von beiden, Parmenides wie Descartes, her entfaltet sich jeweils die *Gesamt-Problematik einer Essenz-Philosophie*. Ihre objektiv gegenstandshafte Gestalt (von Descartes her) interpretiert sich sowohl material-inhaltlich (als noëmatische Noëtisierung) wie formal-akthafft (als noëtische Noëtisierung). — Von Parmenides her hat Platon zum Grundprinzip die noëmatischen Eide, Aristoteles aber die noëtisch dynamische Bewegung des „Denkens des Denkens“ (νόησις νοήσεως). Ebenso, von Descartes her, interpretiert Descartes selber das cogito noëtisch (als Denkakt), Husserl aber (im Beschluß) noëmatisch (als Welt transzendentaler Wesenheiten). — Entsprechend dieser Doppel-Form in der formalen Methode erscheint dann auch die Inhaltlichkeit beider Gestalten einer Essenz-Philosophie: sowohl als vorwiegend anthropologische wie als vorwiegend kosmologische. Von Parmenides her: in Platon anthropologisch (um die ψυχή als Mittelpunkt), in Aristoteles kosmologisch (um den κόσμος

als Mittelpunkt). Von Descartes her: in Kant und Fichte anthropologisch (im transzendentalen Subjekt), in Schelling und Hegel kosmologisch (im weltförmigen Geist). — Und der Kreis schließt sich zur formalen Methode zurück, indem der Nous der Noëtisierung in der Breite der Transzendentalien erscheint (wahr, gut, schön). Von Parmenides her: als intellektuale Noëtisierung in Platon-Aristoteles-Thomas; als ethische in der arabischen und franziskanischen Scholastik. Von Descartes her: als intellektuale Noëtisierung in Descartes, Hegel, Husserl; als ethische in Kant und Fichte; als ästhetische in Schelling.

Aber eben so prägt sich deutlicher, zum Abschluß, in dieser Gesamtproblematik die grundlegende *Unterschiedlichkeit* aus: zwischen ent-noëtisierender Noëtisierung in Parmenides und ein-noëtisierender Noëtisierung in Descartes. — So ist es im material Inhaltlichen: das platonische Eidos wie das aristotelische Denken des Denkens sind als material-inhaltliches Sein gefaßt; das cogito Descartes' aber wie die Wesenheit Husserl's haben allein das Sein des Bewußtseins. Folgerichtig sind Anthropologie-Kosmologie in Platon und Aristoteles die Spannungsweite einer Metaphysik des Seins, zwischen Descartes-Kant-Fichte und Schelling-Hegel aber die einer immanenten Metaphysik des Bewußtseins. — Und im Problem der letzten Transzendentalität geht es bei Platon-Aristoteles-Thomas und arabischer und franziskanischer Scholastik um den Primat zwischen transzendentalen Gerichtetheiten des Seins, bei Descartes-Hegel-Husserl, Kant-Fichte und Schelling aber um den zwischen transzendentalen Richtungen des Bewußtseins. — Hierin aber bricht das religiöse Problem durch. Die ent-noëtisierende Noëtisierung von Parmenides her sichtet das eigentlich Göttliche im seinshaften Logos oder Nous oder der Hierarchie der Eide oder dem Denken des Denkens, — hinein in die mittelalterlichen Kontroversen, ob Gott eigentlichst Intellekt oder Wille, Wahrheit oder Liebe sei. In der ein-noëtisierenden Noëtisierung von Descartes her aber ist jene Vergewisserung in der Innerlichkeit mächtig, die der Reformation eigen ist: das Göttliche als Alleinwirkendes zu besitzen in den Absolut-Richtungen des Bewußtseins, in denen allein das Sein erst gewiß ist und also erst Sein ist. Mit anderen Worten: auch die Essenz-Philosophie ist zuletzt durch ein Theologumenon bestimmt: durch das der *Identität des Kreatürlichen mit dem Göttlichen*, — wie das bestimmende Theologumenon der Existenz-Philosophie die tragisch (erbsündige) Distanz ist.

4. Damit aber ist es in Existenz- wie Essenz-Philosophie zuletzt ein Gegensatz der Existenz: Existenz der Kreatur im Endlichen, Existenz der Kreatur im Ideativ-Idealen; endliche Existenz, ideale Existenz. Indem aber die endliche Existenz sich zuletzt als (tragische) Göttlichkeit reiner Endlichkeit faßt, die ideale Existenz als eine Erscheinung göttlicher Idealität, tragen beide (in allem Gegensatz zueinander) die Form einer *Identität von Essenz und Existenz* und damit die Form Gottes: reine Existenz (die in „rein“ für und zu und in sich selbst ihre eigene „Essenz“ ist), — reine Essenz (die in „rein“ für und zu und in sich selbst ihre eigene „Existenz“ ist).

So liegt der Weg der Lösung in einer doppelten Betrachtung: vom Verhältnis zwischen Existenz und Essenz her, und von dem zwischen tragischer Distanz und idealer Identität her.

* * *

Das philosophische Sachproblem zwischen Essenz- und Existenz-Philosophie läßt sich in drei Stufen aus einer Erörterung des Namens selber entwickeln. Erstens: Essenz und Existenz als formal methodische Modi im Begriff von Philosophie überhaupt. Zweitens: Essenz und Existenz als formal methodische Modi im formal-methodischen Modus des allgemeinen Seins- und Standpunkthaften von Philosophie überhaupt. Drittens: Essenz und Existenz als formal-methodische Modi der Philosophie. So geht es wachsend vom Impliziten zum Expliziten des Problems².

Grundlegend ist unser Problem in dem impliziert, was Philosophie ihrem Wortsinn nach sagt: als Sophia und als Philein. Die objektiven Möglichkeiten, wie sie im Begriff der Sophia sich vorzeichnen, empfangen vom Begriff des Philein aus die entsprechenden subjektiven Stellungnahmen: daß von dieser Entsprechung her im nachfolgenden Problem des Seins und Stehens von Philosophie die ersten ausdrücklichen Züge des Spannungsfeldes von Essenz- und Existenz-Philosophie sichtbar würden.

Sophia in (Philo-)sophie sagt die grundlegenden objektiven Möglichkeiten in drei Stufen. Sophia (σοφία) ist

² Als Eigenschaftsworte gebrauchen wir nur: essential (existentiell): im Sinne einer inneren Essenz- (Existenz-) Qualität. Die Scheidung Heideggers zwischen Existential und Existentiell ist standpunktlich: weil für ihn die Existenz ihre eigene Essenz ist. Dann sagt Existential das material Essentielle dieser Existenz, Existentiell aber ihr formales Existieren.

erstens *Weisheit als Akt-Form* entsprechend zum Leben als Gegenständlichkeit. Als solche Weisheit steht sie auf der einen Seite dem Leben „gegenüber“: als das ideal Standfeste einer ewig unveränderlichen Weisheit gegenüber der Wandlung des realen Lebens. Auf der anderen Seite aber muß sie als Akt-Form dem Leben als Gegenständlichkeit entsprechen, d. h. Lebensweisheit sein, Weisheit „des“ Lebens selber, und also eine innere Reifung „im“ Leben: als ein immanent Ewiges im Werden des Lebens selbst. In „*ewiger Weisheit* gegenüber dem Leben“ erscheint also die Form von *Essenz*; in „*Lebensweisheit* im Leben“ die Form von *Existenz*. — So aber tritt, zweitens, innerhalb von Sophia selber die *Scheidung zwischen Weisheit* (σοφία, sapientia) gegen *Wissenschaft* (ἐπιστήμη, scientia). Weisheit sagt dann die Sicht einer durch sich selbst erscheinenden Region der Ideen, Zusammenhänge oder Wesenheiten. Wissenschaft, im Gegensatz dazu, ist ein Sichten der Realität durch die Realität selbst: auf dem Weg von Erfahrung, Experiment und praktischer Erprobung (als Praxis oder als Technik). Es gibt sich also in Weisheit deutlicher die Weise idealer *Essenz*, in Wissenschaft diejenige realer *Existenz*. — Da aber Weisheit als Lebensweisheit zum Leben selber bedingt ist (also zur Region von Wissenschaft hin), Wissenschaft hinwiederum als Denk-Form zum Ideativen einer Theorie zielt (also zur Region von Weisheit), so ist — drittens — die eigentlichste innere Problematik von Sophia eine *Spannweite zwischen zwei Bewegungsrichtungen im Zueinander von Weisheit und Wissenschaft*. Die eine geht vom Oben der (idealen) Weisheit zum Unten der (realen) Wissenschaft: als *apriorische Methode* von ersten Prinzipien her, in denen die Realität erkannt wird. Die andere Bewegungsrichtung steigt vom Unten der (realen) Wissenschaft zum Oben der (idealen) Weisheit: als *aposteriorische Methode* in Induktion, von der her die letzten Wesensgründe sich öffnen sollen. So aber enthüllt sich im Apriori abschließend die Form idealer *Essenz* als Bewegung zu realer *Existenz* (die aber eben darum als *essentielle Existenz* sich gibt), im Aposteriori aber diejenige realer *Existenz* als Bewegung zu idealer *Essenz* (die aber eben darum als *existenziale* *Essenz* gewonnen wird)³.

