

Idee oder Vorstellung wären „[d]as Problem des Leidens und die Antinomie praktischer Vernunft ... denkerisch und praktisch jedenfalls nicht mehr zu bewältigen“ (303), wäre die Absurdität des menschlichen Daseins fest-geschrieben (cf. 297f.).

Gegenüber den im wahrsten Sinne fatalen Konsequenzen, die er aus Nietzsches Grundoptionen resultieren sieht, fordert S., es müsse „im Ausgang vom Subjekt der Begriff einer Welt expliziert werden“ können (24; cf. 286), der es gestattet, die Welt als Schöpfung des guten, den Menschen zugewandten und sie als Partner in Freiheit und als Freiheit wollenden Gottes, Lebensgrundes und Lebenszieles zu verstehen. Das praktische Interesse, die Hoffnung der Vernunft selbst lasse danach verlangen. Freilich kann die Vernunft in ihrer Freiheit, die „ihrer selbst nicht mächtig und schon gar nicht Ursprung ihrer selbst ist“ (D. Henrich; 242), für diesen Gehalt der Freiheit nicht mehr selbst aufkommen. Denn, die neuzeitliche philosophische Kritik der Gottesbeweise vorausgesetzt: „Kann die philosophische Vernunft einen weisen Welturheber schon nicht mit der Notwendigkeit denken, daß dessen Existenz als bewiesen gelten könnte, so kann sie erst recht nicht in eigener Instanz verbürgen, daß der von ihr gedachte Gott als der Sinngrund menschlicher Freiheit auch real ist“ (298).

Hier sind nun der Ort und Einsatz – transzendentalphilosophisch vermittelter – offenbarungstheologischer Argumentation, welche die Denkmöglichkeit Gottes und die Sinnhaftigkeit christlich-theologischer Kernaussagen zu denken erlaubt und die Geschichte als „den Ort eines möglichen Selbsterweises Gottes“ (299), menschliche Vernunft also auf den Gottesgedanken hin offenhält: „In einer für die philosophische Vernunft nicht einseharen Weise läßt sich die Welt theologisch so interpretieren, daß sie, als von Gott so gewollt, zweckhaft gestaltet ist; zweckhaft insofern, als endliche Freiheit in ihr sein und sich in intersubjektiver Gestalt verwirklichen kann. Das philosophisch erreichbare Wissen, sofern es die Gottesfrage betrifft, wird damit erweitert“ (301).

Auch hier zeigt S. dann noch einmal klare Scheidelinien auf. Es dürfe „klar sein, daß der von der christlichen Schöpfungslehre vertretene Wirklichkeitsbegriff demjenigen von Nietzsche diametral entgegensteht“ (243), daß, wenn man den weiten Horizont der Philosophie Nietzsches insgesamt im Auge habe, „man wohl kaum reale Anschlußmöglichkeiten für eine theologische Gottesrede bei Nietzsche [wird] auffinden können, ... die es *erlaubten*, die im Gottesbegriff des jüdisch-christlichen Glaubens vorhandenen theoretischen Implikationen philosophisch als denkmöglich zu vertreten, geschweige denn, daß es möglich wäre, in der Tradition dieses Glaubens darauf zu verzichten, die moralische Bestimmtheit Gottes für die Menschen zu behaupten“ (41).

Die ungemein erhellenden Reflexionen, der spekulative Anspruch wie die Entscheidung in der Übernahme einläßlich begründeter Optionen dieser Münsteraner (von Thomas Pröpper betreuten und 1999 mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichneten) Dissertation werden gewiß nicht alle überzeugen – hätten vielleicht in ihrem methodischen Zuschnitt und natürlich in der zugrundeliegenden christlich-moralischen Ausrichtung auch Nietzsche nicht überzeugt (was freilich kein Einwand sein muß). Ist S. zuletzt nicht doch auch nur – wie Kant in den Augen Nietzsches (cf. 158) – ein „hinterlistiger Christ“? Der Verf. selbst meint freilich, wahrlich nicht ohne Grund, diesem Verdacht entgegen zu können (286): „... können diese Ausführungen nicht dem Verdacht ausgesetzt werden, am Ende doch wieder nichts anderes als ‚hinterlistige Theologie‘ zu sein. Wenn der Gottesgedanke philosophisch wieder virulent wird, dann als Gedanke der freien Vernunft selbst.“

