

erst und nur im Dialog ausgesprochen werden. Um dieses Anliegen durchzuführen, macht G. einen Gang durch die Geschichte der Philosophie, ohne aber in der Darstellung des Historischen aufzugehen. Zu Wort kommen dabei alle jene Denker, für die Philosophie Existenz ist. G. definiert: „Existenzphilosophie ist das dem cartesianischen Ansatz dialektisch folgende fundamentale Urgrund- und Ursprungsdenken in der Philosophie der Gegenwart. In der Tat, in der Existenzphilosophie ist das Motiv eines ursprünglichen Denkens aus dem Sein des Menschen aufgeklungen, das in einer in Apparaten und Funktionen erstarrten und leerlaufenden Welt rational planender und das Leben verplanender Reflexion nicht so bald verhallen wird, ein Motiv, dessen eindringliche Wirkung heute schon nicht mehr geleast werden kann, das aber einer harmonischen Verarbeitung und Entfaltung harret, auf einem Wege, der die Zukunft der Philosophie bestimmen wird“ (26).

Das Kapitel über Kierkegaard (27–84) bestimmt den Begriff der Existenz als das Einzelne. In dieser Dimension liegt auch meist die gewöhnliche Verwendung des Begriffes „existenziell“, wenn etwa von der existenziellen Verwirklichung des Christentums gesprochen wird. „Kierkegaard blieb aus seinem Wesen und Wollen bewußt ein Einzelner und Einsamer“ (28). „Darum will Kierkegaard die Hegelsche Dialektik des Begriffs überwinden, um die echte Dialektik in der Existenz zu retten“ (32). Die Theologie und das gesamte religiöse Denken tragen ebenfalls die Merkmale des Einzelnen und Konkreten. „Kierkegaard erklärt in entschiedener Form, das Christentum sei nur als Wirklichkeit möglich, als Lehre hingegen unmöglich“ (43). Das Kapitel über Heidegger (85–110) ist bestimmt vom Heideggerschen Seinsverständnis. „Heidegger entdeckte, was Husserl als Systematiker verdeckte: die Dimension der Zeit und Geschichtlichkeit im Seinsbezug des Daseins“ (85). Bei Heidegger wird Existenz die „seinsverstehende Seinsweise des Menschen“ (87). Das Aussprechen – aber auch das „Seinlassen des Seienden“ geschieht in der Sprache, was G. vor allem beispielhaft an Heideggers Sprache selbst aufzeigt.

Das Kapitel über Jaspers (111–165) betont, „daß Jaspers über die Phänomenalität des Bewußtseins zur Transzendenz des Seins auf dem Boden der Vernunft vorstößt, ohne das Phänomen des Bewußtseins zu negieren, vielmehr um es auf diese Weise neu zu interpretieren“ (134). Diese anthropologische Gerichteit wird vor allem durch Kant angeregt, von dem Jaspers stark beeinflusst ist. Dem entspricht auch eine gewisse hermeneutische Gerichteit, wenn die Inhalte metaphysischen Denkens bei Jaspers Symbole (Chiffre) sind, „an denen sich das metaphysische Streben des Menschen entzündet und

zu den hohen und höchsten Zielen das Daseins entfaltet“ (144). Das Kapitel über Sartre (166–201) verdeutlicht „die innere Dialektik im Gefüge Sartreschen Denkens“ (167), die von der Erfahrung des Ekels, die in „La nausée“ (1938) geschildert wird, über die Erfahrung des „Gegen“ bis hin zu den Auseinandersetzungen mit dem Marxismus reicht. Was im philosophischen Hauptwerk „L'Être et le néant“ („Das Sein und das Nichts“, 1943) aufbricht, hat die Wurzeln im Erfahren des Ekels, der wieder nur ausdrückt, daß „das Ich die Welt als seine Grenze setzt, sich selbst durch das Nicht-Ich begrenzt“ (173). Wird Sartre als atheistischer Existenzialist bezeichnet, so stimmt dies nur insofern, als er sich gegen einen (deistisch-)kosmologischen Gott wendet.