³ N. Hartmann will Idealität-Realität von Sosein (Essenz)-Dasein (Existenz) geschieden wissen: „Ideales Sein hat sein eigenes Sosein und Dasein ... Und reales Sein hat sein eigenes Dasein und Sosein“ (Grundlegung der Ontologie, Berlin 1935, 114). Aber dieser Bruch mit der klassischen Tradition ist bei Hartmann standpunktlich bedingt. In der Verselbständigung der idealen Ge-

Philein in Philo(-sophie) sagt demgegenüber, als aktives Verhalten zur Sophia, die Breite der formalen Stellungnahme zu den objektiven Möglichkeiten. Diese Breite liegt zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes: φιλεῖν als „liebhaben“, φιλέειν als „suchen hin zu“. Das erste ist damit Form des Eins, das zweite Form der Distanz. Philo (-sophie) als „die Weisheit liebhaben“ und also in der Form des Eins bedeutet folgerichtig eine Haltung des *Eins zu den in der Sophia beschlossenen objektiven Möglichkeiten*. — Diese Haltung des Eins kann sich einmal als Eins mit einer der objektiven Möglichkeiten, im Unterschied zu allen anderen, vollziehen: in der Weise *direkter Philosophie*, in der je eine objektive Möglichkeit sich „gegen alles“ und „durch alles hindurch“ (di) bis ins Letzte einlinig durchführt (-regere). Diese Direktheit differenziert sich dann aber auch in sich selbst formal entsprechend den objektiven Möglichkeiten: als prinzipienförmige oder als Erfahrungs-Direktheit (entsprechend zu ewiger Weisheit und Lebensweisheit); als intuitive oder als experimentale Direktheit (entsprechend zu Weisheit und Wissenschaft); als apriorische oder aposteriorische Direktheit (entsprechend zu den Bewegungsrichtungen Weisheit → Wissenschaft oder Wissenschaft → Weisheit). — Andererseits aber ist die Haltung des Eins möglich als Eins mit dem Ganzen der objektiven Möglichkeiten und darum als Eins mit ihrem sach-

bilde zu einem „idealen Sein“ mit eigenem Sosein-Dasein ist es (in allem Kampf dagegen) der nachwirkende Standpunkt der Phänomenologie: die Region objektiver Wesenheiten. In der Bindung von Dasein und Sosein zu reinen „Seinsmomenten“ eines identisch Realen aber ist es der eigene Standpunkt der innerlich absoluten Endlichkeit eines „seienden Werdens“ entgegen der Scheidung zwischen einem (absoluten) Sein (= Gott) und einem (relativen) Werden (= Schöpfung) (Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin 1938, 133 ff.; 151 ff.): da die göttliche Identität von Sosein-Dasein zur Form des „Ganzen der Welt“ wird: als „fortlaufend verschobene Identität“ (Grundlegung ... 133), wie sie einem „seienden Werden“ entspricht. — Was indes, als Kern der Unterscheidungen Hartmanns, möglich ist, ist die formal hypothetische Fassung eines „idealen Seins“ (der dann die faktische, nicht notwendige Dasein-Sosein-Einheit des realen Seins entspricht). Das ideale Sein ist dann wirklich „bestehendes Sosein“, das reale Sein hinwiederum „soseiendes Dasein“. Aber das „Bestehen“ des idealen Seins ist hypothetisch: dazu hin, in das Problem des realen Geist-Seins aufzugehen, und also in das Dasein-Sosein-Problem realen Seins. Und die Dasein-Sosein-Einheit des realen Seins ist rein praktisches Werden (und darum auch im „Ganzen der Welt“): dazu hin, ein absolutes Ist anzuzeigen als seinen Quell, und hierin ein wirkliches ens necessarium der Idealität von Dasein und Sosein.

lichen Spannungsverhältnis zu einander und darum folgerichtig zuletzt als Eins mit dem je neuen Umschwung zwischen ihnen: in der Weise *objektiv dialektischer Philosophie*, in der das Zwischen des Gegen- und Zueinander ($\delta\iota\alpha$ -) der objektiven Möglichkeiten sich selbst in seiner Ordnung aussagt ($-\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Diese objektive Dialektik erscheint damit gleichsam als der Selbstvollzug des Gewebes und Geschehens der objektiven Möglichkeiten, darum aber auch formalst als das objektive Hin-Her zwischen ihnen und also das Erscheinen formal objektiver Aporetik als des objektiven Verhältnisses zwischen ihnen. Vollzieht sich in direkter Philosophie die innere Struktur je einer der objektiven Möglichkeiten in sich, so ist objektiv dialektische Philosophie Vollzug der Struktur zwischen ihnen.

Philo(-sophie) heißt aber auch „zur Weisheit hin suchen“ und sagt also die Form einer *Distanz zwischen der Weisheit* als einem objektiven Je-hinaus über alles Eins des Erreichens *und dem Suchen* als einem subjektiven Je-fern gegenüber je einem restlos erreichten Eins: objektive Distanz (der Weisheit), subjektive Distanz (des Suchens). Hieraus entspringen zwei letzte Formen. — Im Fall der objektiven Distanz (der Weisheit) zielt das Philein von sich aus auf das Eins mit dem objektiven Bestand, d. h. mit jenem Gewebe der objektiven Möglichkeiten der Sophia, das in objektiv dialektischer Philosophie rein zum Ausdruck kam. Als „Zielen auf“ geht es aber nicht auf ein Eins vom objektiven Bestand her (mit dem Sinn einer Selbsterscheinung dieses Bestandes: wie in objektiv dialektischer Philosophie), sondern es geht auf ein Eins zum objektiven Bestand hin. Es zielt damit auf einen durch und im Philein zu geschehenden Ausgleich zwischen den Möglichkeiten des objektiven Bestandes. Es ist damit (weil vom Subjekt aus aktiv geschehend): *subjektiv dialektische Philosophie*: in der das objektive Gegen- und Zueinander der objektiven Möglichkeiten zu einem bewußt geordneten ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) Zwischen ($\delta\iota\acute{\alpha}$) ins Wort geformt wird ($-\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$). Eben so gerade erscheint die objektive Distanz (der Weisheit): da die subjektive Dialektik, als Ausformulierung des Zwischen, eben das Über-hinaus des inneren objektiven Eins der Weisheit selbst über alles subjektive Eins mit ihr (im „Zielen auf“) sichtbar werden läßt. — Eben so aber zeigt sich dann auch das Entspringen der Gegenform: der subjektiven Distanz (des Suchens). Denn es ist die entsprechende Antwort-Bewegung zum je neuen und größeren Über-hinaus des inneren objektiven Eins „der“ Weisheit in sich selbst über alles an-

gezielte und erreichte subjektive Eins (des Suchens) „mit“ ihr. Das Philein wird zu einem „reinen Suchen“, das in möglichst „reiner Distanz“ kritisch steht zu allem subjektiv erreichten Eins: kritisch zum passiv subjektiven Eins (in direkter und objektiv dialektischer Philosophie) wie zum aktiv subjektiven Eins (in subjektiv dialektischer Philosophie). Es ist damit *formal-kritische Distanzphilosophie*: Distanz der Scheidung und Unterscheidung (χωρίσειν) gegenüber jedem verfesteten Erreicht eines Eins (in allen bisherigen drei Formen) und darum formal, d. h. nicht stehend in irgend einer Inhaltlichkeit (weder einer der objektiven Möglichkeiten noch ihres Gewebes noch eines erreichten aktiv subjektiven Ausgleichs zwischen ihnen), sondern allein stehend in der „Form“ des „scheidend unterscheidenden“ (kritischen) „Stehens in der Scheide“ (di-stare).

Hierin ist deutlich, wie im Philein selber eine eigentümliche Weise von Essenz und Existenz ausgeprägt liegt. Im allgemeinen werden Sophia und Philein so zueinander erscheinen, daß das Philein als In-Existenz-Setzung der in der Sophia beschlossenen objektiv idealen und darum essenz-förmigen Möglichkeiten sich kennzeichnet. Dann aber besteht doch einerseits ein inneres Verhältnis zwischen Essenz und Existenz in diesen essenz-förmigen Möglichkeiten selber, und andererseits ein inneres Verhältnis der verschiedenen Formen des existenz-förmigen Philein zu diesen verschiedenen Möglichkeiten. Und also gibt sich die In-Existenz-Setzung als allgemeine Weise des Philein nicht einfachhin als Form der Existenz zur Sophia als der Form der Essenz, sondern es ist innerlich entsprechende Existenz. So erscheinen folgerichtig direkte und objektiv-dialektische Philosophie, als Formen des Eins zur Sophia, darum auch als Formen *immanenter Existenz* für deren objektiv essenz-förmige Möglichkeiten; während subjektiv dialektische Philosophie und formal-kritische Distanzphilosophie, als Formen der Distanz zur Sophia, darum auch eine *distante Existenz* als Form sagen. — Wie innerhalb der Möglichkeiten der Sophia ein jeweiliges Gegeneinander zwischen Form idealer Essenz und Form realer Existenz erschien, um sich wachsend zu verdeutlichen in ein Gegeneinander von Einheitsformen beider, Bewegung idealer Essenz zu essentialer Existenz (im Apriori), Bewegung realer Existenz zu existentialer Essenz (im Aposteriori), — so treten nun, im Philein, diese objektiven Essenz-Existenz-Formen selber in ein neues Essenz-Existenz-Verhältnis, das vom subjektiv-akthaften Vollzug von Philosophie herkommt. Im Fall imma-

nenter Existenz des Philein tritt die Sophia in die Form einer vorwiegend *Essenz-Existenz*: die im Fall direkter Philosophie die Essenz betont (weil direkte Philosophie als innerlich logische Ausfolgerung eines ideativen Grundprinzips geschieht), während in objektiv dialektischer Philosophie der Ton auf Existenz liegt (weil die formale Bewegtheit objektiver Dialektik selber existenz-förmig ist). Im Fall distanter Existenz des Philein aber wird die Sophia in die Ebene einer *Existenz-Essenz* überführt: wobei subjektiv dialektische Philosophie die Essenz unterstreicht (weil in ihr noch eine innere Ausgleichsbewegung zwischen den essenz-förmigen Möglichkeiten der Sophia vollzogen wird), während formal-kritische Distanzphilosophie der Existenz den Ton gibt (weil in ihr nur noch ein kritischer „Standpunkt gegenüber“ besteht, der von sich aus erst die Sophia in Existenz setzt).