U. WILLERS

KÖSTER, PETER, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)* (Supplementa Nietzscheana; Band 5). Berlin, New York: de Gruyter 1998. VIII/356 S./Abb., ISBN 3-11-0160195-8.

Der Titel ist präzise und verspricht doch weniger, als das Buch tatsächlich bietet: Die Studien zu den „Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland“ führen zugleich in die konfessionelle und politische Problemlage der Zeit vor und bis zum Ersten Weltkrieg ein. Köster (= K.) verfißt die These, in den Anfängen katholischer Rezeption konstituierte sich ein Generationen prägendes Nietzsche-Bild. Dieses sei für das

Problemgeflecht ‚Katholizismus und moderne Welt‘ insgesamt signifikant und gewinne auf den „philosophischen Diskurs der Moderne“ (Habermas) Einfluß.

K. ist sich bewußt, daß er mit dem Vorhaben, „frühe Zeugnisse katholischer Kenntnisnahme und Polemik von etwa 1890 ab zu analysieren“, nur „eine quantitativ kleine und qualitativ kläglich erscheinende Auswahl“ erfasse. Diese stelle indes ein ergiebiges „Experimentierfeld“ dar, handelt es sich doch bei den Katholiken um „eine relativ geschlossene Gruppierung von Rezipienten, die sich ‚weltanschaulich‘ von anderen gesellschaftlichen Großgruppen deutlich absetzt und deren spezifische Situation und Defensivposition man zu vorurteilsfreiem Urteil allererst kennen“, im Detail erarbeiten muß und nicht, wie gern unterstellt, einfach voraussetzen kann (2f.; cf. 100). Die These lautet: „daß gerade in jenen unscheinbaren publizistischen Anfängen sich unter bestimmten historischen Bedingungen das sicherlich schattenhafte, gleichwohl effiziente Bild eines ‚verbotenen‘ Philosophen formt [...]“ (3). Dem volkspädagogischen Interesse ‚der‘ Kirche entsprechen „aversive, auf Selbstschutz bedachte Gruppeninstinkte“, deren „Ursprung, Tendenz und Tragweite“ K. nachgeht (ebd.).

In fünf Kap. führt der Verf. an die Spezifika der katholischen Nietzsche-Rezeption dieser Jahre heran. Zunächst gewährt er in einer „flüchtigen Skizze“ des ersten Kap. Einblick in die „Signatur der Epoche“ (10–15) und bietet eine Charakteristik der „Situation des deutschen Katholizismus um 1890“ (15–21). Im Blick auf Nietzsche (= N.) zeigt sich – im zweiten Kap. – eine alle Vorurteile bestätigende grundlegende „Abwehr und Polemik“ (37 ff.) gegenüber der Modephilosophie N.s, der zwar „mit einem Schläge zum Tagesgespräch geworden“ war (G. Deesz), eigentlich aber unzeitgemäß war. – Was läßt ihn dennoch zeitgemäß erscheinen? Welche „Dispositionen der Epoche“ (10) ermöglichen es? Antwort: Das „prädisponierte bürgerliche Subjekt“ erfährt durch N.s vom *finis Christianismi* inspirierte Vision einer höheren Kultur und Menschheit „gewissermaßen eine Ermächtigung zu sich selbst“ (14), d. h. zur „Durchbrechung aller Moral-konventionen; zum Aristokratismus eines forcierten Lebens; nicht zuletzt aber (sondern allem voraus!) zu einem dionysischen, Bejahung und Destruktion verbindenden Macht-Rausch, dessen von Nietzsche keinesfalls intendierte Verkehrung schließlich in den politisch höchst folgenreichen Kriegsenthusiasmus münden konnte“ (14f.).