Das Kapitel „Zugang zum Sein“ (202–277) bringt neben Darstellung des Denkens von Marcel, Camus, Ebner, Kafka, Wust, Rilke, Bergson, Dilthey, Simmel auch „thematische“ Überlegungen zu Zeit, Geschichte, Transzendenz, Parusie, Nichts, Freiheit und vermittelt so einen Einstieg in die Vielfalt gegenwärtigen Denkens und Gestaltens. Die Schlußbetrachtung (278–306), die dem Anmerkungs- (307–325), Literatur- (326–331) und Registerteil (332–370) vorangeht, faßt die Ergebnisse zusammen: „1. Die Existenzphilosophie ist eine Ich-Philosophie, keine Es-Philosophie. 2. Sie ist eine Seins-, keine Bewußtseins-Philosophie. 3. Sie ist keine Philosophie des abstrakten, sondern des konkreten Seins des fraglich gewordenen ‚Ich-bin‘“ (281).

St. Pölten/Wien

Karl Beck

HÖLLHUBER IVO, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. (377.) Reinhardt, München 1969, Ln. DM 28.–.

Vortreffliche Sprachenkenntnis befähigt Vf., den deutschen Leser in das Geistesleben des Auslandes einzuführen. Nachdem von ihm erst vor kurzer Zeit eine „Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich“ erschienen war, legt er nunmehr auch eine umfassende „Geschichte der italienischen Philosophie“ vor. Obwohl er nur das 19. und das 20. Jahrhundert behandeln will, bespricht er einleitend auch Galilei, Vico u. a., weniger, um ihre Lehre aufzuzeigen, als vielmehr, um falsche Deutungen derselben richtigzustellen. Ebenso erwähnt er nur im Vorbeigehen, daß die in Italien eingedrungenen Ideen der Aufklärung von den italienischen Dichtern Ugo Foscolo, Giacomo Leopardi und Alessandro Manzoni in ihrer Gemütsarmut aufgezeigt und so überwunden wurden. Erst mit Pasquale Gallupi, dem „Reid Italiens“, setzt die eigentliche Darstellung ein, die dann bis zu Michele F. Sciacca heraufgeführt wird, dem Vf. auch sein Buch gewidmet hat. Von den vielen Philosophen, die besprochen werden, bezeichnet Vf. Antonio Rosmini als

„den größten Denker Italiens von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis heute“. Er schätzt auch Sciacca deshalb so hoch, weil er Rosmini neu entdeckt und in unsere Zeit hereingestellt hat. Vf. wendet sich mit großem Affekt gegen jene, „die sich nicht scheuten“, den großen Rosmini als einen Ontologen hinzustellen. Vincenzo Gioberti, den er anschließend als echten Ontologen darstellt, gibt ihm Gelegenheit, den Unterschied zu Rosmini aufzuzeigen. Er ist bestrebt, alle ergangenen Verbote und Indizierungen Rosminis als völlig ungerechtfertigt hinzustellen. Bei den beiden großen und allgemein bekannten Philosophen Benedetto Croce und Giovanni Gentile vollzieht er insofern eine „Schwergewichtsverlagerung“, daß er nur diesen als echten Philosophen gelten läßt, während jener als Kulturphilosoph nur an Randgebieten der Philosophie wirklich interessiert war.

Läßt man alle 27 Kapitel am Geist vorbeiziehen, so spürt man, wie stark Italien in das Konzert des europäischen Geisteslebens eingefügt ist. Der Empirismus Lockes, der Skeptizismus Humes, der common sense des Thomas Reid, die Transzendentalphilosophie Kants, der historische Materialismus Marxens, der Existentialismus eines Kierkegaard und Heidegger, die Dialektik Hegels, alle diese Richtungen zeigen ihren Wogenschlag im italienischen Geistesraum. Aber wollte man ein Werturteil wagen, so könnte man wohl sagen, daß Italien seit den großen Tagen der Renaissance (Galilei, Machiavelli, Bruno, Vico u. a.) eigentlich wirklich wenig an neuen und großen Gedanken beigesteuert hat.

