

Norm ist, die freilich darüber hinausweist auf das Gegenüber eines absoluten personalen Du.

Dankenswert sind die vielen Verweise des Verf. auf die verschiedensten Denkrichtungen sowie die reichhaltigen Dichterzitate, die das Gemeinte in seiner inneren Prägnanz aufleuchten lassen. Für den gebildeten Nichtfachmann dürfte m. E. die Sprache manchmal nicht einfach sein und schon einige philosophische Vorkenntnisse voraussetzen. Die Mühe des Einlesens wird jedoch durch den Ertrag, eine klassisches und modernes Gedankengut verbindende Studie über den geschichtlichen Menschen als freies Wesen im Du-Bezug unter einem absoluten Anspruch, reichlich gelohnt.

H. Schöndorf SJ

HEMMERLE, Klaus: *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg: Herder 1968. 331 S. Lw. 45,-.

Das Spätwerk Schellings, lange im Schatten Hegels stehend und wenig beachtet, zieht heute immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich und man versucht, es für die Lösung unserer Probleme fruchtbar zu machen. Die Schwierigkeit und Ungewöhnlichkeit seiner Gedankengänge bilden dafür allerdings ein nicht leicht zu überwindendes Hindernis. Es ging Schelling darum, den Idealismus von seinen eigenen Voraussetzungen her zu überwinden und zur Wirklichkeit als solcher, vor allem zum wirklichen Gott, der in Freiheit über der Welt steht und ihr Herr ist, zu gelangen. H. hat die sehr schwierigen Ausführungen mitgedacht und von den menschlichen Phänomenen her, von denen Schelling meist unausgesprochen ausgeht, verständlich gemacht. Vom Leser verlangt das Buch gespannte Aufmerksamkeit und angestrenzte Denkarbeit. Aber die Mühe lohnt sich. Wir erwähnen die Darstellung der Potenzenlehre und die Charakterisierung des Schellingschen Denkens als ineins Betroffensein und Wollen. H. versucht diesem Denken so weit wie möglich gerecht zu werden. Um so klarer tritt der Fehler schon im Ansatz und im Verständnis des Denkens bei Schelling hervor. Es ist das Denken eines einsamen Ich, das als das Den-

ken ins Absolute hineingesehen wird. Von diesem Ausgang her kann es nicht gelingen, die Welt wirklich als das Andere Gottes abzuleiten; sie erhält Wirklichkeit nur durch einen vorwirklichen, gleichsam innergöttlichen Fall. Gott ist so zugleich die Welt und ist sie doch nicht; das idealistische Erbe macht sich noch geltend. Unbeachtet ist geblieben, daß das Denken am Du sich entzündet und daß die Kommunikation dieses Du immer in seiner Andersheit, in seiner unableitbaren Faktizität, stehen läßt. H. hat damit nach unserer Meinung wirklich an den Grundfehler solchen Denkens gerührt. Die Anstöße, die Schelling dem heutigen Denken wirklich zu geben vermag, sind wohl diese: es wären bei ihm scharfsinnige Analysen der menschlichen Geistigkeit zu finden, wenn man seine Ausführungen aus der Projektion ins Absolute auf die Phänomene zurücknimmt, die den Ausgangspunkt dafür bildeten. Ferner die Forderung an Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, die einzelnen Religionen denkend zu durchdringen und die Grundhaltungen zur Wirklichkeit und zur Existenz, die sie ausdrücken, zu erhellen, zu verstehen und auf ihre Richtigkeit, damit auf ihren Beitrag zur Erkenntnis Gottes, zu befragen.

A. Brunner SJ

WILD, Christoph: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*. Freiburg, München: Alber 1968. 155 S. (Symposion. 25.) Kart. 22,-.

Früh- und Spätphilosophie Schellings stimmen darin überein, daß sie der Erfahrung neben der reinen aprioristischen Reflexion eine positive Rolle zuschreiben, was in der dazwischen liegenden Identitätsphilosophie zurücktritt. Die Transzendentalphilosophie begründet die Naturphilosophie, die Schelling in der ersten Periode erarbeiten will, als selbständige Wissenschaft. Die Natur wird echt idealistisch als das objektivierte Selbstbewußtsein aufgefaßt, das unbegrenzte Tätigkeit des Sich-selbst-Begrenzenden ist, was sich darin zeigt, daß das Wissen die Natur schon vorfindet. Die Materie als Grundlage

