

von eidetischer und faktischer Erkenntnis gesehen, aber nicht die konstitutive Eigenart und die inneren ontologischen Beziehungen von Wesen, Konkretsein, Diessein, Dasein, Daseiendem und Faktizität exponiert, erst recht nicht den innerlich notwendigen Grund-Folgezusammenhang zwischen dem Sein und seinem inneren Grundsein. Wesen wird bei ihm selbst wieder — so erkennt E. richtig — als Gegenstand gefaßt, nicht aber als innerer, vorkonkreter, den Gegenstand urbildlich bestimmender Grund erkannt (18 Anm. 2 31 ff.). Das Dasein wird von Husserl „eingeklammert“, während es doch gerade in seiner vom Wesen, aber auch vom Konkret- und Diessein urbildlich bestimmten Eigenart herauszustellen ist. Die platonisch-aristotelische Diskussion über Idee und Einzelding, essentiell-ideelle und faktisch empirische Erkenntnis ist von Husserl neu aufgenommen, aber nicht zu Ende gebracht. Die Kantische Frage nach dem Sinn und Zusammenhang der apriorischen und empirischen Erkenntnis ist von Husserl von anderen Voraussetzungen aus in veränderter, inhaltlich aber sich wesentlich gleichbleibender Form von neuem gestellt. E. hat hier neue Gesichtspunkte in die Diskussion hineingebracht.

Er lehnt mit Recht die Deutung der Transzendentalität als transzendentaler Subjektivität ab. Eine solche Durchführung ist nicht gefordert durch die Grundlagen und die Methode der Phänomenologie. Der Verf. weiß, daß Husserl kein Verhältnis zu Hegel hatte, auch nicht, läßt sich hinzufügen, zur patristischen und scholastischen Philosophie, trotz der Einwirkung, die er von Bernhard Bolzano und Franz Brentano empfangen hatte. Dadurch sind wichtige philosophische Motive unwirksam geblieben in der Erörterung der bedeutsamen Anliegen, die für Husserl sichtbar und bedrängend waren. „Reflexion“ und „transzendente Anschauung“ sind nicht zur Einheit gebracht (bes. 97). E. selbst erwartet eine tiefere Erschließung der Grundlagen der Phänomenologie von der Hegelschen Philosophie, besonders in „einer erneuten Diskussion und Weiterführung der in Hegels Rechtsphilosophie so genial aufgeworfenen Fragen“ (142). Eine solche Diskussion ist gewiß notwendig; sie kann fruchtbar werden. An erster Stelle erfordert aber ist, daß *alle* Grundbegriffe der Husserlschen Phänomenologie, ihrer Fort- und Umbildungen, aber auch der Kantischen Kritik, der Hegelschen Phänomenologie und Dialektik (sowie der gegenwärtigen Existenzphilosophie) in ihrer inneren Beziehung zum immer schon vorausgesetzten Begriff des *vieleinheitlichen* (d. h. zugleich: dialektisch-analogen) *Seienden*, seines innerlich sowohl vor- als auch nachgeordneten *Seins* sowie seiner Erkenntnis freigelegt werden. Das — *notwendig vieleinheitliche*, in sich selbst dialektisch-analoge, sich zeigende (erscheinende, wahre) — *Sein* ist das konstituierende Prinzip aller Prinzipien, des Apriori, der Dialektik und Antithetik, des Phänomenseins und der Transzendentalität (um nur einige *principiata* zu nennen). In der Aufgabe, an erster Stelle die inneren *ontologischen* Zusammenhänge auch von den Grundlagen der Phänomenologie her in ihrer inneren, geordneten *Vieleinheit* sachentsprechend zu erkennen und zu ordnen, liegen Recht und Verpflichtung der Sammlung „Phaenomenologica“. In E.s dankenswerter Untersuchung wird ersichtlich, und zwar sowohl in *allen* herangezogenen Texten als auch in *allen* ihren eigenen Aussagen, daß eine philosophische Weiterarbeit möglich und nötig ist, die den inneren Aufbau der Phänomenologie sprengt, ihre Begriffe und Methode wesentlich anders faßt, sie innerlich zurückführt zu der in der Phänomenologie schon vorausgesetzten *Ontologie*, die ihrerseits selbst tiefer in ihrem Inhalt, in erster Linie in ihren Fundamenten, zutiefst im Inhalt des Seienden systematisch zu erschließen ist. Unser Verhältnis zur Phänomenologie, aber auch zur Ontologie und Dialektik ist heute ein anderes, als es beim Tode Husserls war. Dieser Umschwung ist erfolgt und erfolgt weiterhin auch unter dem Einfluß der Phänomenologie, nicht weniger freilich unter Einwirkung der Dialektik und der Versuche, ihre Grundbegriffe zu durchdringen und weiterzubilden.