6. In der inneren Problematik der Philosophie zwischen Sophia und Philein ist damit das Formalste von Sein herausgetreten: der „Standpunkt“ in ihr. **S t a n d p u n k t** sagt einmal das Formalste von Inhalt: das „Sein“ der Inhaltlichkeit des Standpunktes und also das esse der Essenz. Standpunkt bezeichnet dann aber ebenso das Formalste akthafter Stellungnahme: das „Stehen“ des Standpunktes und also das sistere der Existenz. In den Standpunkt als Sein befaßt sich darum alles, was sich in der (inhalthaften) Sophia gab; in den Standpunkt als Stehen aber alles, was im (akthaften) Philein erschien. Im Zueinander beider offenbart sich die Breite der allgemeinen Standpunkt-Arten: als Breite impliziter Essenz-Existenz-Philosophie in ihren Grundrichtungen.

Standpunkt in seinem Zueinander von (objektivem) Sein und (subjektivem) Stehen kann darum zuerst vom (objektiven) Sein her gesichtet werden: als Standpunkt dieses Seins selbst, so daß das (subjektive) Stehen Stehen dieses Seins ist: also als **objektiver Standpunkt**. Das „Sein“ dieses objektiven Standpunktes ist dann folgerichtig das „reine Sein“ der „reinen“ Sophia: als ewiger Weisheit gegen Lebensweisheit, als Weisheit gegen Wissenschaft, als Apriori gegen Aposteriori. Und entsprechend ist das „Stehen“ dieses objektiven Standpunktes das unmittelbare Eins mit diesem „reinen Sein“: das Philein als Mitvollzug der objektiven Möglichkeiten der Sophia. Dieser objektive Standpunkt begründet damit inhaltlich eine *Ewigkeits-Philosophie* (weil des „reinen Seins“) und akthaft eine *Identitätsphilosophie* (weil des „unmittelbaren Eins“ als Form des

Stehens). — Aber das Eins, in der Problematik des Philein, gab sich doppelt: als Eins mit je einer der objektiven Möglichkeiten der Sophia (zu direkter Philosophie) und als Eins mit dem je neuen Umschwung zwischen ihnen (zu objektiver dialektischer Philosophie). So begründet sich eine doppelte Form der Ewigkeits- und Identitäts-Philosophie: als solche eines ewig im Ewig eines reinen Ist (*ipsum esse*) und als solche eines ewig im Ewig des Rhythmus reiner Wandlung (*ipsum fieri*). Direkte Philosophie wird so zur Grundlegung des Typus *parmenidischer Philosophie*: Stehen im reinen Sein des reinen Ist. Objektiv dialektische Philosophie aber gestaltet sich zum Typus *heraklitischer Philosophie*: Stehen im reinen Sein des Rhythmus reiner Wandlung.

Standpunkt ist aber auch vom (subjektiven) Stehen her entwickelbar. Dieses Stehen gibt sich dann in seinem besondern Unterschied gegen ein „reines Sein“: d. h. als Stehen des konkreten Menschen in konkretem Raum und konkreter Zeit. Folgerichtig erscheint dann auch das (objektive) Sein für dieses Stehen als das Sein der konkreten Welt. Das Subjekt als Mensch in der Welt ist das bestimmende. Es ist also subjektiver Standpunkt. Das „Sein“ dieses subjektiven Standpunktes ist mithin das einer innerweltlichen Sophia: als Lebensweisheit gegen ewige Weisheit, als Wissenschaft gegen Weisheit, als Aposteriori gegen Apriori. Und entsprechend kennzeichnet sich das „Stehen“ dieses subjektiven Standpunktes als werdehaftes Philein, d. h. als „Suchen zu ...“, wie es zum werdehaften Sein gehört, das in werdehafter Lebensweisheit usw. sichtbar wird. Dieser subjektive Standpunkt kennzeichnet sich darum inhaltlich als *Welt-Philosophie* (weil des endlichen „Werde-Seins“) und akthaft als *Distinktions-Philosophie* (weil der Distanz des „Suchens zu ...“ als Form des Stehens). — Aber die Distanz des Suchens, in der Problematik des Philein, war wieder eine doppelte: als Weg zu einem Ausgleich zwischen den objektiven Möglichkeiten der Sophia (zu subjektiv dialektischer Philosophie) und als Weg formal in sich selbst (zu formal kritischer Distanz-Philosophie). Also entspringt eine doppelte Form der Welt- und Distinktions-Philosophie: eine, in der alle (akthafte) „Distinktion“ zu einem (in allen Gegensätzen) ausgewogenen „Weltbild“ hin dienstbar ist, und also hin zum Sein einer Ordnung im (endlichen) Werden selbst, d. h. zu einem „kosmischen System“ (*esse in fiendo*); — eine andere aber, in der das je neue (akthafte) Geschehen der „Distinktion“ selber die eigentliche Welt ist, d. h. als Sein (endlichen) Werdens, das im

menschlichen je neuen „Suchen zu ...“ seine gemäße Bewußtheit hat und darum die „anthropologische Aporie“ zu seiner Form (*fieri*). So wird subjektiv dialektische Philosophie zur Begründung des Typus *aristotelischer Philosophie*: Stehen zum Gestalten geschlossener (endlicher) Welt. Formal kritische Distanz-Philosophie aber formt sich zum Typus *platonischer Philosophie*: Stehen als (endliches) Werden.

7. Aus diesem Verhältnis zwischen Sein und Stehen im „Standpunkt“ erhebt sich nun als Letztes die ausdrückliche Problematik zwischen Existenz und Essenz im Akt von Philosophie. Aus unseren vier Typen, parmenidische, heraklitische, aristotelische, platonische Philosophie, steigen die entsprechenden Typen von Essenz-Existenz-Philosophie. Denn im objektiv inhaltlichen „Sein“ des „Standpunkts“ war die Essenz vorbezeichnet, im subjektiv akthafte „Stehen“ aber die Existenz.

Der Typus parmenidischer Philosophie, als Typus direkter Philosophie, bedeutete einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ in seinem „als wahr bestehen“ erscheint, also als existent nur insofern, als die Essenz des idealen Seins ihre eigene ideale Existenz ist. Philosophieren heißt demnach der Akt, in dem durch das Vordergründige einer realen Welt hindurch die wahre ideale Welt des „ewigen Seins“ offenbar wird, daß im ruhenden Apriori dieses ewigen Seins das bewegte Aposteriori des realen Weltseins erst erkannt und verstanden sei: in der in sich existenten ewigen Essenz. Es ist der Typus des Apriorismus einer reinen *Idee-Identitäts-Philosophie*, wie ihn der *deutsche Rationalismus* zu verwirklichen strebte. Er ist also der Typus einer reinen Essenz-Philosophie als einer *Essenz-Existenz-Philosophie* (d. h. in der die Essenz als ihre eigene Existenz sich faßt).

Der Typus heraklitischer Philosophie, als Typus objektiv dialektischer Philosophie, besagte einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ in einer immanenten Bewegtheit sich gab, die als „immanente“ innerhalb der Region idealen Seins verbleibt, als „Bewegtheit“ aber die Bewegung ist, in der die reale Welt jeweils entsteht und vergeht, so daß also die Essenz des idealen Seins zu einem realen Sein hin jeweils existent ist. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem das Vordergründige des Entstehens und Vergehens einer realen Welt sich als ideale Bewegtheit eines „ewigen Seins“ enthüllt, daß in der apriorischen Bewegung dieses ewigen Seins die aposterio-

rische Bewegung des realen Weltseins erst erkannt und verstanden sei: in der Existenz-Bewegung der ewigen Essenz. Es ist damit der Typus des Apriorismus einer reinen *Rhythmus-Identitäts-Philosophie*, wie sie die Intention Hegels war. Es ist der Typus einer *essentialen Existenz-Philosophie* (d. h. in der die Existenz als immanente Bewegtheit der Essenz erscheint).