Es fällt auf, daß Vf. im ganzen Werk mit einem spürbaren Affekt loszieht gegen die „herrschende Kathederphilosophie“, gegen die „Kathederphilosophen mit glänzenden Namen“, die „klerikalen Kathedergrößen“ usw. Immer greifen diese „Kathederphilosophen“ natürlich daneben, überall verdunkeln sie die Wahrheit, immer sind sie ein Hemmschuh ernster Forschung. Man erinnert sich an Schopenhauer, der in ungemein gehässiger Weise gegen die „Universitätsphilosophen“ loszieht, ganz offensichtlich deshalb, weil er in Berlin neben Hegel keine Professur erreichen konnte. Das alles verletzt uns, weil wir nichts so entschieden ablehnen als die Trennung von Forschung und Lehre. Auch die „freien“ Philosophen wären verletzt, wollte man sie als „Dilettanten“, „Kurpfuscher“, „Wald- und Flurphilosophen“ usw. abtun. Dennoch hätte ich als „Kathederphilosoph“ an den „freien“ Philosophen Höllhuber folgende drei Wünsche: 1. In einer „Geschichte der Philosophie“ erwarte ich von jedem besprochenen Philosophen die Geburtsdaten und den Geburtsort, die Stätten seiner Ausbildung und seiner Wirksamkeit und soweit sie nicht mehr leben auch Datum und Ort ihres Todes zu erfahren. Da es sich um

Neuzeit handelt, werden diese Recherchen nicht allzu schwer sein. Italien ist groß, und ich weiß wenig, wenn ich nur weiß, daß einer ein Italiener war. 2. Das gesamte gesammelte Material hätte noch vor der Drucklegung logisch und systematisch geordnet werden sollen, so daß der Philosoph aus einem Guß dargestellt wird und die tragenden Ideen und ihre Auswirkungen sichtbar werden. 3. Wenn einer eine „Geschichte der Philosophie“ schreibt, muß er die eigenen Affekte, Wünsche und Vorurteile zum Schweigen bringen, man muß nur der Stimme des behandelten Philosophen lauschen und darf nur ihn allein reden lassen. Statt aller Polemiken über Rosmini hätte der Autor einfach und ruhig zeigen sollen, wie er auch seinem heutigen Leser noch die Wahrheit von „angeborenen Ideen“ glaubhaft macht. Dort wäre er an jenem Kernpunkt, wo sich alles entscheidet.

Aber alle diese Polemiken sind bedauerlich. In einer Zeit, wo die Philosophie einen Existenzkampf gegen Naturwissenschaft und Technik zu bestehen hat, wird sich die Philosophie nur Geltung verschaffen, wenn alle aus einem echten Eros Philosophierenden zusammenstehen.

Graz

Johann Fischl

BIBELWISSENSCHAFTEN NT

MARLÉ RENÉ, *Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments*. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. I.) (231.) 2. erw. Aufl., Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967. Ln. DM 20.—.

Seit der ersten Auflage dieses Buches (1959) ist die Diskussion über Bultmanns programmatischen Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“ (1941) ruhiger geworden. Eine neue Generation von Theologen ist am Werk. Man spricht von „Entkerygmatisierung“ des Kerygmas, dem sich Bultmann allein zugewandt hatte. Die Frage nach dem historischen Jesus, an dem Bultmann nicht interessiert war, rückte wieder mehr in den Vordergrund. Ist eine Neuauflage des Werkes berechtigt? Der erste („Bultmanns Standort in der heutigen protestantischen Theologie“) und zweite Teil („Die Frage der Entmythologisierung“) geben fast wörtlich den Inhalt der ersten Auflage wieder; ein dritter Teil („Das Wort Gottes und die Kirche“) wird neu beigefügt. Wenn auch die existentialistische Deutung des Mythos, wie sie Bultmann vorgenommen hat, zurückgetreten ist, blieb die hermeneutische Fragestellung ein sehr gewichtiges Problem — nicht nur in der Exegese. Eine Orientierung über Bultmanns Werk gibt Orientierung in der heutigen exegetischen Literatur. Das Buch wurde von Bultmann selbst und seinem Schüler Käsemann anerkennend besprochen. Der vornehme Ton der Auseinandersetzung soll besonders hervorgehoben werden. In ihm schließt auch das Buch: „So darf die ‚Krise‘