C. Nink S. J.

Biser, Eugen, *„Gott ist tot“*. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. 8<sup>o</sup> (310 S.) München 1962, Kösel. 19.80 DM.

„Mit keiner anderen Aussage hat Nietzsche unserer Zeit so sehr das Stichwort ihres Selbstverständnisses zugerufen wie mit der These: *Gott ist tot*“ (11). Die Funktion einer Signatur der herrschenden Epoche, die Heidegger und Buber, Sartre und Camus dem Ausspruch zuerkennen, steht in überraschendem Kontrast zu der

Seltenheit, mit der Nietzsche [N.] vom Tode Gottes spricht, und der — an der gewichtigsten Stelle — gleichnishaft verhüllenden Form; auch weist das Wort, das N. den „tollen Menschen“ sagen läßt, esoterisch in eine andere, künftige Epoche voraus. B. wirft die Frage nach dem genuinen Sinn des Wortes auf, nach seinem Stellenwert im Denken N.s. Er strebt mehr *und* weniger an als die bisherigen Auslegungen: weniger, weil er sich auf die dem Wort selbst innewohnenden Gehalte, auf seine elementare Sinnstruktur beschränkt, ohne es zum Inbegriff der geistig-religiösen Zeitsituation aufzuwerten; mehr, weil er auf eine — fast möchte man sagen: unerbitlich — behutsame und umsichtige Weise nach den denkerischen Antrieben in ihrem ideengeschichtlichen Zusammenhang fragt.

Diese Eigenart des Buches bezeugt aufs eindrucksvollste schon sein 1. Teil „*Elemente des Verständnisses*“ (15—75). Vor dem Hintergrund der Stilphasen in N.s Werk untersucht B. die spezifische Sprachgestalt des Wortes ‚Gott ist tot‘; es erscheint in einer Parabel, einem anti-christlichen Gegen-Gleichnis. Zwar lassen sich die einzelnen Sprach- und Bildelemente auf ihre mögliche literarische Quelle zurückverfolgen (31—34). Aber der Aussagesinn im ganzen erschließt sich nur dem ideengeschichtlichen Rückblick. ‚Meer‘ und ‚Horizont‘ erscheinen in den ersten Sätzen des ‚tollen Menschen‘ als Gottessymbole. Zur Deutung besonders des zweiten Symbols, des Horizonts des Göttlich-Größten, beschwört B. den hohen Reigen der abendländischen Unendlichkeitsspekulation von dem Pythagoreer Philolaos bis zu Hölderlin, mit dem Schwerpunkt im Gottesgedanken, dem ‚quo maius cogitari nequit‘, des Anselm von Canterbury (46—62). Es ergibt sich, „wie sehr die aus ihrem genuinen Zusammenhang begriffene These von Gottes Tod gerade als Absage an die aus christlicher Tradition überkommene Denkhaltung deren Grundstruktur verhaftet bleibt, so daß sie in ihrem Vollsinn erst von dorthin verständlich zu machen ist“ (59).