Der Typus aristotelischer Philosophie, als Typus subjektiv dialektischer Philosophie, bezeichnete einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ in der geschlossenen Region des subjektiv akthaften „Stehens“ sich kundtat, d. h. in der realen Welt des realen Menschen und durch die ordnende Erkenntnis dieses realen Menschen gegenüber der realen Welt. Das objektive „Sein“ wird als Sein der realen Welt erkannt, da der real existente Mensch die real existente Welt durchforscht zu ihren letzten Formen, Strukturen, Gesetzen, Relationen hin, d. h. hin zu ihrer realen Essenz. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem innerhalb der Geschlossenheit einer realen Welt deren immanent ideale Struktur sich offenbart, daß die aposteriorische Bewegung des realen Weltseins zu dieser immanent idealen Struktur hin erkannt und verstanden sei: in der Essenz-Bewegung also der realen Existenz. Es ist damit (als unmittelbarer Gegentypus gegen Hegel) der Typus des Aposteriori einer reinen *Welt-Distinktions-Philosophie*, wie sie jener *kritische Realismus* anstrebte, den die Realwissenschaften im 19. Jahrhundert gegen deutschen Rationalismus wie gegen Hegelsche Spekulation entwarfen. Es ist also der Typus einer *existentialen Essenz-Philosophie* (d. h. in der die Essenz in der immanenten Bewegtheit der Existenz sich gibt).

Der Typus endlich platonischer Philosophie als Typus formal-kritischer Distanz-Philosophie, einbeschloß einen Akt von Philosophie, darin das objektiv inhaltliche „Sein“ auch noch als welt-immanentes in das subjektiv akthafte „Stehen“ aufging, um allein als das innere Jeweils der jeweiligen „Stellung“ dieses „Stehens“ zu erscheinen und darum als inneres (formales) „Sein“ dieses akthaften „Stehens“, d. h. also als immanente Essenz der formal subjektiven Existenz. Philosophieren heißt dann der Akt, in dem die reale Welt ihr Wesen im Akt menschlichen je neu formalen „Suchens zu ...“ (als des wahren Philosophierens) kundtat, daß die in sich selbst geschlossene aposteriorische Bewegung des realen Weltseins allein in diesem Akt und als dieser Akt erkannt und verstanden sei: in der endlich realen

Existenz als ihrer eigenen Essenz. Akt des Philosophierens ist, als Bewußt-sein, der Akt, darin der Akt endlich realer Existenz (in ihrem tatsächlich werdehaften Je-Jetzt) diese Existenz als seine Essenz erkennt und versteht. Er ist darum das formal-kritische immer distante „Suchen zu ...“, weil das einzig endgiltige „Sein“ eben dies „Suchen zu ...“ selbst ist: nicht mehr „Distinktion“ zu einer „Welt“ hin (wie im kritischen Realismus), sondern „Distinktion“ als „Welt“: die real endliche Welt in ihrer Essenz als formal real endliche Existenz aufgehüllt, da im Akt des Philosophierens als bewußten Existenz-Aktes die akthafte Existenz sich selbst als ihre eigene Essenz erkennt und versteht. Es ist damit (als unmittelbarster Gegentypus gegen den deutschen Rationalismus) der Typus des reinen (d. h. aktiv formalen) Aposteriori einer *Distinktions-Welt-Philosophie*, wie sie im *reinen Kritizismus Kants* sich grundlegte, um in der heutigen *reinen Existenz-Philosophie* bewußte Methode zu werden.

Aber wie Kant rückwärts hin in den Spuren des deutschen Rationalismus noch steht (und also im letzten Nachwirken einer reinen Essenz-Philosophie) und nach vorwärts sowohl Hegel (also eine essentielle Existenz-Philosophie) wie den kritischen Realismus (also eine existentielle Essenz-Philosophie) grundlegt, so umspannt auch die heutige reine Existenz-Philosophie dieselben Nuancen. Das „Transzendieren“ der Existenz bei *K. Jaspers* unter der Chiffre des „Scheiterns“ öffnet die ersehnten, aber versagten Züge einer Region idealen Seins: als tragischer Existentialismus und also unter dem geheimen Maßstab einer reinen Essenz-Philosophie. Die aporetische Schichtung der Welt einer Existenz-Essenz-Identität bei *N. Hartmann* verrät noch den zur Härte einer in sich notwendigen Existenz ent-idealisierten Rhythmus der objektiv idealen Dialektik Hegels: als tragischer Existentialismus unter dem geheimen Maßstab einer essentialen Existenz-Philosophie. Die Weise endlich, wie bei *M. Heidegger* einerseits das verborgene Sein der endlichen (und darum sorgend besorgenden) Existenz sich auftut zur Unverborgenheit (der Wahrheit), anderseits eben so der Mensch als Demiurg in das je neue Nichts der Welt gestellt wird, — dieser Existentialismus des Menschen in der Welt läßt deutlich die Züge des schaffend weltnüchternen kritischen Realismus durchblicken, und steht also als betont tragischer Existentialismus unter dem geheimen Maßstab einer existentialen Essenz-Philosophie.

So kennzeichnet sich folgerichtig die gesamte reine Existenz-Philosophie als eine *Existenz-Essenz-Philosophie* (d. h. in der die Existenz sich als ihre eigene Essenz begreift). Sie steht damit einerseits im schärfsten Gegensatz zum deutschen Rationalismus als einer Essenz-Existenz-Philosophie (d. h. in der die Essenz als ihre eigene Existenz sich faßte). Aber es ist anderseits Gegensatz innerhalb ein und derselben Formalität: der Identität zwischen Essenz und Existenz.

Denn die äußerste Distinktion des „reinen Stehens“ im Existentialismus ist wieder äußerste Identität: da die reine Existenz sich selbst als Essenz hat.

So steht der Ursprung ausdrücklicher Essenz- und Existenz-Philosophie aus den vier Typen parmenidischer, heraklitischer, aristotelischer und platonischer Philosophie unter dem bestimmenden Zeichen dieser Identität, um es in seinem Ausgang als Zeichen ausgebrochener Tragik zu weisen, wie es im Entsprung Zeichen eines titanischen Idealismus war. Es ist eine schöpferische Identität, die an die Stelle des Schöpfer-Gottes trat: als idealer Gott im reinen Essentialismus des Entsprungs, als tragischer Gott im reinen Existentialismus des Ausgangs. Es ist die Form der Identität, wie sie religiös in der Reformation entsprang, um in der nachfolgenden Philosophie zur rationalen Formel zu werden: Identität, die innerlich widersprüchlich sowohl heißt ideale Alleinwirksamkeit Gottes im Menschen wie göttliche Form des ewig tragischen Menschen.

Damit aber öffnet sich im philosophischen Sachproblem das tiefere religiöse. Essenz- und Existenz-Philosophie gaben sich früher unter dieser Rücksicht im Gegensatz idealer Identität und tragischer Distanz. Aber es war deutlicher, daß die tragische Distanz nur innerer Umschlag der idealen Identität ist. Identität als innere Form gerade auch der tragischen Distanz ist also das eigentliche religiöse Gesicht von Essenz- und Existenz-Philosophie.

* * *

Das religiöse Problem von Essenz- und Existenz-Philosophie liegt, folgerichtig, in den eben entwickelten Zusammenhängen: wie im Christlichen der Reformation jene Form der Tragik entspringt, die als tragische Distanz nur innerer Umschlag idealer Identität ist, weil diese Identität ihre innere Form ist. Das Problem liegt darum erstens im Verhältnis des Tragischen zum Christlichen und zweitens im Verhältnis dieses Verhältnisses selber zum Problem zwischen Essenz und Existenz.

Was das Tragische ist, läßt sich am besten abnehmen aus der Tragödie. Denn wie in der Kunst überhaupt die praktischen Formen des Lebens als „reiner Stil“ herausgesetzt sind, so erscheint auch in der Tragödie der Stil des Tragischen. So ist es bezeichnend, daß die Tragödie zweimal aus religiösem Mysterium entspringt. Das eine Mal in der Umwandlung des antiken Dionysos-Kultes (in seiner

griechisch-orientalischen Mischung) in die klassisch griechische Tragödie. Das andere Mal im Entsprung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Tragödie aus dem in der kirchlichen Liturgie der Karwoche dramatisch dargestellten Bericht der Passion Christi (der „dramatisch“ ist bereits durch seine Verteilung auf drei Lesende). Das Aug in Aug zwischen „dionysischer Passion“ (im Zerrissenwerden und Wiederaufleben des Gottes der Lebenswollust) und „christlicher Passion“ (in Kreuz und Auferstehung des Gottes der Sich-schenkenden Liebe), dieses Aug in Aug, das für Nietzsche in eine Wiedergeburt des Dionysischen (als der Lebensbejahung gegen eine christliche Lebensverneinung) sich umdeutet, steht tatsächlich im Ursprung der Tragödie und hierin des „reinen Stils“ des Tragischen.

Der kultische Mimus des in der ekstatischen Zerreißung sich wiederherstellenden Gottes Dionysos wandelt sich in die Entwicklung der *griechischen Tragödie* von Aschylos zu Sophokles zu Euripides. In der Tragödie des Aschylos ist es noch ein Ringen des Menschen mit dem Göttlichen (und darum in der Prävalenz des Chores als sakraler Feier). In der Tragödie des Sophokles wird bereits das Göttliche (kosmologisiert) ersetzt durch das Schicksal als objektive Welt (und darum in der Gestaltung des Chores zur „Sprache des Objektiven“). In der Tragödie des Euripides endlich erscheint das Schicksal (anthropologisiert) als Charakter des Menschen (und darum in der Prävalenz der individualen „Szene“). Es ist damit die wachsende Säkularisierung eines ursprünglich Sakralen, aber eines Sakralen der „unteren Götter“: das Chthonische des elementaren Lebenstriebs (in seiner animalischen „schöpferischen Grausamkeit“), der wachsend sublimiert als Welt und Seele erscheint. Das anscheinende Abwärts einer Säkularisierung des Sakralen ist in Wirklichkeit das Aufwärts einer Sublimierung des Vitalen: weil das hier waltende Sakrale Sakralität des Vitalen ist.