Der Katholizismus, der sich nach Maßgabe kirchlich-klerikaler Instanzen als Bollwerk gegen die Moderne versteht und auf den Druck von außen mit innerkirchlich zentralistischer Reorganisation und restaurativer Formierung nach innen wie außen reagiert, ist nur scheinbar in diese Prozesse nicht verwickelt. In Wahrheit partizipiert er in seinem traumatisierenden Minoritätenstatus auf seine Weise, nicht zuletzt durch verstärkten Konfessionalismus, an den Bestrebungen der Zeit, Macht zu gewinnen. Das Pontifikat von Papst Leo XIII. (1878–1903) ist gekennzeichnet durch eine „Öffnung ohne (innere) Öffnung“ (20, 20f.; cf. 111–116; 148); es erzwingt einen Spagat zwischen Reform und Öffnung für die Bestrebungen der politischen Diplomatie und Sozialkritik auf der einen Seite und kirchlichem Integralismus auf der anderen Seite.

Die ersten katholischen Autoren, die sich mit N. befassen, agieren aus prinzipieller Kulturdistanz heraus und reklamieren doch die Einheit von Kirche und Kultur. Aus durch nichts gedeckter Überlegenheitsattitüde heraus wird N. abgewertet, wenngleich als Exponent der Zeit zwischen Subjektivismus, Protestantismus und Modernismus behandelt. Den Reigen der Stellungnahmen, die auf einen gewissen Rang Anspruch erheben können (cf. 27), eröffnet 1893 Graf Robert von Nostitz-Rieneck S. J. Er gibt die Richtung vor, die – typisch katholisch einen Kanon der Themen und Wertungen setzend – dann bestimmend wird: Polemik gegen den Zeitgeist, Widerstand gegen als Liberalismus verschleierte Freiheitsgeschichte der Moderne, Wille zur definitiven ‚kanonischen‘ Deutung N.s (cf. 71–74).

Wie schon in dieser ersten, dient auch in folgenden Verlautbarungen katholischer Autoren die sogenannte Assassinen-Parole „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ als Lehrsatz und Irrlehre in einem, als Schlag-, Kern- und Kennwort (ein ‚Schibboleth‘, das in protestantischen Publikationen so gut wie keine Rolle spielt), das einerseits N. und die seines Geistes sind, auf Freigeistigkeit, Atheismus, Agnostizismus, Glaubensabfall wie Immaterialismus festlegt, und andererseits die totale Distanz zur katholischen Grundüberzeugung (Moral ist auf Wahrheit gegründet) markieren kann. Sehr bald rückt N.s Wort

„Gott ist tot“ und seit 1895 (Edition des „Antichrist“) und verstärkt 1900 (Todesjahr N.s) die Selbstbezeichnung „Antichrist“ in den Vordergrund des Interesses; zuerst bei dem genauer ins nietzschesche Œuvre schauenden Kleriker und Bibliothekar Georg Grupp, der zudem die apodiktische theologisch-moralische Aburteilung des antichristlichen Autors ins Spiel bringt, die „Gerichtsattitüde“, die „von nun an den katholischen Umgang mit Nietzsche über weite Strecken begleiten wird“ (44; cf. 120–124).