Das N.-Wort vom Gottestod, insofern es sich gegen die in der Gottesidee zentrierte Denkweise richtet, besagt die Destruktion des christlichen Bewußtseins. Diesen destruktiven Charakter entfaltet der Hauptteil des Buches, der den „*Aufriß der Auslegung*“ des Wortes bietet (80—243), nach den drei Untersuchungsrichtungen der Absicht, des Weges und des Zieles der Destruktion. Hinter der *Intention* N.s stehen existentiell-persönliche Motive und geistesgeschichtliche (der romantische Zug ins Übergriffliche und das reformatorische Streben nach dem Ursprünglichen). Die Ansatzstellen seiner Destruktion sind die Gottesidee als Inbegriff des idealistischen Wahrheitsverständnisses und das darauf bezogene hypostasierte Ich. Ihr eigentlicher Gegenstand ist nicht, wie die übliche Meinung geht, die Existenz des höchsten Wesens, sondern, ‚diesseits‘ der Existenzfrage, die Idee Gottes als Exponent einer — angeblich — auf die Entzweiung von Wissen und Sein angelegten Denkform, also „das in der Gottesidee verankerte und von ihr im Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkgehalte und unumstößlicher Gewissensnormen“ (105 f. 111 112). N.s Opposition richtet sich weniger gegen das Wesen des Christentums als gegen die idealistische Subjektivierung des Christlichen (114 117 121 f. 131). — Dementsprechend ist der Weg der Destruktion einmal die Zerstörung der Wahrheit, zumeist des Begriffs vergöttlichter Wahrheit idealistischer Provenienz, in der Gott zum Hilfsbegriff der nach Wissen und Gewißheit verlangenden Vernunft wird (133 138 f.), wodurch N. „die relativistischen, positivistischen und historistischen Ansätze seiner Zeit zur selbstbewußt gewordenen Tat des Gottesmordes erhebt“ (141 151 f.) und den — unvollständig — nihilistischen Grundzug des idealistischen Wahrheitsbegriffs erweist (146 153). Zum andern besteht der Weg der Destruktion im Umsturz der Werte und Ideale, der wiederum kurzschlüssig mit ‚Christentum‘ gleichgesetzten Moral (156). Dieser Umsturz führt zum vollkommenen Nihilismus, in dem nicht so sehr der Nihilist das Nichts will, als vielmehr dieses durch ihn ‚will‘, was es ‚vorhat‘, in dem sich Strukturen des mystischen Bewußtseins abzeichnen (174). Er „sollte endgültig zum Ausbruch aus dem vom Grenzwert des Göttlich-Größten umschriebenen und ausgemessenen Denk- und Lebensbereich verhelfen“ (183). — Die Frage nach dem Ziel der Destruktion überholt die bislang herrschenden negativen Aspekte immer mehr in eine positive Wertung. Sie geht auf die Signatur des freigelegten Grenzbereichs. Ziel ist nicht eigentlicher Atheismus, vielmehr „meint der vom ‚tollen Menschen‘ proklamierte Gottesmord eine Tötung Gottes in effigie, die

sich ... gegen die von ihm hergeleiteten Denk- und Leitbilder richtet“ (188). Das Ziel ist die Überwindung des Nihilismus durch den Übermenschen, auf welchen Übergangsformen wie der Amoralist, der Freigeist usw. hinführen. Der Übermensch bedeutet, als die „lebendige Folgerung“ des Gottestodes (219), „die höchste Erhebung über die von der Gottesidee gezogenen logischen und ethischen Grenzen“ (227). Nochmals positiver gesagt, zielt N. auf die Gewinnung des unmittelbaren Daseins, von dem B. als dem Eschaton spricht, weil der „Rückgriff auf die Unschuld des Anfänglichen ... zugleich den Vorgriff auf das Eschaton der Vollendung bildet“ (235). Das, vor aller Selbstentzweiung der Reflexion, aus seinem „Schwerpunkt“ lebende und handelnde Dasein, die sich selbst genügende, aus eigener Seinsfülle vollendete Welt sieht N. in einer nur mehr aufkeimenden bedeutsamen Intuition unter dem Sinnbild des Kindes. „Im zweckfreien Spiel zugleich der Zeit entrückt und mit der Welt versöhnt, symbolisiert das Kind die einigende Mitte von Unbewusstheit und Weisheit, Erwartung und Erfüllung, Ursprung und Ziel“: „die am Ziel der Destruktion aufscheinende Einheit von Denken und Sein“ (240).