Die *christliche Tragödie* steht zuerst unmittelbar im Zeichen des Meßopfers: als das Je-Jetzt der erlösenden Passion des fleischgewordenen Gottes, der „Geist“ und „Logos“ ist. Die christliche Tragödie ist darum zuerst „Passionsspiel“: dramatische Ausprägung und Umrahmung der Passion Christi. Da es aber wesentlich die Passion Christi als „Haupt und Leib Ein Christus“ ist, so entspringt ebenso unmittelbar das „Sakraments-Spiel“ und die „Martyrer- und Heiligen-Tragödie“ des Barock (in Calderon, Lope de Vega und den Dichtern der Jesuitenbühne). — Aber da die Reformation die hierin waltende Form der Repräsentation zerstörte, um an ihre Stelle zu setzen den (innerzeitlich unaufhebbaren) Widerspruch zwischen einem distant alleinwirksamen Göttlichen (in der metaphysischen Distanz des Deus absconditus des Zornes und in der geschichtlichen Distanz des Deus revelatus der Versöhnung im rein einmalig geschichtlichen Christus) und einem immanent (und gott-trotzend immanent) Profanen, so kehren, auf freilich anderer Ebene, die antiken Weisen einer Säkularisierung des Sakralen wieder. Die (äschyleische) Tragödie des trotzend Ringens mit Gott lebt in dem Faust-Motiv, das überall auf dem Grund der neuzeitlichen Tragödie wirksam ist: als Säkularisierung des

Ringens Christi und des Christen (als des „Gliedes Christi“) mit dem Willen des Vaters. Die (sophokleische) Tragödie des waltenden Schicksals ist die geheime Form in der „objektiven Verwicklung“ der Tragödie Shakespeares: als Säkularisierung des Erliegens Christi und des Christen in die „Nacht des Kreuzes“. Die (euripideische) Tragödie des „Schicksals als Charakters“ aufersteht im Prinzip der „inneren tragischen Notwendigkeit“ in Hebbels mehr psychologischer und in Paul Ernsts mehr mythischer Tragödie des „reinen Menschen“: als Säkularisierung des Untergehens Christi und des Christen in die „Form des Menschen wie sonst“.

Die Form der antiken Tragödie, als des Aufwärts einer Sublimierung des Vitalen, erneuert sich also in dem Ausmaß als, im ursprünglichen Impuls der Reformation, das christliche Geheimnis der leidend erlösenden Liebe säkularisiert ward in die Tragik zwischen einen jäh-dunklen Gott und einem trotzend hilflosen Menschen. Das Geheimnis der Erlösung wird zuerst ersetzt durch die „tragische Passion“ (im fast bürgerlich anthropozentrischen Stil der Passionen Bachs), um schließlich ganz aufzugehen in die „kosmische Tragik“ (im tragischen Lebenswillen Schopenhauers, aus dem der „Parsifal“ Richard Wagners als vitalisiertes „Passionsspiel“ entsteht, aber ebenso, wenngleich in „feindlicher Freundschaft“, der Dionysos-Mythos Nietzsches). In dieser Ersetzung ist der Gott des Christentums zuletzt ersetzt durch das alt-antike chthonisch Göttliche: den Lebenstrieb (wie bereits im jäh leidenschaftlichen Kampf der Reformation gegen den katholischen Dienst der Repräsentation nicht ohne Grund auch und gerade die vitale Leidenschaft die Zügel zerriß). Das christliche Geheimnis des „schonungslosen Gottes gegen Seinen Sohn, ihn für uns preisgegeben“ (und also einer „Grausamkeit der schöpferischen Liebe Gottes“) ist ersetzt durch das alt-antike Natur-Geheimnis der „schöpferischen Grausamkeit“ des Lebenstrieb. Die Säkularisierung der „christlichen Tragödie“ geschieht also in Kraft einer ursprünglichen Säkularisierung des Christlichen ins dionysisch Vitale (wie das, was in Luther objektiv aufbrechende Bewegung war, im Tragischen Schopenhauers und Nietzsches seine reflexe Formel fand). Die neuzeitliche Tragödie wird eine Wiedergeburt der antiken Tragödie, im Maße als das Christliche zum Dionysischen wieder entward. — Es ist (sachlich) zuerst eine Säkularisierung im Sakralen selber: das Abwärts der Passion der Fleischwerdung Gottes wird säkularisiert in das Aufwärts der dionysischen Passion eines „göttlichen Lebens“ (einer „Passion gotthaften Fleisches“). So entsteht (sachlich) zweitens die säkularisierte Tragödie als Selbstbewegung dieser dionysischen Passion: von kosmischem Schicksal (in Shakespeare) zu anthropologischem Schicksal (in Hebbel) zum mythischen Charakter-Schicksal (in Paul Ernst). D. h., die Form des dionysisch Sakralen erscheint, im Unterschied zur Antike, unverhüllt erst im Ende.

Aus dieser geschichtlichen Struktur läßt sich nun die *systematische* abnehmen. Es erscheint zuerst der Gegensatz zwischen einem sakral Tragischen (im ursprünglich Dionysischen und Christlichen: passio Dei) und einem profan Tragischen (in der antiken und neuzeitlichen Schicksals- und Charakter-Tragödie). Es schließt sich folgerichtig an die Spannung zwischen einem repräsentierend Tragischen (im

dionysischen Mimus und im christlichen Sakraments- und Martyrer-Spiel: repraesentare Deum) und einem autonom aktiven Tragischen (im tragischen „Sichdurchsetzen“ der antiken und neuzeitlichen Schicksals-Tragödie). Es mündet in die Breite zwischen einem Konflikt-Tragischen (mit Gott oder der Welt: in der äschyleischen und faustischen Tragödie) und einem immanent Tragischen (Tragik als Schicksal im Charakter: in der antiken und neuzeitlichen Charakter-Tragödie). Es waltet damit im Tragischen die Bewegung zwischen einem doppelten Absolutismus der Identität zum Göttlichen: einem passiven („den tragischen Gott leben“) und einem aktiven („leben wie Gott und darum tragisch“). Die „reine Tragödie“ erscheint in dem Ausmaß als dieser Absolutismus erscheint. Das „Wie Gott“ der Erbsünde spielt also im Stil des Tragischen, aber ihr „Wie Gott“ im Griff der Leidenschaft: wie Tragik und Tragödie in ihrer Wortbedeutung den „hohen prächtigen Ton“ sagen (des „tragischen Pathos“), aber in der tieferen vitalen Bedeutung des „agressiven Sichaufbäumens“ und doch „unfruchtbaren Aufschießens“ und nur „üblen Geruchs“ (des Tragischen „fetter Böcke“: τραγάω, τραγός). —

Da also im Tragischen der Stil der Erbsünde weiterwirkt, steht es unmittelbar Aug in Aug zum Christlichen als der Erlösung von der Erbsünde: wie das Christliche schon in seiner Wortbedeutung gegen die Wortbedeutung des Tragischen tritt: das Chrisma Christi als des Gesalbten in der Salbung des Heiligen Geistes, der die Liebe Gottes ist, die in der Erlösung Sich Selbst entäußert ins Nichts und Umsonst. — Das Christliche ist erstens *Erlösung von der Erbsünde*, in der der Mensch sein wollte „wie Gott, wissend das Gute und das Böse“. Das Tragische mithin, das im Angesichte der „tragischen Schuld“ als eines „schuldlosen Verhängnisses“ an der letzten Verhängenheit des allein göttlichen Gerichtes über Gut und Böses rüttelt, um selber stehend in diesem Letzten „wie Gott“ zu sein, — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen Erlösung von Erbsünde und Erbsünde, die sich gegen die Erlösung wehrt. — Das Christliche ist Erlösung von der Erbsünde zweitens als „*Wunder des Tausches*“ (admirabile commercium) zwischen Gott und Mensch: da Gott Mensch wird, daß wir in der Teilnahme an einer Menschennatur (als Glieder seines sichtbaren Leibes) die Teilnahme an der Göttlichen Natur wiederempfangen, die im erbsündigen „Wie Gott“ verloren

