

gion“ die Rede.) Für 1827 liegt *Lasson* zugrunde. Und wieder gibt es nur Fragmente bezüglich 1831: einmal in Fußnoten zum Kolleg von 1827, sodann in einem geschlossenen Stück über den ontologischen Beweis nach W₂, schließlich im Nachschriften-Auszug von *D. F. Strauß*. Zu diesem Auszug kommen in den „Beilagen“ Notizen-Blätter Hegels aus dem Nachlaß von *K. Rosenkranz*, die offensichtlich eine Vorstufe zum Manuskript darstellen (vgl. Bd. 3 XXIXf.), und Splitter aus verschollenen Nachschriften *Michelets*. – Es kann nicht Aufgabe dieser Anzeige sein, so sehr es den Rezensenten reizt, auf das Inhaltliche, in der fortschreitenden Durchklärung und -systematisierung, von Hegels Religionsphilosophie einzugehen. Das wird ja erst dank der minuziösen Arbeit des Hrsg.s möglich. Immer wieder gibt es stillschweigende Korrekturen von Lesefehlern, wodurch Texte erst verständlich werden (man vergleiche, um nur ein Beispiel zu nennen, *Lasson*, *Die absolute Religion* 15, Z. 2 ff mit hier S. 100, 42 ff). Dazu die Hilfe, die dem Leser in den Anmerkungen zuteil wird: nicht bloß in der Präzisierung von Rück- und Querverweisen Hegels, auch im Nachweis und der Ausfüllung von Zitaten und Anspielungen. Hier finden sich auch sparsam Kritik und Richtigstellungen, etwa zum eschatologischen Charakter des Menschensohn-Titels (56, 578 f.) oder bzgl. der „Anglisierung“ von Molières *Bourgeois Gentil-Homme* (188, 313 f.). Zu 126, 882 f (ich fasse „wie Goethe sagt“ rückbezüglich auf) hätte ich auf den Divan verwiesen: Hatems Antwort auf Suleikas „Volk und Knecht ...“ – Eigens gerühmt sei bei der ungemainen Schwierigkeit des differenzierten Satzes die erreichte Perfektion. Bemerkt habe ich: S. 104, 183: können; (S. 213, 32), 235 Fußn. Z. 6 v. u.: wir; 279, 8: absolute (? – sonst wäre ein „sic“ angebracht). – Und um noch zu Teil 1 nachzutragen: XLVII Z. 21: Heede⁴⁴ –; LXXXII Abs. 3: Form von Hegelschem Sondergut (? – im Zusammenhang mit); LXXXIII Abs. 2, Z. 3: allerletzte, Z. 4: Sonderguts (nicht mehr von Hegel selbst): editorische, 390 Z. 1: Φιλαγγρίου. – Zum Sondergutnachweis aus den Werken und dem Personenverzeichnis ist in diesem Band noch ein Register der Bibelstellen getreten, der zitierten wie jener, auf die Hegel (wohl) anspielt.

J. SPLETT

HAUSMAN, NOËLLE, *Frédéric Nietzsche – Thérèse de Lisieux. Deux poétiques de la modernité. Préface de Albert Chapelle*. Paris: Beauchesne 1984. 213 S.

Wie ein Oxymoron wirkt der Titel dieses Werkes einer belgischen Ordensschwester auf den ersten Blick. Kann man sich, vordergründig und in den Bahnen gewohnter Bewertungsschemata gesehen, einen ausschließlicheren Gegensatz vorstellen als den zwischen dem deutschen „letzten Philosophen“ Friedrich Nietzsche (= N.) und der französischen Karmelitin Theresia von Lisieux (= Th.)? Dieser Frage stellt sich H.s Untersuchung vorbehaltlos (vgl. die Einleitung, 17–19). Die Arbeit wurde 1981 an der theologischen Fakultät der Katholischen Universität Löwen als theologische Lizentiatsthese vorgelegt unter dem Titel: „La symbolique de l'enfance et la conception de l'amour chez Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux. Essai sur deux poétiques de la modernité“. Zunächst untersucht H. auf der Textbasis von N.s „Zarathustra“ im I. Kap. (15–100) N.s Gesamtansicht und Kontext für den „Zarathustra“ sowie das „Bild von Jesus“ bei N., die Gestalt des „Kind des Vergessens“ und N.s Denkform, die H. als „L'Esprit sans parole“ kennzeichnet. Ihre Darstellung des „Symbols des Kindes“ und des „Begriffes der Liebe“ bei N. faßt H. zusammen unter dem Thema: „Le néant de la négation ou l'enfant sans l'amour“ (98–100); damit rückt sie N. nicht nur in die Nähe der Erfahrungen, die Th. durchzustehen hatte („Thérèse de Lisieux est proche de cette passion ...“, 100), sondern auch in die Nähe des frühen J. P. Sartre (vgl. dessen autobiographisches Werk: „Die Wörter“), ohne daß H. allerdings diesen Zusammenhang berücksichtigt.