Das systematische Interesse K.s lenkt seine historische Aufmerksamkeit. Er verfolgt vor allem die in den ersten Kap. entdeckten Auslegungsmuster: Die „relativ homogene (Klerus-)Rezeption“ wie „die zitadellengeleiche Geschlossenheit des katholischen Raumes ermöglicht eine N.-Rezeption (zumindest vor 1918) von vornherein nur als fakultative Außenwahrnehmung, als gelegentliches, mehr oder weniger eindringliches Defensivgefecht“ (51). N. wird „gelesen in einem Kontext, der von vornherein die Perspektive des Rezipienten zurückstellt in die Grenzen eines latent oder offen imprägnierenden Gruppenurteils, dessen defensive Kontinuität schon hier identifizierbare Grundstellungen für das nachfolgende Jahrhundert entwickelt“ (55).

Das Bemühen des Würzburger Apologeten Herman Schell um Dialog gehört zwar – wie das dritte Kap. (51–97) zeigt – in das Spektrum katholischer Auseinandersetzungen; das den Katholizismus als „Prinzip des Fortschritts“ behauptende Denken des „Reformtheologen“ bleibt aber weithin unverstanden und folgenlos. Es wird nicht im entferntesten so wirksam wie die scheinkompetente, triumphalistisch-doktrinäre, bis Ende des Ersten Weltkrieges als geradezu kanonisch geltende Monographie „Friedrich Nietzsche. Der „Antichrist“ in der neuesten Philosophie“ des Würzburger Stadtpfarrers Lorenz Engelbert Fischer. Immerhin hält dieser N. für den „geistvollste[n] antichristliche[n] Philosoph[en], den es je gegeben hat“. Die „Epoche des Bagatellisierens“ scheint überwunden (76; cf. aber 78, 85). Der Titel „Antichrist“ hat offenbar Wirkung getan. Diesen Begriff untersucht K. in seiner Geschichte, von Herkunft und Konnotationen her, im Blick auf die theologische Verwendung und die philosophische Wirkungsgeschichte; gängige Interpretationsansätze (wie von J. Salaquarda) rückt K. zurecht: Für N. hatte dieser Begriff, den er vor allem aus der Kirchensprache bezog, eine „eschatologische Dimension“ (92); er sah sich in einer „universalhistorischen Rolle“ (97). Einerseits ist der apokalyptische Titel zwar ein „Köder“ (87) für notorisch am Modernitätsdefizit leidende und deshalb die Moderne als Abfallsbewegung und Apostasie verunglimpfende Katholiken, andererseits aber entspricht er sehr wohl gar N.s (über Franz Overbecks Sicht hinausgehendem) Verständnis vom *finis Christianismi*, vom Ende der christlichen Ära als Vorgang von weltgeschichtlichen Ausmaßen, der nicht nur als „ein Verlöschen und Aufhören“, sondern vor allem als „die selbstdestruktive Aufhebung einer Geschichtsmacht in den unter den Götternamen Dionysos gestellten Gegensatz ihrer selbst“ zu deuten ist (92). Gerade diese Dimension bleibt aber immer da unterbelichtet, wo man – auch bei Katholiken – streitet, ob N. nun ‚der‘ Antichrist sei oder Anti-Christianus, ob er gar Anti-Christus oder neuer Christ sei. K. meint freilich, die Geschichte der katholischen Rezeption zeige „zuletzt doch wieder wenig Neigung“, in N. „den endzeitlichen Anti-Christus anzuerkennen“, denn: „In Nietzsche einen philosophischen Anti-Christianus anzuzeigen, bot [...] den Vorteil, in der Radikalität seiner Negationen noch die Abhängigkeit vom Verneinten zu suchen [...]“ (96).