ward. Das Tragische mithin, das in einem Zwischen von Gott und Mensch steht, einerseits sich wehrend gegen eine erfüllende Lösung des Menschen in Gott, anderseits das letzte Dunkel des Menschen vergöttlichend — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik gegen das „Wunder des Tausches“: Sich-Verschließen des Menschlichen gegen das Sich-Schenken Gottes; gotthafte Ringen gegen Dienst an Gott. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen der erlösenden Teilnahme an Gott in der Teilnahme an Seiner echten Menschennatur und dem erbsündigen „Wie Gott“, das gegen diese Teilnahme sich wehrt. — Das Christliche ist aber dieses „Wunder des Tausches“ drittens *im Geheimnis des Kreuzes*. Die Menschheit, an der Gott im „Tausch“ teilnimmt, ist der Neue Bund, der diesen Gott als sein „Haupt“ verrät, verleugnet und flieht, — ist der Alte Bund, der diesen Gott als seinen „Messias“ unter der Anklage der Gotteslästerung in den Kreuzestod „außerhalb der Bundeshege“ verflucht, — ist das Heidentum, das als Werkzeug dieses Alten Bundes den Gott, der es heimholt, ans „Holz des Fluches“ nagelt. Die Gottheit aber, die zum Menschen hin zu diesem „Tausch“ sich schenkt, ist die Gottheit des Vaters, der „Seines Eigenen Sohnes nicht schont, sondern ihn ausliefert für uns alle“ in seiner „Liebe zur Welt“, — ist die Gottheit des Sohnes, der „mich liebt und Sich ausliefert für mich“, — ist die Gottheit des Heiligen Geistes, der „die Gott-Schwäche“ und die „Gott-Torheit“ der „Breite und Länge und Höhe und Tiefe“ des „hinverzehrenden Feuers“ dieser Liebe ist. Die Sichtbarkeit einer (im gewöhnlichen Sinn) höchsten Tragik ist also im Christlichen die Sichtbarkeit des Göttlichsten Gottes als der Liebe: das Kreuz als Glorie dieser Liebe. Das Tragische mithin, das im Kreuz der unauflöselichen Überkreuzungen steht, nicht nur als dem stummen Aufstand gegen einen „guten Gott“, sondern als dem Gleichnis in ein gotthafte dunkles Schicksal, — dieses Tragische ist mithin erbsündige Tragik gegen die „Glorie des Kreuzes“. Als innergeschöpfliche Tragik ist es verharmlosender Aufstand: gegen das größere Kreuz-Dunkel der Selbstausslieferung Gottes in die Gottverlassenheit Gottes. Als Absolut-Tragik ist es sich-verbauender Aufstand: gegen die über alles größere Glorie der Liebe im größten Dunkel des Kreuzes. Das Christliche ist also Erlösung von dieser Tragik, und alles Faktum der Tragödie sagt den Kampf zwischen der erlösenden Liebe Gottes im Kreuz Gottes und der erbsündigen „letzten Tragik“, die gegen diese „Liebe im Kreuz“ sich wehrt. —

Tragisch und Christlich stehen also zueinander, wie das achte Kapitel des Römerbriefes die Welt sieht, die erlöst ist, aber indem sie, im Zeichen des Kreuzes, an der Erlösung mitwirkt: das „Stöhnen aller Kreatur“ und der „Erstlinge des Geistes selbst“, ja das „Stöhnen des Geistes“ selbst in „mit-entgegenger Aufnahme unserer Schwäche“ (8, 20—26), — aber als Jubel des „Übersiegens in allem um Dessentwillen, der uns geliebt hat“ (8, 31—39), — darum eben aber in der bestimmenden Form des „Hin-harrens im Durchhalten der Geduld“ (8, 25). — In dieser Form bindet sich die Spannweite zwischen einem *christlich Tragischen* und einem *tragisch Christlichen*: das christlich Tragische einer ausübenden Geduld, in der der Mensch die eigene erbsündige Tragik austrägt in der Kraft der erlösenden Liebe Gottes und in sie hinein; — das tragisch Christliche einer mit-erlösenden Geduld, in der der Mensch die Kreuz-Tragik der Unbegreiflichen Liebe Gottes mitträgt in die erbsündige tragische Welt hinein. — Damit aber versinkt das Wort Tragisch, und es stehen eigentlicher zueinander *Geduld des* (ausübenden) *Menschen* und *Geduld* (des erlösenden) *Gottes* (im mit-erlösenden Menschen). Gegen die aktive oder passive Gott-Identität der Tragik tritt entscheidend die erdhafte stille positive Distanz dieser Geduld. Denn da gerade sie das letztlich Unauflöbliche von Geduld des (an Gott teilnehmenden) Menschen und Geduld (des menschengewordenen) Gottes einbeschließt, erscheint in ihr das Göttlichste Gottes im Menschlichsten des Menschen: die Liebe in einer „Geduld der Geduld“: Geduld selber als Form der Einheit zwischen Geduld Gottes und Geduld des Menschen.

9. Da aber eben so durch die Frage zwischen erbsündiger und erlösender Tragik hindurch das allgemeinste Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf sichtbar ward, (tragische) Identität oder (christliche) Distanz (der Geduld), — eben so erscheinen nun (umgekehrt gegen früher: nr. 1—7) die eigentlich entscheidenden Linien zwischen *Essentialismus* und *Existentialismus*. Sie erscheinen folgerichtig gemäß dem Gesetz, das nach Thomas von Aquin zwischen Natur und Übernatur waltet: Natur als faktische „Voraussetzung“ (*gratia supponit naturam*) und Übernatur als faktische „erfüllende letzte Form“ (*gratia perficit naturam*). Denn *Essenz-Existenz* sind innerste Natur des Geschöpfes als solchen, Erbsünde Erlösung aber (als das Bestimmende im Gegensatz von tragischer Identität

und christlicher Distanz der Geduld) sind die letzte faktisch konkrete Form der Einen übernatürlichen Heilsordnung, in der Schöpfer und Geschöpf faktisch stehen. Einerseits ist zwar der Gegensatz des Tragischen und Christlichen nicht aus dem Verhältnis zwischen Essenz und Existenz ableitbar: weil Übernatur aus Natur „essential“ nicht ableitbar ist. Andererseits erscheint aber das Verhältnis zwischen Essenz und Existenz in seiner Konkretheit erst unter der Form des Gegensatzes zwischen Tragisch und Christlich: weil die faktisch konkrete Natur nur unter der letzten Form der Übernatur (Erbsünde-Erlösung) faktisch konkret „existiert“. Essentielle Unableitbarkeit und existentielle Einheit zwischen Tragisch-Christlich und Essenz-Existenz sind so selber eine letzte Darstellung des wahren Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz: gegen die Identität (als Form aller Verabsolutierungen). Aber eben so ist deutlich, wie das (übernatürlich) Tragisch-Christliche „in“ dieser Form des Verhältnisses zwischen Essenz und Existenz „erscheint“ (weil es eine dem Geschöpf gegebene Qualität ist), — nicht aber „aus“ dieser Form „entspringt“ (als ob es als Qualität aus dem Geschöpf sich ergäbe).

a) Einerseits erscheinen im Verhältnis zwischen Essenz und Existenz selber „voraussetzende“ Grundlinien des Gegensatzes Tragisch-Christlich: das Sachproblem Essenz-Existenz als „Voraussetzung“ zum religiösen Problem Tragisch-Christlich. Wir gewinnen das Sach-Problem Essenz-Existenz (im Sinne einer Grundform gemäß nr. 1—7) als faktische innere Ontologie des religiösen Problems Tragisch-Christlich (nur faktische, gemäß der essentialen Unableitbarkeit; aber doch innere, gemäß der existentialen Einheit zwischen beiden Problem-Beständen).

Geschöpfliche Existenz ist Werden. Dieses Werden ist *essential* oder *existential* interpretierbar: als Verwirklichung eines So (essentiales Werden); oder als Da der Verwirklichung in sich selbst (existentiales Werden); als So, dem das Da jeweils geschieht, zu einer existentialen Essenz (essentia, cui accidit esse); oder als Da, das in ein So (als seine aufnehmende und ausdrückende Form) jeweils eingeschränkt wird, zu einer essentialen Existenz (esse, quod recipitur in essentia). — In beiden Fällen erscheint im Werden ein *Übergeschöpfliches im realen Unterschied zu einem Geschöpflichen*. Im essentialen Werden ist es die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der „reinen Idee“, an der die Verwirklichung als Je-Zufallendes je geschieht (Ge-

schöpflichkeit als je zufallende Verwirklichung): Idealismus der Essenz. Im existentialen Werden ist es die Unendlichkeit des „reinen Seins“, die in das So der Formen als Je-Einschränkendes je empfangen und ausgedrückt wird (Geschöpflichkeit als je einschränkender Ausdruck): Realismus der Existenz. — In beiden Fällen ist darum das Verhältnis zwischen dem Übergeschöpflichen und Geschöpflichen doppeldeutig: *als Strebe-Spannung vom Geschöpflichen her* (spontan-ethisches Werden) oder *als Teilgabe-Spannung vom Übergeschöpflichen her* (mystisch-passives Werden). Das essentielle Werden erscheint demgemäß entweder als Strebe-Spannung zur reinen Idee hin (spontan-ethischer Idealismus eines essentialen Entwicklungs-Werdens: metaphysisch im Sinne des Stoizismus <rationes seminales>, realwissenschaftlich im Sinne des Lamarckismus <Anlage>) — oder als Teilgabe-Spannung von der reinen Idee her (mystisch-passiver Idealismus eines essentialen Emanations-Werdens: metaphysisch im Sinne des Plotinismus, realwissenschaftlich im Sinne E. Dacqés). Das existentielle Werden erscheint entsprechend entweder als Werde-Spannung aus der eigenen Sonder-Form hinein ins All-Sein, um Mensch, Welt, Erde, Sein schlechthin zu sein (spontan-ethischer Realismus eines existentialen Entwicklungs-Werdens: metaphysisch im Sinne des voluntaristischen Nominalismus; realwissenschaftlich im Sinne des Darwinismus <Existenzdrang aus den ersten Sonderformen in die All-Fülle der Formen>) — oder als Teilgabe-Spannung vom reinen Sein her (mystisch-passiver Realismus eines existentialen Emanations-Werdens: metaphysisch im Sinne des Averrhoismus; realwissenschaftlich im Sinne des Bergsonianismus <sich-ausdifferenzierender élan vital>).