„*Aspekte der Bedeutung*“ skizziert der 3. Teil des Buches (245—310). Die Parabel vom Gottestod will einen Wandel des Bewußtseins schaffen; sie will überreden zu einem Selbst- und Weltverständnis ‚jenseits von Gott‘, das wie jeden andern logischen Zwang zumal auch die Limitation [?] durch das denkbar Größte negiert. Sie verneint die Grenze des Denkbaren in der Chiffre-Gestalt eines ausgesprochenen ‚Anti-Satzes‘ (353). Weil N. durch das religiöse Angriffsziel hindurch eigentlich einen philosophischen Sachverhalt zu treffen sucht, untersucht B. seine Stellung zur *Seinsfrage*. Davon kann allerdings nur insofern die Rede sein, als N. „die Seinsidee als Erhellungsgrund des Denkens in Frage stellt“ (274). „Analog zur Gottesidee unterstellt N. auch dem Seinsbegriff, daß er, statt Wirkliches zu vergegenwärtigen, in Wahrheit eine schematische Substitution an seine Stelle setzt und genauso wie die elementaren Ableitungen aus der Gottesidee — Wahrheit, Wert und Ideal — unter dem Vorwand intellektueller und personaler Erfüllung zum Nichts überredet“ (277). Im Bereiche des ‚Über-seienden‘ jedoch, in der Sphäre der Seins- und Denküberlegenheit, die die Sphäre der Weisheit sei, eröffne sich ein neuer Raum für die *Gottesfrage*. Hier komme die Neuentdeckung Gottes als denkerische Möglichkeit in Sicht. Es handelt sich um „jene Region, zu der man, statt aus eigener Kraft aufzusteigen, sich nur noch *emporziehen* lassen kann, weil sie sich über die Welt des rational Erklärbaren und willentlich Verfügbaren erhebt wie der Himmel über die Erde“ (291). Weil N. in seinem Vorstoß über die Seinsgrenze diese Region berührt und weil er ineins damit das Problem der platonischen Denkform im Werden und Aufbau der christlichen Theologie stellt, deshalb komme seinem Denken schließlich doch echte theologische Relevanz zu (299 f.). Das möge wenig scheinen: „Wiegt aber dieses ‚Wenig‘ — schon als Anstoß zur Selbstkritik der gläubigen Vernunft — nicht doch schwerer als alles, was eine okkasionalistische N.-Interpretation je an theologischen Gehalten einzubringen vermeinte?“ Das Grundthema, in dem sich N. der Theologie eigentlich stellt, „ist der im Zug der Seinsüberschreitung gewonnene Ansatz, der die Gottesfrage in einer Weise zu stellen erlaubt, die einem reinen, von keinem vorgefaßten Wissen mehr belasteten Hinhorchen auf die Antwort der Offenbarung gleichkommt“ (301 f.).

Wenn B.s Studie N. (im Vergleich mit seinem Widerpart Solowjew: 256—266 267<sup>2</sup>) unter die Weisheitsdenker einreicht, wenn sie ihn (von Johannes Eriugena her: 271—273) gleichsam in der Verlängerung der Überlieferungslinie negativer Theologie sieht und würdigt, so darf das nicht die Hellsichtigkeit vergessen machen, mit der B. auch um die tiefe Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit von N.s Denken weiß (vgl. 158 212 229 f. 285 303 ff.). Immer wieder, vor allem in den allen Hauptabschnitten vorangestellten methodologischen Kapiteln, die hier zumeist unberücksichtigt bleiben mußten, ist B. bemüht um oftmals dialektisch scharfe Abwägung der Gesichtspunkte und um Wege der Deutung, die sich wechselseitig ergänzen und begrenzen. Das Dilemma, daß das N.-Wort nur eigentlich in existentiellem Einschwingen verstanden werden kann, gerade dadurch aber (abgesehen von allen anderen Bedenken) die für eine thematische Ausdeutung unerläßliche Distanz verlorenginge, legt es B. nahe, für seine eigene Interpretation nur approximative Geltung zu beanspruchen (vgl. 79 248 f.). Man könnte sich vielleicht wundern,

