

verdienen z. B. Unamuno und Ortega y Gasset, sicherlich aber der französische und italienische Personalismus und Spiritualismus (man denke an Männer wie E. Mounier und M. F. Sciacca), unbedingt einen Platz. Und dann läßt sich übrigens, wiederum gerade bez. der neueren und neuesten Entwicklungsphasen der Philosophie, die Frage stellen, ob es heute noch gut möglich sei, die Einbettung des philosophischen Denkens ins Ökonomische, Soziale, Politische (was der Verf. laut Vorwort zur 1. Aufl. bewußt einklammert), vor allem jedoch ins „allgemein“ Geistesgeschichtliche (Literatur, Kunst, Wissenschaft) zu vernachlässigen. — Wenn nun noch ein Wort zur Gegenwartphilosophie erlaubt ist: Die „Neuscholastik“ wird wohlwollend gewürdigt, aber der Impuls, aus dem heutige thomistische Metaphysik lebt, kaum spürbar; so etwa wird das Anliegen der „transzendentalen“ Methode in der Metaphysik nicht eigentlich nahegebracht. Die Bemerkungen zu den „Weiterbildungen“ thomistischer Philosophie usf. sind allerdings ungemein lesenswert (564 f.), gerade auch für solche, die da meinen, jedem Worte aus dem Munde z. B. Heideggers nachlaufen zu sollen. Andererseits: Was H. zu G. Marcel sagt, ist allzu summarisch, als daß es einen Eindruck von dessen wirklicher Bedeutung vermitteln könnte. Aber selbst dasjenige, was zu Heidegger ausgeführt wird, wird man dennoch mit Gewinn lesen, wenigstens als Sprungbrett zu einem adäquateren Verständnis. In ähnlicher Weise mögen Kenner der Problematik urteilen, die mit der Logistik und Sprachanalytik aufgebrochen ist und die hier gegenüber früher breiteren Raum erhalten hat. — Der Verf. ist der Meinung, es gebe in der Philosophie eigentlich nur zwei reine Typen: Platon und seinen Antipoden Hume (652). Diese eindeutige Verteilung von Licht und Schatten bestimmt tatsächlich das Bild der europäischen Philosophie, wie das vorliegende Werk sie sieht. Man wird den Mut bewundern, mit dem der Verf. sich zu einer so überaus klaren Linie entschieden hat. Sie erleichtert vielen Studierenden wohl den Einstieg in die philosophische Sachproblematik selbst, der das Werk ja letztlich dienen will.

R. Lay, S. J. — H. Ogiermann, S. J.

Kasper, Walter, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Gr. 8^o (XXVIII u. 439 S.) Mainz 1965, Grünewald. 45.— DM.

Der Titel klingt an den der originellen Dissertation von J. Habermas an (Das Absolute und die Geschichte, Bonn 1954), mit welcher der Verf. sich immer wieder auseinandersetzt, wie das Werk sich überhaupt durch immense Literaturkenntnis und -verarbeitung auszeichnet: zumal auch mit den für das philosophiegeschichtliche Verständnis des „letzten“ Schelling unentbehrlichen Schriften von H. Fubrmans und W. Schulz steht die Darstellung in ununterbrochenem Gespräch. Differenzen zu ihnen werden sorgfältig begründet und sind immer interessant, insbesondere für die Interpretation der philosophischen Ausgangsposition und der Kontinuität (oder Diskontinuität) des spekulativen Anliegens und Denkstils des späten Schelling. Die letzte Intention der Arbeit geht auf die *theologische* Aktualität der Spätphilosophie Schellings, auf deren fruchtbare Denk- und Systemansätze (5), vor allem bezüglich des Grund- und Hauptthemas moderner Theologie: Verhältnis von Absolutheit und Geschichte (6). Vom spezifisch Philosophischen her richtet sich die Aufmerksamkeit vornehmlich auf die Frage nach der Einheit von metaphysischem und transzendentalen Denken (16), wobei zentral wichtig wird, daß und wie die transzendente Reflexion ins Sein selbst und ins Absolute transzendiert.