Auf eigener Lektüre fußende N.kenntnis gibt es für die Menge der Katholiken der Jahrhundertwende so gut wie nicht. Die klerikal vermittelte „doktrinäre Rechtheit“ bei „praktisch-politischer Akkommodation“ an den Zeitgeist nationalistischer Interessen- und Kriegs(vorbereitungs)politik erzeugt eine eigenartige „Gespaltenheit“ des deutschen Katholizismus, die gerade auch in und an der Rezeptionsweise N.s als des ‚verbotenen‘ Philosophen in diesen frühen Jahren ablesbar ist. – Der „Index Romanus“, dem der Verf. einen ausführlichen und kirchliche Praktiken dekuvierenden Abschnitt seines vierten Kap.s „Verbot und Gerichtstag“ (100–149) widmet, verzeichnet N.s Werke nicht. Das Bild des verbotenen Philosophen „beruht nicht [...] auf irgendeinem identifizierbaren kirchlichen Dekret. Vielmehr resultiert es aus einem sich sukzessiv bildenden Konsens, der sich aufbaut durch die Verarbeitung relativ verständlicher, satzhafter Formulierungen Nietzsches und eines biographischen Wissens mit einfachen Kontu- ren“ (121).

Selbstkritik und ein Abwehr wie Identifizierung des Feindbildes (100; cf. 103; 107–110) überschreitendes Rezeptionsinteresse ist von den stellvertretend ‚für‘ das ‚Volk‘ rezipierenden katholischen Autoren vor dem Ersten Weltkrieg nicht (bzw. kaum – K. überpointiert gern im Sinne seiner These) zu erwarten; insofern wäre sogar von „defensiver Nicht-Rezeption“ zu sprechen (106), die sich nicht zuletzt darin zeigt, daß man als Katholik mit N. im Sinne der erwähnten Gerichtsattitüde „richterlich ‚fertig‘“ zu sein hat (128; cf. 148). Ein bemerkenswertes Beispiel dafür und für die Verrenkungen, die möglich sind (Christus-N.-Synthese wie Antichrist-Judas-Parallelisierungen; Judas-Mythologie von Ernst Bertram), liefert K. im Abschnitt über den N.-Adepten und Konvertiten-Dichter Reinhard Johannes Sorge, der vom „Hochland“-Herausgeber Carl Muth zum kulturellen Aushängeschild des Katholizismus hochstilisiert, für die „Annäherung von Kultur und Katholizismus bis zum Okkupationsversuch“ (132) funktionalisiert wird. Zu Recht geht K. auf Distanz zu solch „theatralischer Nietzsche-Rezeption“ (134f.) und stellt sich und dem/der Leser/-in die Frage, ob Sorges gedichtetes N.-Tribunal „nicht auf seine Weise der katholischen Versuchung zur richtenden, nicht selten zelotischen Kulturkritik ohne zureichende Kulturkenntnis Vorschub geleistet hat“ (147).

Ein Kabinettsstück im Sinn seiner grundlegenden These liefert K. im fünften Kap. („Defensive und Verstrickung: Nietzsche in der katholischen Kriegspolemik“; 151–210). Eine französisch-deutsche „propagandistische Kriegs-Kontroverse“, ein zunächst bloß innerkatholischer Zusammenstoß, der die übernationale Glaubenseinheit schwer bedrängte, wirft ein bezeichnendes Licht auf den N. der deutschen Katholiken. Von den Franzosen im Sammelbd. „La Guerre Allemande et le Catholicisme“ (Paris 1915) des Subjektivismus, Protestantismus und Modernismus bezichtigt, befinden sich die deutschen Katholiken in der Zwickmühle. Einerseits müssen sie gegenüber ihren – zu etwa zwei Drittel protestantischen – Landsleuten ihre notorisch angezweifelte Vaterlandsliebe bewa(e)hren, andererseits gegenüber den katholischen ‚Brüdern‘ aus dem Ausland ungebrochene Glaubenstreue und Verbundenheit vor allem mit der ultramontanen Kirchenleitung erweisen. Dabei hilft ihnen nun, wie K. in spannender Nachzeichnung zeigen kann, das bis dahin stabilisierte N.-Feindbild; während die Franzosen N. so gut wie nicht erwähnen, dafür aber Luther, Kant, Hegel und Fichte wie auch Bismarck, dient gerade N. den Deutschen in ihrer Gegenschrift „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg“ (Freiburg i. Br. 1916) als Beleg dafür, daß die Vorwürfe aus dem Ausland unhaltbar sind, sofern sie auf den Ersten Weltkrieg als deutsches Verhängnis und als den „Krieg Nietzsches“ abheben. – Eine besondere Rolle spielt dabei das Gottesbild, speziell die Rede vom „alten Gott“, die von Peter Lippert S. J. in der deutschen Gegenschrift auf die französische Kränkung bedacht und so patriotisch wie bieder zurechtgerückt werden (soll), vor allem, um den deutschen Kaiser und dessen Berufung auf den „alten Gott“ vor dem Vorwurf versteckter oder manifester Gottlosigkeit (aus der Perspektive christlichen Glaubens) zu retten und den Gebrauch der Rede vom „alten“, aber nicht im Sinne N.s „toten“ Gott zu rechtfertigen. Die „Abfertigung Nietzsches“ (203) ist dabei die Bedingung der ‚Rechtfertigung‘ des Kaisers und der deutschen Interessen.

