

Philosophie

Franz, Albert, Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie, Pustet, Regensburg 1983 (Eichstätter Studien NF, Bd. XVIII), 385 S., Kt., DM 78,-.

Die Mehrstufigkeit ihrer Anlage macht den Reiz dieser Eichstätter Dissertation aus: Franz kritisiert die Kritik des Drey-Schülers Staudenmaier an Hegel so, daß er sich im Zentrum seiner Kritik – der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Denken – gegen Staudenmaier kritisch auf Hegel beruft. Das Ergebnis überrascht: Franz bilanziert, daß es eine wirkliche Hegelkritik Staudenmaiers überhaupt nicht gibt, weil letzterer »... mit seiner 'Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems' diesem in Wahrheit äußerlich« (339) geblieben ist.

Zu diesem Resultat gelangt Franz vor allem mittels der detaillierten Untersuchung des 882-seitigen Staudenmaierschen Werkes »Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie, Mainz 1844«. Dem schaltet Franz eine 28seitige Einleitung mit etwas unübersichtlichen Reflexionen zu den hermeneutischen Problemen seiner Arbeit sowie einer aufzählenden Übersicht zur bisherigen Staudenmaier-Sekundärliteratur vor. Im ersten Kapitel (39–117) skizziert Franz den historischen und ideengeschichtlichen Kontext Staudenmaiers, ebenso den Verlauf des Staudenmaierschen Verhältnisses zu Hegel: von der (nicht unkritischen) Hochschätzung des jungen Staudenmaier zur bedingungslosen Ablehnung, sogar polemischen Verunglimpfung mit allen Mitteln in den späten Jahren. Die Konfrontation mit Hegel vollzog Staudenmaier dabei in ganz konkreter Absicht: Zeit seines Lebens rang er mit dem Projekt einer Philosophie des Christentums als dem System der absoluten Wahrheit. Hegel diente diesem Unternehmen zuerst als inspirierender Gesprächspartner, dann aber immer mehr als Negativfolie, vor der Staudenmaier seinen Gegenwurf aufzurichten suchte. »Logischer Pantheismus« hieß dabei das Brandmal, mit dem Staudenmaier Hegel versah, um gegen ihn den »Theismus« als ein die Absolutheit und Personalität Gottes sowie die Endlichkeit der Kreatur wahrendes Prinzip zur Geltung zu bringen. Sofern Staudenmaier das Selbstbewußtsein des Menschen als Ort des Wahrheitsgewinns gilt, gerät er durch sein Theismusprinzip freilich in das Dilemma, wie denn das radikal endliche Selbstbewußtsein der absoluten Wahrheit überhaupt fähig sein könne.

Staudenmaier »löst« das Problem, indem er Gott als »transzendentes Prinzip« des Selbstbewußtsein setzt: »Nicht der Mensch ist Geist und ist demzufolge zur Gotteserkenntnis fähig, sondern weil und insofern der Mensch aus Gott stammt, sein Prinzip im göttlichen Geist hat, ist er selbst Geist«(85), die Gottesidee selbst wird im endlichen Bewußtsein als »'unmittelbares Gefühl'«(93) präsent. Innerhalb dieses Rahmens ist allerdings schon alles Weitere der »Christlichen Philosophie« und ineins damit die Verwerfung Hegels für Staudenmaier entschieden.