Nach einer Einleitung bringt das Werk in drei sowohl sachlich wie interpretativ glänzend gestuften Teilen die Problemkreise „Dialektik zwischen dem Absoluten und der Geschichte“, „Gott als Grund und Herr der Geschichte“, „Christologische Vermittlung der Geschichte“. Der Schlußparagraph handelt über die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie.

Indem zunächst rein historisch Thema und Ausgangspunkt des Schellingschen Alterswerkes herausgestellt werden, charakterisiert es sich als „Philosophie der Hoffnung“, prinzipiell offen für die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments (21). Es will geschichtliche Philosophie und führt so den dialektischen Idealismus fort (37), der in seiner Dialektik ja gerade die Dimension des Werdens, der (onto-

logischen) Geschichte der Wirklichkeitsmomente und -konstituenten treffen möchte. Der 1. Teil gibt sodann das Hauptthema an und entwickelt es in seinen Wandlungen von Schellings Frühschriften an bis zur für uns Heutige entscheidenden Periode der Altersschriften; das geht freilich nicht ohne viele Wiederholungen in den folgenden Teilen, und man fühlt sich von der Breite und oft genug unnötigen „Gründlichkeit“ der Ausführungen in diesem Buch nicht eben angetan: der Verf. möge entschuldigen: weniger wäre mehr gewesen. — Die Basis Schellingschen Denkens ist das idealistische Axiom der ursprünglichen Identität von Sein und Denken sowie die freie Setzung des Absoluten (d. h. dieser onto-logischen Identität) in der „intellektuellen Anschauung“ — frei, weil der Anfang der Philosophie nur ein Akt der Freiheit sein kann (45). Schellings Spätphilosophie überholt die Idee der intellektuellen Anschauung durch diejenige der „Ekstase“, kraft deren die philosophierende Subjektivität aus sich selbst „entrückt“ wird in das Sein, in Gott hinein (vgl. 54, 90): Hingabe, und zwar rational-unbegründbare, der Subjektivität, die im reinen Idealismus den Primat beanspruchte, an den Primat des ungegenständlichen, nie objektivierbaren Seins und Absoluten. Den Umbruch zur Spätphilosophie markiert daher die Überwindung der (autonomen) Subjektivität (90, 105 f.). Idealistische Dialektik waltet nur im Denken, das Möglichkeitsentwürfe leistet, nie aber Wirklichkeit, Existenz „ableitet“, darum heißt dieser Denkbereich „negative Philosophie“, und das Sein selbst, das Absolute bleibt außerhalb des Denkens und seiner Dialektik. Die alte Voraussetzung schwindet dahin: „Vernunft“ wird nicht mehr selbstherrlich als durch sich evident angenommen; es fragt sich gerade, warum überhaupt Vernunft sei (96; vgl. 34, 210). Wie geschieht nun der Umbruch zur „positiven“ Philosophie? Sie beginnt „einfach“ mit einem Wollen: daß das Seiende, „das ist oder existiert“, sei (130), „daß Gott nicht bloße Idee sei“ (121). Damit wird auch das Wirkliche nun „als ein mit Weisheit / Voraussicht / Freiheit gesetztes Seyn“ gewollt, „verlangt“ (197). Was sich da meldet, ist „nichts anderes als das laut werdende Bedürfnis der — Religion“ (122). So bleibt es dabei, die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist, daß im Sein selbst Weisheit sei (135), nur wird diese Logoshaftigkeit des Seins mit einem Protest gegen das Ergebnis der negativen Philosophie (ebd.) nun in einer ekstatischen Wollung des Subjekts postuliert — denn ist das mehr als ein Postulat, mehr als das „Ende“, der Triumph der Subjektivität, und Schellings Philosophie auch in ihrem letzten Aufschwung mehr als eine Metaphysik des Wollens, als die Heidegger sie einfachhin einstuft, und damit Metaphysik der Subjektivität?