Der Verf. resümiert: „Die katholische Nietzsche-Rezeption bietet ein besonders markantes Beispiel dafür, wie sich in der Subjektivität des Interpreten die Perspektive der Gruppe durchsetzt: ihre Situation wirkt bis in alle Details hinein, als ein Instinkt geradezu, und prägt vergleichbare Interpretationsmuster in Abwehr und selektiver Kenntnisnahme“ (206). – „Der Katholizismus stellt [...] Nietzsches Perspektivismus und radikaler Moralkritik einen Objektivismus und ‚Realismus‘ entgegen, der aufgrund einer gewandelten Epochensituation [lediglich; U. W.] als künstliche Entschlossenheit existiert und als Kunstprodukt des geschlossenen Raumes bedarf“ (208).

K. ist überzeugt, daß die aufgezeigte N.-Rezeption „erhellende Rückschlüsse zuläßt auf den deutschen Katholizismus und seine Art des Umgangs mit Kirchen- und Christentumskritik“ (209) insgesamt. Die vorgelegten Studien bedürfen weiterer Überprüfung im einzelnen. Es könnte sein, daß dann allerdings die These K.s vom „Gruppenurteil“ eine Modifikation erfahren wird; K. bezieht seine Grundeinsicht ja nicht nur auf den hier erforschten Bereich, sondern möchte diesen bis in die Gegenwart und auf andere als von ihm behandelte Thematiken ausdehnen. Dieses Ansinnen ist so verständlich wie verführerisch – aufgrund der gründlichen, wissenschaftlich akribischen und verläß-

