

BESPRECHUNGEN

Philosophie

OESER, Erhard: *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems. Wien, München: Oldenbourg 1965. 147 S. Geh. 19,80.

In seiner Spätphilosophie, die allerdings zu seinen Lebzeiten kaum Beachtung fand, sucht Schelling den Idealismus Hegels, für den die Vermittlung das Absolute war, zu überwinden und auch von dem Idealismus der eigenen Jugendwerke Abstand zu nehmen. Die negative Philosophie, eine Reflexion nicht auf den Denkinhalt, sondern auf den Denkvollzug in seinen notwendigen Strukturen, unabhängig von der jeweiligen bestimmten gegenständlichen Erfahrung, soll zum wirklichen, persönlichen Gott führen; von da aus soll dann die positive Philosophie die Wirklichkeit verständlich machen. Schelling aber hat, wie der Verf. mit Recht bemerkt, sein Ziel nicht erreicht und verfiel in eine Gnosis. Und er konnte es nicht erreichen. Für seine negative Philosophie griff er auf die Dialektik zurück, wie er sie bei Plato und Aristoteles zu finden glaubte, obschon letzterer sie nicht sehr hoch einschätzte, eine Dialektik, die sich wesentlich von der Hegels unterscheidet, da sie sich nicht zwischen kontradiktorischen, sondern konträren Gegensätzen bewegt. Der Grund für den Mißerfolg liegt allerdings nicht da, wo der Verf. ihn sucht. Vielmehr hat die Trennung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis nach dem Grundsatz: *Nihil est in mente, quod non prius fuerit in sensu*, die sich schon bei Aristoteles findet, zu dem Problem geführt, wie man die voneinander wesensverschiedenen Fähigkeiten in Verbindung bringen und der Geist im rein sinnlichen Inhalt metaphysische Strukturen finden könne, es sei denn, er lege sie, wie Kant meint, selbst hinein. Es ist ein unlösbares, weil falsches Problem, das sofort verschwindet, wenn man in jeder menschlichen Erkenntnis, also auch in

der Wahrnehmung stofflicher Dinge, einen geistigen Akt sieht, der wegen der Leibgebundenheit auch eine sinnliche Seite hat. Allerdings, das Wesen irgendeines wirklichen Seienden, außer den vom Menschen hergestellten Kulturdingen, hat noch niemand erkannt. Gäbe die Abstraktion eine solche Erkenntnis, so wäre jeder Erkenntnisfortschritt unmöglich, da ja nach der Theorie mit dem Wesen als der Form alles erkannt wäre, was an einem Seienden überhaupt erkennbar ist.

A. Brunner SJ

MARSCH, Wolf-Dieter: *Gegenwart Christi in der Gesellschaft*. Eine Studie zu Hegels Dialektik. München: Kaiser 1965. 316 S. Lw. 26,-.

Neben jener Gesellschaftskritik, die über Marx zu Hegel findet und an ihm geschult den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft diagnostiziert, scheint sich eine zweite Strömung abzuzeichnen. Ihr Ausgangspunkt ist ebenso die Entfremdung des modernen Menschen; aber die Fragestellung ist weniger marxistisch als christlich, so daß man Hegel mit etwas anderen Augen liest. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von Marsch.

Seine Fragestellung: Ist die „emanzipierte Gesellschaft“ (Kap. 1) auch schon die gottlose, oder ist sie von einer Theologie der Geschichte her zu verstehen, also von Entwürfen aus, wie sie W. Pannenberg, J. Moltmann und G. Ebeling versuchen? Letzteren Versuchen möchte Marsch zu Hilfe kommen mit einem Rückgriff auf einige Kategorien Hegels: in einer dicht am Text bleibenden Exegese der theologischen Jugendschriften Hegels (Kap. 2) und in einer Untersuchung über „Hegels Dialektik im gesellschaftlichen Dasein“ anhand der Jenenser Arbeiten sozial-philosophischen Inhalts mit einem abschließenden Blick auf die Rechtsphilosophie (Kap. 3).