Zugleich wird so innerhalb der Philosophie ein Übergang geschaffen vom Wissen zum „Glauben“ (129, dieser ist der Ausgangspunkt der „positiven“ Philosophie (131 f., 166 f.). Und sobald Gott als der „existente“ Gott ergriffen ist, weiß man ihn als den handelnden, „anfangenden“, geschichtlich sich offenbarenden (123 und passim): er ist der „konkrete“ Gott, der sich in der Geschichte faßbar gemacht hat (383). Die Unableitbarkeit des Seins der Welt, des Endlichen, erweist ihn als den „Herrn“ des Seins (passim); Welt und Geschichte sind sein Selbsterweis (143 u. ö.), zumeist die Geschichte der Offenbarung das Geschehen Jesu Christi (157 f.), dessen philosophische Relevanz Teil 3 deutet. Wie allerdings dieser Erweis näherhin zu denken ist, bleibt dem Rez. trotz mancher klärender Formulierungen des Verf. (bes. 141 f., 157 f.) auch in der vorliegenden Darstellung undurchsichtig. Jedenfalls wird „Offenbarung“ nur wie „Erfahrung“ behandelt (157), wie ein geschichtliches Phänomen, das es zu interpretieren gilt, ohne neue spezifische göttliche Autorität (158), und die Interpretation greift irgendwie zu einer phänomenologischen Methode (163). Verf. sagt selbst sofort, der schwächste Punkt sei der Ausfall des *Wortes Gottes* (164 f.); es werde nur das Geschehen der Christusoffenbarung bedacht, und zwar als ein Phänomen, das den „wirklichen“, „konkreten“ Gott zum Aufleuchten bringe; doch sei die Geschichte niemals „von sich her ohne weiteres als Heilsgeschichte verständlich, besonders das Christusereignis ist nur für den als das zentrale Ereignis der Geschichte verständlich, dem es als solches Wort verkündet wird“ (177 f.). Man wird hinzufügen, es falle auch der eigentliche *Glaube* bei Schelling aus, Glaube im personal-dialogischen Sinn; erst Glaube an das *Wort* der anderen Person hat solchen Sinn und vermag das Phänomen christlicher Offenbarung als personal-geschichtliches aufzufassen. Hierzu

hat jedoch Schelling bei allem Bemühen um echt geschichtliche Kategorien und seiner Sorge, an die Offenbarung keine fremden Kategorien heranzutragen (163), kaum etwas bleibend Gültiges zu sagen. Übrigens läßt sich nicht recht verstehen, warum Verf. so oft gegen die Reduktion des Christusgeheimnisses — durch die scholastische Theologie — auf „Lehre“ polemisiert; es wäre wohl noch sehr zu fragen, wo das je im Ernst geschehen sei, wenn man sich bewußt hält, daß scholastische *Theologie* als Wissenschaft und als Wissenschaft vom Worte Gottes natürlich „*sacra doctrina*“ ist und sein muß.

Der 2. Teil hat zum Anliegen den „lebendigen“ Gott. Es wird das bereits Angedeutete nach allen Richtungen hin entfaltet. Gott ist lebendig, indem er geschichtlich handelnd sich offenbart, so zwar, daß seine welthafte Selbstoffenbarung schließlich Weltwerdung, Menschwerdung besagt. Hier häufen sich Mißverständlichkeiten, und vor vielen Schellingtexten muß man seine Verlegenheit bekennen. So wenn es heißt, die positive Philosophie gehe von dem „Gott aus, der existiert“, was gleichbedeutend sei mit: Ausgang von der geschichtlichen Faktizität (vgl. 333). Aber wichtiger ist, daß Schelling einen Begriff der Schöpfung denkt, der am Ende doch das eigene Sein des Geschöpflichen urgirt; Gott habe es als in sich selbst vollendeter nicht nötig, aus sich herauszugehen (209), Welt bringe Gott nichts hinzu, Gott sei so frei, daß er dem anderen Raum gebe, es selbst zu sein (237), irgendwie geschehe Schöpfung durch Erhebung der Möglichkeit (von Welt) selbst aus dem Nichts (226 f.) — Schelling ringt um eine Synthese von Theismus und Pan(en)theismus. Der Verf. widmet dieser Problematik eindringende und sehr wohlwollend interpretierende Seiten. Freilich geraten immer wieder Texte in die Quere, die anders klingen, zumal in Schellings Trinitätsspekulation; der Verf. äußert hierzu mit aller Bestimmtheit seine Bedenken (271, 281). Ein genauer Vergleich dieser Schellingschen mit der Hegelschen Trinitätsspekulation wäre für die Erhellung der Denkform beider wohl sehr aufschlußreich, Streiflichter dazu 268 f.