Folgerichtig ist in beiden Fällen für beide Arten der Spannung das dem jeweilig Übergeschöpflichen entsprechende *Absolutum einer Identität von Essenz und Existenz formgebend*: als passives Grenz-Ziel für die Strebe-Spannung, als aktiver Grenz-Ursprung für die Teilgabe-Spannung. Der Idealismus des essentialen Werdens einer existentialen Essenz steht unter der bestimmenden Grenze einer Essenz-Existenz als Absolutum (Gott als Ipsa Forma: das „existierend Ideale schlechthin“): als passives Grenz-Ziel für den spontan-ethischen Idealismus (zum Ziel eines „Ideal in Existenz“ ins Unendliche zu streben) — als aktiver Grenz-Ursprung für den mystisch-passiven Idealismus (das „existent Ideale“ ins Unendliche zu offenbaren). Der Realismus des existentialen Werdens einer essentialen Exi-

stanz hinwiederum steht unter der bestimmenden Grenze einer Existenz-Essenz als Absolutum (Gott als Ipsum Esse: das „reine Sein schlechthin“): als passives Grenz-Ziel für den spontan-ethischen Realismus (zum Ziel eines „Existierens schlechthin“ ins Unendliche zu streben), — als aktiver Grenz-Ursprung für den mystisch-passiven Realismus (die „reine Existenz“ ins Unendliche zu offenbaren). — Eben so aber wird das Geschöpfliche zu einem solchen Ins-Unendliche, für das das Absolutum jeweils das Maß ist, eben darum aber das unerfüllbare und eben darum „tragisch“. Die *Tragik des Scheiterns am Maß des Absoluten* erfolgt aus der Form der dynamischen Identität zum Absoluten. Die aktiv-dynamische Identität, die in der Weise der Strebe-Spannung liegt, wirkt sich aus in einen ethischen Tragizismus: im Streben nach dem Absolutum jeweils an ihm zu scheitern. Die passiv-dynamische Identität, die in der Weise der Teilgabe-Spannung sich beschließt, erzeugt einen mystischen Tragizismus: im Teilgeben des Absolutum der Prozeß des Scheiterns des Absolutum (ins Relative) selbst zu sein.

In dieser doppelten Form eines inneren Tragizismus erscheinen nun unsere beiden Sichtungen des Werdens: *Idealismus und Realismus*. Indem der Idealismus des essentialen Werdens einer existentialen Essenz zu seinem Maß das Absolutum einer Essenz-Existenz hat, ist er innerlich ein *ideativer Tragizismus* (in der „Tragik der Idee“): ideativ-ethisch als aktives Scheitern der Strebe-Spannung (eines spontan-ethischen Idealismus) am Absolutum eines „Ideal in Existenz“; — ideativ-mystisch als passives Scheitern der Teilgabe-Spannung des Absolutum eines „existent Idealen“ (in einem mystisch-passiven Idealismus). Indem andererseits der Realismus des existentialen Werdens einer essentialen Existenz zu seinem Maß das Absolutum einer Existenz-Essenz hat, ist er innerlich ein *realistischer Tragizismus* (in der „Tragik des Seins“): real-ethisch als aktives Scheitern der Strebe-Spannung (eines spontan-ethischen Realismus) am Absolutum eines „Existierens schlechthin“; — real-mystisch als passives Scheitern der Teilgabe-Spannung des Absolutum einer „reinen Existenz“ (in einem mystisch-passiven Realismus). —

Damit erscheint das innere Zueinander zwischen der Form des Tragischen (nr. 8) und den Formen der Essenz- und Existenz-Philosophie (nr. 5—7). Denn die Sichtbreite der Formen des geschöpflichen Werdens überträgt sich für die Sichtbreite der Formen von

Essenz- und Existenz-Philosophie nun vom Ontischen aufs Noëtische: reine Essenz-Philosophie in derselben Formenbreite zwischen den äußersten Polen einer Essenz-Existenz (entsprechend zu reiner Essenz-Philosophie) und einer Existenz-Essenz (entsprechend zu einer reinen Existenz-Philosophie) und in den mittleren Möglichkeiten einer existentialen Essenz (entsprechend zu existentialer Essenz-Philosophie) und einer essentialen Existenz (entsprechend zu existentialer Existenz-Philosophie)⁴. Eben so aber erscheint in dieser ganzen Formenbreite die Identität als Formprinzip und eben darum das Tragische in der frühern Breite: die vordem entwickelte Breite zwischen aktiv und passiv Tragischem (nr. 8) nun als solche zwischen ethischem und mystischem Tragizismus. So aber ist es die „Voraussetzung“ zum erbsündig Tragischen: als abstürzendes Wie-Gott, das in der konkret übernatürlichen Ordnung, in der die Erbsünde ihren Ort hat, sich als abstürzendes Wie-Gott in der Ebene der Teilnahme an der Göttlichen Natur darstellt. Die reine Form des abstürzenden Wie-Gott (als reine Form des Tragischen) ist die allgemein „natürliche“ Form, die aber in der Ebene der Teilnahme an der Göttlichen Natur das qualifizierte abstürzende Wie Gott wird: als Sich-Bemächtigen des Gottes, der über alles Maß Sich mitteilte. Es ist darum auch folgerichtig, daß die ausgesprochenen Formen von Essenz- und Existenz-Philosophie von der Re-

⁴ Der Unterschied ist nur, daß die frühere noëtische Betrachtungsweise (nr. 5—7) um den (noëtischen) Akt zentriert war, während die jetzige eine unmittelbare Analyse des (ontischen) Gegenstandes ist. Die Verteilung der Formenbreite auf die geschichtlichen Philosophien ist darum jeweils umgekehrt. Vom Noëtischen aus ist Platonismus Existentialismus: weil er noëtisch-methodisch in der formalen Existenz des Denkenden steht, als formal-kritische Distanz-Philosophie. Vom Ontischen aus aber ist er Essentialismus: weil er, kraft seines Stehens in der formalen Existenz des Denkenden, gegenständlich steht in der Welt der reinen Ideen, als Idealismus. Ebenso ist vom Noëtischen aus Aristotelismus Essentialismus: weil er noëtisch-methodisch gegenständliches Denken ist, als subjektiv-dialektische Philosophie eines kosmischen Systems. Vom Ontischen aus ist er aber eben darum Existentialismus: weil er, kraft seiner noëtischen Richtung auf das (noëtisch) Gegenständliche, gegenständlich steht in der Welt der Existenzen, als Realismus. Die übliche Typik von Essentialismus-Existentialismus ist also unzulässige Vereinfachung. Und auch das eben Ausgeführte ist noch eine ungenügende Verkürzung: weil das mit Platonismus-Aristotelismus Gemeinte eigentlich heißt: Parmenides-Heraklit-Platon-Aristoteles (nr. 6—7). Aber das Wesentliche ist deutlich: daß die Tragik der „absoluten“ Philosophie nicht nur in ihrem Absolutismus liegt, sondern im inneren Widerspruch je beider Absolutismen: noëtischer Existentialismus, der ontisch Essentialismus ist; noëtischer Essentialismus, der ontisch Existentialismus ist.

formation her ausbrechen, da diese in ihrem Grund-Impuls den absoluten Gott unmittelbar zum Maß nahm (in der lutherischen Deutung des ersten Gebotes) und also den Menschen nur als den wesenhaft gescheiterten und scheiternden (und also tragischen) sah. Indem hier im sakralen Raum die erbsündige Form Absolutismus-Tragizismus neu ausbrach (entsprechend zur reformatorischen Lehre von der untilgbaren Erbsünde), eben so ist es der Impuls in die ausdrückliche Formenbreite von Essentialismus und Existentialismus als folgerichtige Säkularisierungen der reformatorischen Grundform⁵.

Eben darum kann die gesamte Formenbreite von Essentialismus und Existentialismus nicht die „Voraussetzung“ des Christlichen sein. Denn sie ist die Formenbreite des jeweiligen tragischen Umschlags zwischen verschiedenen Identitäten (absoluter Essenz als Essenz-Existenz, — oder absoluter Existenz als Existenz-Essenz). Gegen die „Ungeduld“ der zerreißenen Verabsolutierungen tritt vielmehr die „Geduld“ des Stehens im echt geschöpflichen Zwischen geschöpflicher Essenz und geschöpflicher Existenz. Es gibt nichts Geschöpfliches im Geschöpf, das eine besondere „Göttlichkeit“ wäre im Unterschied zu einem andern: weder eine göttliche Idealität der Essenz (als „exem-