der Natur ist das vom Ich produzierte Bild seiner selbst. Die Naturphilosophie soll die Ergebnisse dieses unendlichen Produzierens gleichsam von innen her verstehen lassen. – In der Spätphilosophie wendet sich das Interesse der Geschichte zu. Die negative, aprioristische Philosophie kann zwar durch reine Reflexion auf das Wissen ein geschlossenes System der Möglichkeiten entwickeln. Aber das Dasein, das Wirklichsein erreicht sie nicht. Wohl aber ergibt die Faktizität des Wissens, dessen Reflexion immer schon ein angeschautes Wissen vorausliegt, daß darin eine Bewegung eines absolut freien Subjekts gesehen werden muß, das sich fortschreitend verändert und diese Verändlichkeit wieder aufhebt. Daraus ergibt sich die positive Philosophie, die das Hervorgehen des faktisch existierenden aus der Freiheit des Absoluten deduziert, was Schelling an der Geschichte der Religionen versucht. Es ergibt sich eine Art von Theogonie. Die Welt, wie sie erfahren wird, ist das Ergebnis eines vorweltlichen und vorzeitlichen Falles und die Geschichte die unendliche Bewegung zu dessen Aufhebung. – Die oft sehr schwer verständlichen Überlegungen Schellings sind mit großer Klarheit dargestellt, so daß die Arbeit den Leser in das Denken Schellings einführen kann.

A. Brunner SJ

LUKACS, Georg: *Der junge Hegel*. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Neuwied, Berlin: Luchterhand 1967. 703 S. (Werke. 8.) Lw. 66,-.

War der junge Hegel ein Prä-Marxist? Das meint der marxistische „Revisionist“ Lukács, der „von vornherein ihn aus der Perspektive von Marx betrachtet und auslegt“ (11), in dem 1938 vollendeten und seitdem kaum veränderten Buch nachweisen zu können. Die Meinung ist interessant und einseitig. Der kommunistische französische Cheftheoretiker R. Garaudy räumt in seinem Hegel-Buch „Gott ist tot“ (Frankfurt 1965, S. 10, Anm. 1) ein, daß L. „die Rolle der Theologie bei der Ausarbeitung des Hegelschen Systems unterschätzt“ und „auf diese Weise aus Hegel einen

Vorläufer des Marxismus“ macht; er betont seinerseits die politischen Voraussetzungen der denkerischen Entwicklung Hegels stärker als die ökonomischen. „Die ‚theologische‘ Periode Hegels“ ist denn doch nicht nur „eine reaktionäre Legende“ (35–52). Allerdings würde man die beherrschende Fragestellung des jungen Hegel besser als religionsphilosophisch-politische bezeichnen, mit volkspädagogischer Intention. Auch der „ganze Abstand“, den L. (112) zwischen dem frühen und dem späteren, systematischen Hegel sieht, ist nicht so groß – aber er besteht. Und es ist erstaunlich, wie stark manche Ausführungen des 20- bis 30jährigen Hegel nach Feuerbach oder Marx klingen, wie z. B. dieser Satz: „Außer früheren Versuchen blieb es unsren Tagen vorzüglich aufzuhalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren“ (ed. Nohl 225). Was an der Auffassung von L. gültig ist, ist jedoch nicht schlechthin originell: Schon F. Rosenzweig („Hegel und der Staat“) hatte 1920 die ökonomischen und politischen Fragestellungen des jungen Hegel verfolgt. Die 268 Seiten seines 1. Bandes, die in etwa dem gleichen Zeitraum gelten wie das Buch von L., kommen dem wirklichen Sachverhalt näher. Ja bereits 1857 (nicht, wie L. 118, Anm. 2 anmerkt, 1887) hatte R. Haym in „Hegel und seine Zeit“ (164) das Verhältnis Hegel-Feuerbach so diagnostiziert: „Das wahre Wesen Gottes ist das Wesen des Menschen, sagt Feuerbach. Das wahre Wesen Gottes, sagt Hegel, ist das Wesen der vollendeten Politie [nicht: Politik, wie in dieser L.-Ausgabe].“ Übrigens handeln fast zwei Drittel des vorliegenden Buchs über den Hegel von Jena: der 30- bis 37jährige aber ist nicht mehr „der junge Hegel“ der Jugendschriften. Die letzten 122 Seiten sind ohnehin eher eine Gesamtdarstellung der „Phänomenologie des Geistes“, die die „Entäußerung“ als philosophischen Zentralbegriff dieses Werkes heraushebt. Trotz dieser Ausstellungen: Das Thema dieses Buches ist aktuell wie alles, was auch nur von ferne mit Marx zu tun hat, und Verständnis für die Dialektik Hegels, gerade auch aus ihren ver-