Im 3. Teil, der die „christologische Vermittlung der Geschichte“ thematisiert, entfaltet sich das Panorama der Menschheitsgeschichte vom Urfall über Heidentum und Judentum zum Christentum, wobei Christus als das Ende der Offenbarung Gottes hervortritt und die Kirche als seine geschichtliche Vermittlerin in ihrem eschatologischen Charakter. Alles kommt zur Sprache, was die Schellingsche Spätphilosophie in unserer Gegenwart aktuell macht, besonders auch die Idee des Mythos und seiner geschichtlichen „Wahrheit“. Und noch vordringlicher als in den vorausgehenden Teilen interessiert es, ob und inwieweit Schelling geschichtliches Denken, geschichtliche Kategorien beistellt, die gerade auch der heutigen Theologie zu Hilfe kommen könnten. Man wird darüber diskutieren dürfen, ob die Frage nach dem Verhältnis von Absolutheit und Geschichte *das* Problem heutiger Theologie sei; doch die immer lauter werdende Rede vom Scheitern thomistischer Metaphysik an der Aufgabe, geschichtliches Sein zu denken, läßt sich nicht mehr damit beschwichtigen, daß man bei Thomas auch Ansätze von Geschichtsdenken ausfindig macht. Trotzdem sollte die Meinung, die der Verf. teilt, thomistische Metaphysik erschöpfe sich in statisch-fixen-leblosen Kategorien, einigermaßen überholt sein: eine genuine Metaphysik des *actus essendi* und seiner Derivate läßt sich nicht so kurzerhand abtun. Und wird jemand in Ernst den fundamentalen thomistischen Einsichten die — trotz mancher *lucida intervalla* — verworrene Spekulation Schellings über Sein und Seiendes wie besonders über *potentia pura/actus purus* in Gott vorziehen? Und wo arbeitet die „positive“ Philosophie auch nur eine echte Kategorie geschichtlichen Denkens aus, die für christliche Metaphysik und Theologie bedeutsam werden könnte, geschweige denn ein kritisch geprüftes Kategoriensystem? Sieht man von elementarsten Hinweisen ab, nämlich von der Relevanz der Idee der Person, der Freiheit, der Zeit, der Faktizität u. a., so muß auch der Verf. gestehen, daß Schelling sich nur in der Richtung des gesuchten Denkens bewegt und höchstens in die Nähe dessen gelangt, wessen heutige Theologie bedarf (vgl. z. B. 147, Anm. 158; 178, 235, 425 u. ö.).

Der Schlußparagraph über die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie bringt nur vorläufig skizzierende Ausführungen zur Struktur von Analogie, Dialektik und geschichtlich-dialogischem Denken. „Denkform“ wird im Sinne der Terminologie von J. B. Metz verstanden (Christliche Anthropozentrik, München 1962, 30 f.) und in ihren drei angegebenen Möglichkeiten, die sich zugleich

aufeinander beziehen, diskutiert. Es scheint zunächst, Theologie werde „immer dialektisch denken müssen“, da sie an keine bestimmte Metaphysik gebunden sei, ja sie habe die Aufgabe, „jede einzelne Denkform immer wieder zu destruieren, zu integrieren und in einer anderen aufzuheben“ (427) — was also auch vom geschichtlich-personalen Denken gilt? Was zur Analogie gesagt wird und ihrem Verhältnis zur Dialektik, wird nicht allgemein befriedigen. Wieso werden in der Schultheologie „via positionis und negationis relativ äußerlich nebeneinandergestellt“ (429)? Und der Satz vom Nichtwiderspruch ist keineswegs primär oder gar nur „ein Gesetz der formalen Logik“ (ebd.) und begründet sehr wohl die Analogie und kann sie nur begründen, sofern man ihr Dialektik *entgegengesetzt* und nicht beide Termini willkürlich entgrenzt. Schließlich meint der Verf., Dialektik bewege sich auf eine Analogik zu, insofern Geschichtsmächtigkeit Gottes und Geschichtlichkeit des Menschen, darin aber Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen „im Verhältnis einer gegenseitigen Entsprechung“ stehen! (431.) Hier liegt ganz sicherlich ein Ansatzpunkt. Wie dann Analogik ihrerseits sich auf Dialogik hinbewege, das wäre noch zu klären.