Beides arbeitet Franz im zweiten und dritten Kapitel ausführlich durch, wobei er sich mit der Gliederung in »Die grundsätzliche Auseinandersetzung Staudenmaiers mit Hegel... « und »Staudenmaiers Darstellung Kritik der einzelnen Werke Hegels... « der Einteilung des Staudenmaierschen Hegelbuches selbst anschließt. Im zweiten Kapitel – dem mit Abstand interessantesten – wird dabei der Streit um die Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken als der Angelpunkt des Projekts der »Christlichen Philosophie« ausgetragen. Durchgängig muß Franz feststellen, daß Staudenmaiers stereotyp wiederholter Pantheismusvorwurf gegen Hegel selbst genau das darstellt, was er – Staudenmaier – als Wurzel und Movens der ganzen Hegelschen Philosophie diagnostiziert: ein »... 'mit Willkür in Anspruch genommene(s) Vorurteil'«(122). Das gesamte voluminöse Hegelbuch dient im Grunde einzig der Zementierung von Staudenmaiers Urteilspruch – ohne daß er je in wirkliche Auseinandersetzung mit dem Kontrahenten träte. Dies enthüllt sich auf doppelte Weise: einmal schon rein äußerlich in Staudenmaiers Umgang mit Hegeltexten. Staudenmaier hat reihenweise Texte aus verschiedenen Hegelwerken kompiliert, durch Auslassungen präpariert oder völlig aus dem Kontext gerissen, um so die gewünschten Belegstellen für den Pantheismusvorwurf zu gewinnen (141, 145, 146, 152, 198 und öfter). Offensichtliches Interesse und Umfang der Manipulation allein schon enttarnen die Staudenmaierschen Auseinandersetzung mit Hegel als pures Scheingefecht. Man fragt sich, wie Staudenmaiers Hegelkritik noch in den 60er Jahren dieses Jahrhunderts von Hegel- und Hegelliteraturkennern als qualitativ anerkannt eingestuft werden konnte (vgl. 350, Anm. 26 u. 27). Daß Staudenmaier sich nicht einmal die Mühe machte, im Eingehen auf Hegel von diesem selbst her eine wirkliche Kritik zu entwickeln, sondern lediglich eine Gegenposition aufrichtete, das zeigt

sich in aller Schärfe in systematischer Perspektive: Unbefragter Ausgangspunkt ist für Staudenmaier das Sein als objektive, gegenständliche Realität, Erkenntnis geschieht als Anschauen dieses Vorgegebenen. Dieses selbst gilt als von Gott gesetzt – was weiteres Befragen erübrigt. Genau so verhält es sich mit den inneren Voraussetzungen der Erkenntnis, den Denkgesetzen: Gott hat sie als Remedium gegen einen apriorischen Triumph des Irrtums in den menschlichen Geist gesetzt (vgl. 174). Unter dem Vorzeichen des von Staudenmaier mit Emphase beschworenen Theismusprinzips (Absolutheit Gottes, Endlichkeit der Kreatur) ergibt sich dabei zugleich eine für den Theologen Staudenmaier recht nützliche Konstellation: das endliche Selbstbewußtsein steht der vorgegebenen, im absoluten Gott gründenden, also selbst absoluten Wahrheit gegenüber und kann deshalb – will es sich nicht apriori incapax veritatis erklären – nur noch auf dem Weg des Glaubens anstelle des Denkens zur Wahrheit gelangen (vgl. 205). Folge: Staudenmaiers »Christliche Philosophie« entpuppt sich als ein »... System göttlicher Setzungen, die als solche nicht mehr vom Selbstbewußtsein als denkendem in Wahrheit gedacht, sondern als unmittelbar vorhandene Setzungen geglaubt und im Denken lediglich nachgedacht werden können... Wissen ist die Frucht des glaubenden Denkens, Vollendung des Glaubens durch das Denken... Damit wird bei Staudenmaier notwendigerweise der Glaube als Selbstbewußtseinsvollzug zur grundlegenden Bedingung der Möglichkeit aller weiteren Bewußtseinsvollzüge, einschließlich des Denkens« (207). Franz moniert denn auch sofort die innere Widersprüchlichkeit dieser Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken: Sobald das Denken nach seinen Möglichkeitsbedingungen fragt, denkt es diese ja, was im Falle Staudenmaiers die Frage aufwirft, »... wie denn ein Glaube als Bedingung der Möglichkeit des Denkens gefaßt werden kann, ohne daß eben dieses 'Fassen' ein Denkart wäre, m. a. W. wie reiner Glaube als nur geglaubter Glaube zu denken wäre – womit die Unausweichlichkeit des Denkens für den Glauben bereits in dessen Ansatz und nicht erst als von diesem ermöglichter sekundärer Selbstbewußtseinsakt zutage tritt« (211). Indem Staudenmaier den Maßstab genau dieser Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken an Hegel anlegt, kann er an der Kollision seines Begriffs vom Denken mit dem – jene kategorische Endlichkeit nicht teilenden – Hegelschen Begriff vom Denken den Pantheismusvorwurf systematisch festmachen. Aufgrund dieser bloß äußerlichen Konfrontation kommt Franz zu dem Urteil, daß Staudenmaiers

Grundstellung in der Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken Hegels Ansatz nicht angemessen zur Kenntnis nimmt, geschweige denn einholt. Warum Franz darauf verzichtet, Staudenmaiers Konzept prägnant als faktischen Fideismus zu identifizieren, bleibt unklar.