Das II. Kap. ist Th., „der Geschichte einer Seele“, gewidmet (101–183) und analysiert die authentischen, historisch-kritisch zuverlässigen autobiographischen Manuskripte Th.s, um darin – wie schon bei N. – Th.s Auffassung vom Symbol des Kindes und der Liebe herauszuarbeiten. Th.s Weg wird von H. wiederum zusammengefaßt als „La nuit du néant ou l'amour de l'enfant“. Ein abschließendes Kap. („Conclusions“, 185–206) vergleicht noch einmal die auffallenden Entsprechungen des N.schen Atheismus und des N.schen Menschens und der existenziell-geistlichen Erfahrung Th.s und des

von Th. dargestellten und gelebten Humanismus. H. kommt zu dem Schluß, daß die Gottesfrage N.s und die Gottesfrage Th.s aufzufassen sind als zwei Annäherungen („Deux approches“) auf ‚Gott‘ zu. N.s Gottesfrage will eher eine negative und kritisch-reinigende sein; sie setzt sich mit dem „Tode Gottes“ auseinander. Diesen Weg hat N. wie auch Th. durchlitten. Die andere Annäherung ist nach H. die „Verherrlichung des Vaters“ („La gloire du Père“), die Th. auch am Ende ihres Lebens in der Erfahrung abgrundtiefster Gott-Verlassenheit noch durchzutragen versucht hat bis zum und im Zerbrechen ihres eigenen, gewohnten Glaubens. H. versucht nicht eine „voreilige Versöhnung“ (etwa in hegelianischer Manier) der scheinbaren Gegensätze N. und Th., sondern kann durch eine subtile Untersuchung der authentischen Texte und Quellen die verschiedenen Wege in der Gottesfrage N.s und Th.s erhellen. Am Ende erscheinen N. und Th. als zwei Gestalten, die uns einladen, „den Weg wieder einzuschlagen, der vom Geist und dem Sohn zum Vater führen wird“ (206, Übers. vom Rez.). H. harmonisiert und vereinnahmt N.s brennende Fragen dabei aber nicht religiös-christlich, ebensowenig wie sie Th.s elementare Glaubens- und Lebensnot am Ende der „Geschichte einer Seele“ wegdiskutieren kann. Th. wußte vermutlich nichts von ihrem Leidens- und Zeitgenossen N., ebensowenig wie sie von ihrem nicht weniger aufrichtigen und suchenden Zeitgenossen S. Freud wußte. Wie N. aber ein unbequemer Denker und Philosoph auch für unsere Zeit noch sein kann, so gehört Th. zu jenen „unbequemeren Gottesfreunden“ und „Heiligen für unsere Zeit“, deren gewohnter Glaube zerbrochen ist, ohne daß sie damit schon ausdrücklich zu Atheisten geworden sind, sondern „es ist etwas Neues“, das darin beginnen konnte, wie sich auch bei N. erkennen läßt, der sich schwerlich noch als „Atheisten“ brandmarken läßt. Th.s Weg wirft auch neues Licht auf N.s Leben, denn „in unsäglicher Einsamkeit hat sich die tapfere kleine Heilige von Lisieux jene Ungewißheit über die letzten Dinge eingestanden, die die Hüter der Religion zu Unrecht als ‚Indifferenz‘ verachten. Denn dies wird die genuine religiöse Erfahrung der meisten Menschen des 20. Jahrhunderts sein: Es ist etwas dran an der Sache mit Gott; aber niemand weiß was“ (Hans Conrad Zander). H. ist zu danken, daß sie diese Einsicht (Zanders) ausführlich systematisch untersucht und überzeugend bestätigt hat.

H. J. REPLLINGER S. J.

PONSETTO, ANTONIO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna: Il Mulino 1981. 383 S.

Der Arbeit von Antonio Ponsetto kommt das Verdienst zu, den Lebens- und Denkweg Max Horkheimers in umfassender Breite dem italienischen Leser zugänglich gemacht zu haben. P. sieht seine Aufgabe jedoch nicht nur im Referieren von Horkheimers Werk. In kritischer Auseinandersetzung mit ihm trägt er eine eigene sozialphilosophische Position vor, die ihrerseits zur Diskussion herausfordert. Während von den sieben Kap. des Buches die ersten vier mit zentralen Ereignissen der Biographie Horkheimers überschrieben sind, – angefangen von seinem Ausbildungsgang über die Gründung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und der „Zeitschrift für Sozialforschung“ bis zur Emigration in die USA – so sind die drei letzten Kap. sehr deutlich vom Standpunkt einer kritischen Bewertung aus formuliert. Vf. betrachtet dabei die Entwicklung der Kritischen Theorie vor allem als eine Abkehr vom revolutionären Entwurf von Gesellschaft, als einen Rückzug aus allem Politischen und als ein zunehmendes Versinken im resignativen Pessimismus und kraftlosen Radikalismus. Von dieser Interpretation leiten sich denn auch die Hauptlinien her, die P. in Horkheimers Entwicklung herausarbeitet. Bereits in dessen Jugendzeit sieht er einen auffallenden Widerspruch angelegt zwischen seiner ausgeprägten Sehnsucht nach einer gerechten Welt und seinem Zögern, sich praktisch für eine Veränderung der Gesellschaft zu engagieren. Zwar habe er den Widerspruch gesehen und sich auch der Arbeiterbewegung und der kommunistischen Partei zugewandt. Aber zu jeglicher Partei oder Bewegung habe er letztlich immer eine kritische Distanz aufrechterhalten. Diese politische Abstinenz sei grundgelegt zum einen in der Rezeption von Schopenhauers Philosophie, insbesondere in dessen Überzeugung, daß proklamierte Ideale unweigerlich verraten werden, wenn man sie in der Geschichte konkret umsetzen will; zum