Man erwartet vom Verf. nach dieser anregenden und problembewußten Vorarbeit eine systematische Methodologie des geschichtstheologischen Denkens und der Theologie überhaupt.
H. O g i e r m a n n, S. J.

K r i n g s, H e r m a n n, *Transzendente Logik*. 8^o (356 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM.

Unter „Logik“ versteht K. „die methodisch durchgeführte Reflexion des Denkens auf sich selbst“ (18). Diese Definition gilt nicht nur für die formale Logik, die sich auf die Folgerichtigkeit des Denkens beschränkt, sondern nicht minder für die transzendente Logik, welche die in der formalen Logik in einer „Naivität höherer Stufe“ (Husserl) vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit des Gedankens selbst untersucht. Klassiker der transzendentalen Logik sind Kant, Fichte und Husserl. Außer von ihnen ist K. besonders von Emil Lask (*Die Lehre vom Urteil*, 1912) beeinflusst, wie ihm überhaupt die heutige Geringschätzung der Philosophie der Jahrhundertwende lediglich „ein Ausdruck dafür“ zu sein scheint, „daß es an der Bewußtheit der eigenen geschichtlichen Voraussetzungen mangelt“ (39). Durch die Vermittlung der an Maréchal anknüpfenden christlichen Philosophen hat auch das Denken des Thomas von Aquin das Buch beeinflusst.

Der 1. Teil, die *transzendente Elementarlehre* (43—119), entwickelt zunächst allgemein den Begriff des Erkennens als einer Beziehung, deren Fundament die „ursprüngliche Selbstseinheit“ und deren Terminus letztlich das Sein ist, freilich nicht das absolute Sein, sondern das Sein als „relational begriffenes“; „nur in dieser Relationalität kann der Begriff des wahren Seins sinnvoll gefaßt werden“ (74). Das Erkennen geschieht durch einen „transzendentalen Aktus“, der zugleich Erfassen des Gegenstandes und Rückgang des Erkennens zu sich selbst ist. Das Vernehmen ist dabei das grundlegende Moment des transzendentalen Aktus. Sein zweites Moment ist die Vorstellung, in der das Vernommene gehalten wird (94). Dadurch wird zugleich das vernommene Seiende als „Gegenstand“ konstituiert. Die Vorstellung gehört der „medialen Sphäre“ an, die sowohl dem Ich wie dem Seienden, dem Terminus der Erkenntnis, entgegengesetzt ist. „Vom Ich her gesehen, wird die mediale Sphäre als Vor-Stellung, vom Seienden her gesehen, wird sie als Gegenstand bestimmt“ (112). Der transzendente Aktus erschöpft sich aber nicht in der Vorstellung, sondern findet seine Fortsetzung, und zwar in verschiedener Weise in Praxis, Theoria und Poiesis. Die transzendente Logik hat ihn nur als Theoria weiterzuentfalten.

Dies geschieht zunächst im 2. Teil, der „*das Objekt des Urteils*“ behandelt (121—205). Zwar ist das Ich auch als vorstellendes bei sich, aber noch im Außer-sichsein (165). Erst im Urteil vollendet sich das Bei-sich-selbst-Sein des Ich sowohl wie das Offenbarsein des Seienden (165). Erst in ihm tritt im Gegenstand eine Gegensätzlichkeit hervor, nicht nur zwischen den verschiedenen materialen Gehalten, sondern vor allem die Gegensätzlichkeit zwischen materialem Gehalt und Kategorie. Unter „Kategorien“ versteht K. weder im Sinn des Aristoteles die allgemeinsten Prädikate noch im Sinne Kants die den zwölf verschiedenen logischen Urteilsarten