Im Widerstand gegen den Sog, der von der Logik des späteren Hegel ausgeht, versucht Marsch im letzten Kapitel, die Erkenntnisse aus den Anfängen des hegelschen dialektischen Denkens für die evangelische Ethik fruchtbar zu machen. Sie müßte „in der aufgeklärten Situation zuallererst das Entzweiende, Unversöhnte sichtbar“ machen „als das Kreuz, an dem sich Gott verbirgt“ (245); sie hätte dem Menschen jenes „Maß an bewußter Selbstentäußerung, an Versachlichung und Restriktion, das die aufgeklärte Kultur verlangt“, zuzumuten als Teilnahme an Gottes Selbstentäußerung im Kreuz Christi, ohne das es keine Auferstehung gibt (249/250); sie müßte dennoch darauf dringen, daß sich „erst in der Praxis, dem veränderten Bewußtsein und Handeln, die Wahrheit des christlichen Auferstehungsglaubens erweisen kann“ (262); sie hätte „für eine Gesellschaftsordnung einzutreten, in der die emanzipative Freiheit in ihren Entäußerungen leben kann“ (264); sie – so sieht Marsch die Funktion der Kirche überhaupt – „vermittelt der Kultur, was diese – begriffe sie wirklich ihre Emanzipation zur autonomen Freiheit – auch selbst haben könnte: die unendliche Offenheit ihrer Geschichte der Menschwerdung des Menschen, die mit Christi Auferweckung anhebt und die unter dem Kreuz Jesu verwirklicht wird – Identität in der Nicht-Identität“ (265). Marsch beschließt seine Arbeit mit der praktischen Anwendung einiger hegelscher sozialphilosophischer Kategorien auf unsere heutige Gesellschaft im Licht der oben angedeuteten Grundeinsichten. Die so bewußte, wenn auch kritische Aufnahme hegelscher Kategorien von seiten evangelischer Theologen scheint erneut zu bestätigen, was sich auch im katholischen Raum ankündigt: eine Neubesinnung der Kirche auf ihre Funktion innerhalb der Gesamtgesellschaft und ihrer Geschichte.

G. Schiwy SJ

HENGSTENBERG, Hans-Eduard: *Mensch und Materie*. Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart: W. Kohlhammer 1965. 198 S. Br. 19,80.

Diskussionen über Materialismus und Materie können nur dann fruchtbar sein, wenn sich die Partner über die Definition des Materiebegriffes einigen. Es ist das Verdienst des Würzburger Philosophen Hans-Eduard Hengstenberg, diesen Begriff in klarer philosophischer Analyse sozusagen „gereinigt“ und damit die Materie selbst „rehabilitiert“ zu haben. Freilich ist seine Rehabilitierung nicht gleichbedeutend mit jener heute zu einer Modeströmung gewordenen Aufwertung der früher als minderwertig, ja böse angesehenen Materie. Sie besteht vielmehr darin, daß Hengstenberg wieder den Blick freimacht „für das, was Materie wirklich ist“. Dies gelingt nur, wenn die „Verdunklung“ unseres Materiebildes durch Pseudoontologien und Ideologien von der Antike bis in unsere Tage aufgehellt und dieses endlich ins rechte Licht gerückt wird. Einer kritischen Darstellung verschiedener Theorien der Materie von Plato über Aristoteles, Thomas, Descartes und den aus seinem Dualismus hervorgegangenen Lehren bis zum Diamat stellt Hengstenberg seine eigene Auffassung über „Form, Materie und die Konstitution des Seienden“ gegenüber. Sie deckt sich in wesentlichen Punkten mit der thomistischen These über Form und Materie, die beide nicht Seiende, sondern konstitutive Aufbauteile, Prinzipien im einen Seienden sind. Als „pars substantiae“ spielt die Materie eine aktiv mitkonstituierende Rolle und erleidet nicht nur, wie es die potenzialistischen Materieauffassungen behaupten, Bestimmungen von der übergeordneten Form. Diese potenzialistischen Theorien sind zudem auch sachlich-physikalisch falsch. In seiner Aussage über die aktive Bestimmungsmacht der Materie geht Hengstenberg mit seiner „konstitutiven Materieauffassung“ über Thomas hinaus. Sie ist eine Absage an alle „Moment-Theorien“ der Materie: den Diamat und die Vision Teilhards. Auch die neue These von Karl Rahner lehnt er ab. Er weist die innere Widersprüchlichkeit des Diamat auf, für den Geist (= Bewußtsein) doch nur entweder eine Eigenschaft der organisierten Materie oder aber ihr Produkt sein kann – welche beide einzig gegebenen Möglichkeiten sich gegenseitig ausschließen. Hengstenbergs konstitutive