lichen Recherchen K.s und wegen der Konsistenz, die eine solche These bietet. Doch dürfte der heuristische Wert dieser These vom Formalaspekt historischer und/oder systematischer Untersuchungen abhängen. Die Fruchtbarkeit seines Ansatzes kann – und soll – K. für das vorliegende Werk nicht bestritten werden; der Anspruch indes, dieser Ansatz allein entspreche den historischen Gegebenheiten, ist als methodenmonistisch zu kritisieren. K.s Arbeit ist vom Ansatz her historisch ausgerichtet, gewinnt aber durch die von Anfang an angezielte Perspektive eine systematische Drift, die durchaus gerade in ihrer Stärke fragwürdig bleibt. Nicht die historischen Recherchen in ihrer Gründlichkeit, Abgewogenheit und Entschiedenheit sind primär kritisch weiterzuführen, vielmehr ist vor allem der systematische Frageansatz zu überprüfen. Um nur eine Problematik zu benennen: Ist es wirklich so gravierend für die Gesamtsicht über das Phänomen N., daß ein Einzelurteil nur aus dem Gruppenkontext letztlich verstehbar sei? Ist nicht ganz im Gegenteil der Gruppenkontext aus den Entdeckungen, Behauptungen und Aktionen gewisser Einzelner gespeist? Wenn nämlich der Diskurs sich nicht nur wie in der Zeit, die der Verf. hier untersucht hat, „auf dem ‚mittleren‘ Niveau der geistlichen Oberlehrer, Jesuitenpatres, Verbandspriester und intelligenteren Kapläne“ (100; cf. 204) bewegt; wenn vielmehr an ihm ausgesprochen eigenwillige Köpfe, Selbstdenker teilnehmen, die ernsthafte Zeitgenossen sind; wenn der Diskurs also erstens wirklich einer mit der entsprechenden Offenheit, zweitens mehr als bloß ein katholisches oder sonstiges „Rinn-sal“ (104) ist und drittens eben nicht in den Bahnen konfessioneller Frontstellungen verläuft, die ihre Zeit gehabt haben dürften. Die neuere Geschichte der N.-Rezeption läßt zum Beispiel immer wieder konfessionell-gruppenkonforme Einzelurteile erkennen – ein Autor gehört erkennbar zu ‚seiner‘ Gruppe; gleichzeitig aber gibt es eine Fülle an wechselseitigen Überschneidungen jenseits von klassisch-katholischer Stabilität und Geschlossenheit wie klassisch-protestantischer Offenheit und Modernität; es gibt die Konfessionszugehörigkeiten transzendierende Wahrnehmungs- und Interessenhorizonte (cf. 45–47; 53 f., 55; auch: 86), die eine Methode wie die K.s, wenn sie strikt verstanden wird, nicht entdecken kann oder übersehen muß.

Diese Bemerkungen sollen die gelungene und hervorragende, in jeder Hinsicht anregende und aus kritischer (in dieser Weise auch heute wohl nur in einem nicht-katholischen Verlag möglicher) Distanz gegenüber ‚Freund‘ und ‚Feind‘ geleistete Arbeit nicht schmälern, vielmehr deren sachlich herausfordernde und oft scharfsinnige Kraft bezeugen und bestärken. K.s Arbeit ist nicht nur für N.-Forscher von Bedeutung, sondern für alle, die auf dem Gebiete der Katholizismusforschung tätig sind.

Wenn auf S. 123 ein Desiderat reklamiert und gefragt wird, ob die Auslegung eines Hans Urs von Balthasar „erstlich über die Stereotypen des katholischen Nietzsche-Bildes hinausgreift“, so sei hier das Werk von J. Gesthuisen erwähnt: das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur „Apokalypse der deutschen Seele“. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1986“.

K.s Werk wird beschlossen durch einen mehr als 100seitigen (Photoreprint-)Anhang „Dokumente zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption (1890–1918)“ sowie durch ausführliche Bibliographien zur Literatur bis und nach 1918 sowie ein Sach- und Personenregister.

U. WILLERS

ROSENZWEIG, FRANZ, *Die „Gritli“-Briefe*. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessey. Herausgegeben von *Inken Rühle* und *Reinhold Mayer*. Mit einem Vorwort von *Rafael Rosenzweig*. Tübingen: Bilam Verlag 2002. 860 S., ISBN 3-933373-04-2.

Franz Rosenzweig lernt Margrit, die Frau seines Freundes Eugen Rosentock, Mitte Juni 1917, gegen Ende des dritten Kriegsjahres, kennen. Er ist 30 Jahre alt, dient als Unteroffizier auf dem Balkan und verbringt seinen Fronturlaub im Kasseler Elternhaus. Acht Monate später sehen sich die beiden wieder, und es beginnt eine „leidenschaftliche Liebesbeziehung“ (Einführung, IV), die rund vier Jahre dauert und die ihren Ausdruck in einem intensiven Briefwechsel findet. Margrits Briefe wurden nach Rosenzweigs Tod 1929 von seiner Frau Edith vernichtet. Erhalten ist ausschließlich die eine Seite der Korrespondenz, die in einer Auswahl, deren Kriterien freilich dunkel bleiben, jetzt im Tü-