Im dritten Kapitel beschäftigt sich Franz – entsprechend der Strategie des Staudenmaierschen Hegelbuches – mit dessen Kritik an den Einzelwerken des Kontrahenten. Diese Untersuchungen bringen – so Franz – bei Staudenmaier im Vergleich mit der prinzipiellen Auseinandersetzung (zweites Kapitel) nichts Neues (vgl. 340). »Die Einzelwerke des Systems Hegels sind nach Staudenmaiers Verständnis lediglich Entwicklung und Entfaltung der pantheistischen Grundvoraussetzung« (338) – was Staudenmaier veranlaßt, die Hegelwerke ohne Rücksicht auf spezifische Charaktere und Entwicklungsstadien auf Belegstellen für den Pantheismusvorwurf zu durchforsten. Vielfach kann Franz in diesem Durchgang nochmals die rein äußerliche Oppositionshaltung Staudenmaiers bestätigen und die behauptete innere Widersprüchlichkeit des Hegelschen Denkens als unterstellte identifizieren (vgl. 339). Über den unseriösen Umgang mit Hegeltexten hinaus kann Franz auch glaubhaft machen, in welchem Maß Staudenmaier diesseits allen philosophischen Disputierens an einer ideologischen Etikettierung der Hegelschen Philosophie interessiert war; wie er sich auch nicht scheut, Hegels Denken als »'Verwirrung' und 'Verwüstung'« (223) für alle Übel seiner Zeit haftbar machen zu wollen (265, 299–302 u. öfter). Sofern aber das alles zusammen nur auf eine Verdeutlichung der in der prinzipiellen Kritik festgeschriebenen Konturen Staudenmaierschen Strategien hinausläuft, wäre eine wesentlich kürzere Fassung des dritten Kapitels gerechtfertigt gewesen.

Franz beschließt seine Untersuchung mit »Abschluß und Ausblick« (340–356), die das Versprechen des zweiten Teils des Untertitels (»...Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie«) einlösen sollen, dies aber allein schon vom Umfang her kaum in Andeutungen zu leisten vermögen. Des Vfs. Argwohn, die katholische Theologie sei wohl in ihrer Auseinandersetzung mit Hegel noch nicht wesentlich über Staudenmaier hinausgekommen (vgl. 349), wird man – unbeschadet weniger Ausnahmen – nicht nur nicht zustimmen, sondern auch noch auf die Kantrezeption ausdehnen müssen. Daß ein Gutteil heutiger Schultheologie – ähnlich wie Staudenmaier – die zeitgenössischen Problemkonstellationen mit (geschichtlich eingekleideten) »... Rückgriff(en) hinter die neuzeitliche kritische