⁵ Die Reformation ist hierin aber nur die Form, in der die formalste Form aller Häresien offenbar ward. Das liegt in den Worten Häresie und Ketzerei selber. Häresie, als kommend von *αἵρεσις* sagt die eigenpersönliche Wahl, in der alles Objektive als relativ Auswählbares dem auswählenden Willen als dem Ort und Werkzeug des Absoluten gegenübersteht: Wahl gegenüber dem Objektiven, nicht Dienst im Objektiven. So tritt der absolut Wählende gegen das Objektive — als „tragisch Einzelner“. Ketzerei aber, als kommend von *καθαρὸς* sagt die Richtung auf das „absolut Reine“ (wie es nur Gott hat und ist) im Gegensatz zum „menschlichen Gemisch“. Es ist Selbstaussonderung aus der Menschheit der menschlichen Formen um der Unmittelbarkeit willen zum „absolut Reinen“. Wie Häresie den Akt bezeichnet, so sagt Ketzerei also das entsprechende Objekt. Eben darum liegt hier die formale Form der Erbsünde. Ihr Wie-Gott: akthaft in Häresie als absoluter Wahl; objekthaft in Ketzerei als dem absolut Reinen: absolut zu Absolut. „Wissend das Gute und Böse“: akthaft in Häresie als der reflex bewußten Wahl; objekthaft in Ketzerei als dem durch Einsicht gereinigten Gehalt. Und so ist es dann auch der „Apfel-Biß“: die „Tragik“ des Abstürzens aus der göttlichen Sphäre des „absolut Reinen“ in einen Naturalismus, weil eine entfesselt naturalistische Leidenschaft bereits das Tiefere der „absoluten Wahl“ war. Eben darum ist alle Häresie in der Tiefe nicht Abbruch irgend eines einzelnen christlichen Gehalts, sondern Bruch mit dem Christlichen überhaupt und mit Gott überhaupt, — mit dem folgerichtigen Ende eines reinen Naturalismus und des Dionysischen als seiner Form.

plarische Identität“ mit Gott) noch ein göttlicher Dynamismus der Existenz (als „rhythmische Identität“ mit Gott). Sondern das eigentliche geschöpfliche Werden, das unmittelbar ist zum Schöpfer, ist dieses Werden selbst, im Unterschied zu jeglicher Ableitung aus einer Essenz oder Existenz. Das unableitbare je Jetzt des Werde-Augenblicks steht unmittelbar zum Ewigkeits-Augenblick des Schöpfers (in praesenti aeternitatis: Thomas v. Aquin, De pot. q. 1 a. 5 ad 2). Nicht also einmal ein (immer noch tragisches) Zwischen ist dieses geschöpfliche Werden, sondern gleichsam eine potentia oboedientialis als die tiefere Form des geschöpflichen faktischen Zueinander (aber nicht notwendig oder ableitbar Auseinander) geschöpflicher Essenz und geschöpflicher Existenz: der innerste Bezug zum Schöpfer als ein Vollziehen-lassen des Vollzugs von Ihm her. Weder Essenz noch Existenz noch irgendeine Ableitung zwischen ihnen noch irgendein Für-sich des Zwischen selber kann die Form einer echt geschöpflichen Philosophie sein, sondern allein das, was im Werden beschlossen ist: Analogie (als Bezug zum je Über des Schöpfers) und Disposition (als je Jetzt des Vollziehenlassens des Vollzugs von Ihm her). So ist es die wahre „Voraussetzung“ zum Christlichen: als Wahrung des unterscheidend Geschöpflichen, das Gott in der Menschwerdung annimmt, daß wir in der Form des Geschöpfes, die Gott annahm, wieder Teil haben an Seiner Göttlichkeit⁶.

b) Damit öffnet sich der Blick in die andere Seite: wie das Christliche die faktisch innere „Erfüllung“ dieses also gesichteten geschöpflichen Werdens ist (gratia perficit naturam). Das religiöse Problem der Aufhebung des erbsündig Tragischen im Christlichen (gemäß nr. 8) erscheint als faktisch innere Theologie zum Sachproblem der Aufhebung von Essentialismus-Existentialismus in die Form von Analogie und Disposition (nur faktische Theologie, gemäß der essentialen Unableitbarkeit; aber doch innere, gemäß der existentialen Einheit zwischen beiden Problem-Beständen). Diese Theologie enthält damit ein Doppeltes: einerseits die „Erfüllung“ der (negativen) Aufhebung der Absolutismen und (folgerichtigen) Tragizismen der Formen von Essenz-Existenz; — andererseits die „Erfüllung“ der (positiven) Wahrung des geschöpflichen Werdens (in Analogie und Dispo-

⁶ Vgl. hierzu *Analogia entis* I, München 1932; *Deus semper maior* I—III, Freiburg 1938—39, und: Reichweite der Analogie als katholischer Grundform: ZAM 14 (1939) Oktober.

sition). Das Negative geschieht durch das Positive: da Gott Mensch wird und also einerseits Gott erscheint, andererseits das unterscheidend Geschöpfliche durch Gott und in Gott Selbst bestätigt erscheint, verschwinden die tragischen Absolutismen (in denen entweder, pantheistisch aktiv, das Geschöpfliche sich vergöttlicht oder, theopanistisch passiv, als Gottes Ausfluß sich auflöst).

Das Christliche ist, in diesen Beziehungen, grundlegend *Versichtbarung des Unsichtbaren* Gottes (Joh 1, 18): Gegenüber der erbsündigen Welt, die das Geschöpfliche zu Gott gemacht hat (geschöpfliche „Natur“ oder geschöpfliche „Gerechtigkeit“: Röm 1—4), erscheint der allein absolute Gott in der schärfsten Absolutheit der Freiheit Seines Willens in Gericht und Liebe (Röm 8—11), daß eben so die angemäße Absolutheit des Geschöpflichen demaskiert sei in den Mensch Lehm der Erde und Mensch Lüge und Mensch Sünde (Röm 1—4; 9—11). Hierin „erfüllt“ sich die gesichtete Überwindung spontan-ethischen tragischen Absolutismus der essentialen und existentialen Strebe-Spannung: Das tragisch absolute Streben zum „Ideal in Existenz“ (Ipsa Forma) oder „Existieren schlechthin“ (Ipsum Esse) wird erlöst in die *Geduld der Demütigung*. Die Geduld der Demut wird die grundlegend christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.

Das Christliche ist aber, zweitens, *Versichtbarung des Unsichtbaren Gottes im „Schema des Menschen wie sonst“* (Phil 2, 7): Gegenüber dem Drang der erbsündigen Welt, „wie Gott“ zu sein, erscheint der allein „ganze Gott“ als „ganzer Mensch“ (Augustinus, serm. 293,7) und „ganzer Christus“ gerade als „Haupt und Leib“ (ders., in Ps 56, 1), d. h. in der Sichtbarkeit einer irdisch-menschlichen Kirche „bloßer Menschen der bloßen Erde“, daß eben so das gottsein-wollende Geschöpf lerne, schlicht „Mensch auf der Erde“ zu sein (Augustinus, serm. 77 c. 7, 11: Cum Deus esset, homo factus, ut se homo hominem cognosceret). Hierin erfüllt sich die gesichtete Überwindung des mystisch-passiven tragischen Absolutismus der essentialen und existentialen Teilgabe-Spannung: Die tragisch absolute Teilgabe des „existent Idealen“ oder der „reinen Existenz“ wird erlöst in die *Geduld einer menschlichen Gewöhnlichkeit*. Die noch restliche Tragik der Demaskierung des angemäßen Gottes in den Mensch-Lüge löst sich hierin, da auch noch die Unterstreichung eines Mensch Lüge untergeht in das Unauffällige eines „Menschen wie sonst“. Die Geduld dieser Ruhe der Gewöhnlichkeit ist damit die vollere Form

der Geduld der Demut und hierin die christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.

Das Christliche ist aber endlich, drittens, Versichtbarung des Unsichtbaren Gottes nicht einfachhin im „Schema des Menschen wie sonst“, sondern in der „Form des Sklaven“ als des zertretenen „Wurm“ im „Skandal“ des „Todes am Kreuz“ (Phil 2, 7—10; Ps 21, 7; 1 Kor 1, 23): Gegenüber dem Drang der erbsündigen Welt, die Begrenzung des Geschöpflichen grundsätzlich zu überwinden in eine unbegrenzte Form (Forma Ipsa) und ein unbegrenztes Sein (Ipsum Esse), erscheint Er, der allein in Form und Sein (Essenz und Existenz) der Unbegrenzte ist, in der Geduld des Durchleidens der äußersten Begrenzung, in der „deformierten“ Form (Augustinus, serm. 27, 6) des gekreuzigten Sklaven und zertretenen Wurm und im Nicht-Sein des Todes, daß im Fortleben dieser Form und dieses Seins in einer deformierten und je neu „sterbenden“ Kirche des Leibes Seiner Glieder (Augustinus, serm. 27, 6), die Geduld geschöpflicher Begrenzung Dienst sei an dieser erlösenden Geduld Gottes. Hierin erfüllt sich die entscheidendste Überwindung des tragischen Absolutismus: Die in der spontanethischen Strebe-Spannung und mystisch-passiven Teilgebenspannung überhaupt waltende tragisch absolute Spannung wird erlöst in die *Geduld des Dienstes*. Die noch restliche Tragik einer Beugung ins Gewöhnliche löst sich hierin, da alles persönliche Leiden an persönlicher Begrenzung untergeht in den amtlich-gliedhaften Dienst an der Geduld des ins Äußerste begrenzten Gottes Selbst. Dienst wird das Geheimnis der tieferen Einheit von Distanz und Identität (die im Tragischen die Widerspruchs-Explosivität waren): Dienst an der Geduld Gottes geschieht als Repräsentation dieser Geduld (und also in „*dienstlicher Identität*“) und eben so doch als Vollzug der Haltung, wie sie dem Geschöpf als solchen zukommt (und also in „*Dienst als Distanz*“). Die Geduld dieses Dienstes an der Geduld Gottes (als innere Überwindung einer letzten „Geduld mit Gott“) ist damit die vollendete Form der Geduld der Ruhe der Gewöhnlichkeit und hierin die voll-christliche Form (perficit) echt geschöpflichen Werdens.