angesichts der Ergebnisse seiner eigenen Arbeit, wie entschieden sich B. gegen theologische Überinterpretation wehrt (vgl. 71—75 107—110 287—289). Aber B. sträubt sich eben, auch bei äußerlicher Übereinstimmung im Resultat, gegen ‚Zufallstreffer‘, die nicht ausgewiesen wurden auf dem beschwerlichen Weg methodisch gesicherter Forschungsschritte. Wenn also anderen Deutungen vorgeworfen wird, daß sie zu sehr nebenher theologisierten, so wird doch eingeräumt, daß auch nach dem von N. oft unbewußt Mitintendierten und Mitgesagten gefragt werden dürfe und daß einem solchen Fragen vom Gesichtspunkt der Wirkungsgeschichte aus sogar erhöhte Bedeutung zukomme (109 f.). Es war B.s Anliegen, daß der ‚Literalsinn‘ nicht übersprungen werde: ein an sich, diesseits aller Polemik, überaus berechtigtes Verlangen! Daß er selber dann nur dabei stehengeblieben wäre, ist ja glücklicherweise nicht der Fall. — Gegenüber manchen Fragen, die sich — vor allem Kennern der scholastischen Philosophie — aufdrängen mögen, ist (neben der Versicherung, daß auch der Verf. dieses Buches zu ihnen gehört) darauf hinzuweisen, daß B. mit dem Wort Seinsüberschreitung, an einer Stelle (295) jedenfalls, ausdrücklich die Überschreitung des *Seienden* meint und selber von der Aufgabe spricht, die „Selbstüberschreitung des Geistes ins *Sein*“ zu explizieren (286<sup>68</sup>); daß er wohl manchmal eher im Namen N.s als im eigenen Namen spricht, etwa wenn von der „Limitation“ des anselmisch-christlichen Gottesbegriffs die Rede ist (253 292); daß über das äußerst schwierige Verhältnis von ursprünglicher Offenheit für die Offenbarung Gottes und geistig-geschichtlicher menschlicher Überlieferung in diesem Buch nur so wenig gesagt werden konnte (306), daß es etwas äußerlich klingt. Vielleicht auch wird nicht genügend deutlich (z. B. 79), inwieweit sich N.s destruktive Kritik gegen das christliche Bewußtsein in dem ihm Wesenhaft-Eigenen und inwieweit sie sich gegen dessen platonisch-idealistische Aus- und Umprägung richtet. Was etwa in Schwebeliege bleibt und wohl auch bleiben mußte (sollte die differenzierte philosophisch-theologische Problematik nicht mit dem Holzhammer breitgeschlagen werden), vermag zu eindringender fruchtbarer Auseinandersetzung anzuregen. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß das Buch als Ganzes eine souveräne Beherrschung des ganzen Werkes von N. und eine ungewöhnliche Kenntnis der christlichen Geistesgeschichte sowie der für das Selbstverständnis des heutigen Menschen aufschlußreichen ‚schönen‘ Literatur bezeugt.

W. Kern S. J.

Hünemann, Peter, *Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier* (Symposion, 10). 8<sup>o</sup> (XX u. 171 S.) Freiburg/München 1962, Alber. 15.80 DM.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einer einzigartigen Epoche tiefschürfender und hochgepannter Denkleistung, nimmt die Katholische Tübinger Schule einen hervorragenden Platz ein. Die Bedeutung, die in ihr F. A. Staudenmaier (1800—1856) neben J. A. Möhler, J. Kuhn, J. S. Drey zukommt, hat im bisherigen Schrifttum noch nicht die gebührende Würdigung gefunden. Daß sie an der Zeit ist, erhellt aus dem Zusammentreffen der vorliegenden Arbeit mit einer Dissertation ähnlicher Thematik (A. Burkhart, *Der Mensch — Gottes Ebenbild und Gleichnis*. Ein Beitrag zur dogmatischen Anthropologie F. A. Staudenmaiers [Freiburg 1962]). Staudenmaier zeichnet sich vor seinen Kollegen aus durch die gründlichste Kenntnis des Deutschen Idealismus; vor allem sein Hegelbuch ist die bedeutsamste zeitgenössische, auch heute noch lesenswerte Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit dem geschlossensten idealistischen System. Ihm stellt Staudenmaier eine gleichfalls systematische Gesamtschau der Welt, ihrer Heils- und Unheilsgeschichte aus dem Lichte des Glaubens gegenüber. Deren Kernstück ist eine sehr eigenständige philosophisch-theologische Lehre vom Menschen und seiner Geschichte im Lebenskreis des dreieinigen Gottes.

Anhand des reichen schriftstellerischen Lebenswerkes verfolgt H. die Denkgeschichte der trinitarischen Anthropologie Staudenmaiers. In der Frühschrift „Pragmatismus der Geistesgaben“ (1828) verdunkelt der Organismus-Gedanke noch das Moment des Persönlichen. „Die Zentrierung des ganzen Menschenbildes auf die dritte göttliche Person bedingt ein schnelles Überspringen der Eigenstrukturen des Menschen, die im Logos gründen. Die Folge ist eine reine Individualethik, die sich nur am ‚intus monstratum‘ orientiert“ (18).

Die in den Folgejahren auftauchenden neuen Gesichtspunkte der leibhaftigen