Fragestellung...«(351) zu beantworten sucht, gehört zur Alltagserfahrung theologischen Interesses. Erhebliche Bedenken ruft dagegen Franz' quasi geschichtsphilosophischer Erklärungsversuch wach, der den Pluralismus in der heutigen Theologie gründen sieht in den Reaktionsmustern der unmittelbar nachhegelschen Epoche der Theologie, die eine Vielzahl von Anti-Hegel-Ansätzen »...gegen die angeblich alles aufsaugende Einheit von System und Wirklichkeit bei Hegel...« (349) zugunsten der Rechte des Individuums charakterisiere. Diese direkte Verknüpfung der theologischen Umschichtungen der letzten anderthalb Jahrhunderte mit Hegel überspringt völlig, daß es unmittelbar nach Hegel innerhalb der Philosophie selbst zu einer Parzellierung kam, die bis heute die Identitätssuche der Philosophie in Unruhe hält und die Theologie an verschiedenen Stellen gleichzeitig attackierte bzw. ins Gespräch zog. Darf ein Pluralismus theologischer Ansätze noch verwundern, wenn sich die Theologie gleichzeitig seitens der Philosophie mit dem Problemkomplex der Geschichtlichkeit, der Wissenschaftstheorie, der Hermeneutik, der Anthropologie – um die wichtigsten zu nennen – konfrontiert sieht? (Vgl. dazu: Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt 1983; = stw 401). Einspruch erfordert auch Franz' abschließende Mutmaßung, die Frage nach dem Absoluten werde in der zeitgenössischen Philosophie unter dem Titel »Wahrheitstheorien« ausgetragen (vgl. 355). Die Skizzen zu einer Erneuerung der Metaphysik, wie sie bisher etwa von D. Henrich (Fluchtlinien, Frankfurt 1982) vorgelegt wurden, reichen weit über die Diskussion von Wahrheitstheorien hinaus. Korrekturbedürftig ist in diesem Zusammenhang auch eine Anmerkung zum Wahrheitsbegriff (344, Anm. 10: Das adaequatio-Konzept von Wahrheit ist nicht nur nicht unhintergebar, sondern aporetisch. Vgl. z.B. Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt 1982, bes. 104–106). Ein Verzicht auf »Abschluß und Ausblick« hätte der Arbeit keinen Schaden zugefügt. Ungeachtet dessen kommt Franz das Verdienst zu, den von der Aura der Tübinger Schule zehrenden Staudenmaier als Theologen und Hegelkritiker nachhaltig entzaubert zu haben. Obwohl Franz vor allem anfangs Staudenmaier mit unverkennbarer Sympathie begegnet (vgl. z.B. 44, Anm. 17), gerät seine Untersuchung zur unerbittlichen Abrechnung mit einer in keiner Hinsicht gerechtfertigten Form theologisch-philosophischer Auseinandersetzung. Wer sich künftig mit Staudenmaier befassen will, tut gut daran, sich zuvor mit Franz' Untersuchung über die

Grenzen dessen kundig zu machen, was er von einer Beschäftigung mit Staudenmaier erwarten darf.

Klaus Müller, Regensburg

Gardiner, Frederick S., *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u. a. 1984 (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 157*), 208 S., Br., sfr 47,-.

Gardiners Münchener Dissertation trägt einen Titel, der auf den ersten Blick irritiert. Der Haupttitel soll aussagen, daß Heidegger mit Hilfe des Begriffs des »Vorlaufens zum Tod« eine »abstrakte Negation der ethischen Existenzmöglichkeit« (104f) vornimmt. Mit dem »Sein zum Tod« wird die Subjektivität als personaler Träger sittlicher Verantwortung (bzw. sittlicher Schuld) negiert und das »Schicksal« zur Grundkategorie der Existenz erhoben.

G. stellt sich im Anschluß an Fahrenbach die Aufgabe, die Daseinsanalytik anthropologisch-ethisch anzueignen. Als hermeneutischer Schlüssel dient dabei der »Widerstand gegen die Seinsfrage«. Grundabsicht der Arbeit ist es, durch die Entmystifizierung der »Kategorien des Schicksals« Kategorien personaler Verantwortung zurückzugewinnen. Von Kierkegaard herkommend bestimmt G. das Sittliche als das Zuhause des Menschen. Er betrachtet es als Problem, daß in Heideggers Begriff der Eigentlichkeit »die ursprünglich ethische Bestimmung wegfällt« (99). Eigentlichkeit muß als eigentliche Personalität verstanden werden. Die Erfahrung der Personalität gründet in der Möglichkeit des Sichbeanspruchens. Heideggers »Freiheit zum Tod« interpretiert G. als »das Sichverschließen dem Anspruch des Guten gegenüber« (21). Der kategorische Imperativ stelle den legitimen Gehalt der Eigentlichkeit des Daseins dar. Er ruft das Dasein auf, seine Wesensmöglichkeit als einen schlechthin verpflichtenden Gehalt zu übernehmen.

G. hängt seine radikale Heidegger-Kritik am Korrelationsgefüge Jemeinigkeit-Verfallenheit-Geworfenheit auf: Als Jemeinigkeit ist das Dasein der zurechenbare Grund seines Soseins. Die Erhebung der Verfallenheit zu einem »wesenhaften« Existenzial spiegelt die Weigerung des Daseins wider, seiner Bestimmung als praktischer Freiheit zu entsprechen. Heideggers ursprünglicher Ansatz der Geworfenheit ist auf eine Fehldeutung der Verfallenheit zurückzuführen. Das geworfene Dasein erkennt die Entfremdung nicht als Selbst-