

negativen Seiten des Geschichtsverlaufes werden nicht ernst genommen. 3) Die Annahme einer Seelenwanderung nimmt dem Tode seinen letzten Ernst. 4) Die Freiheit des Menschen und damit seine Rolle als Mitträger der Geschichte ist gefährdet. Diese Einwände sind nur allzu berechtigt. Doch einiges möchte der Rez. unterstreichen bzw. ergänzen. Ist der Ansatz L.s gut, daß die dialektische Dramatik auf der Bühne der Weltgeschichte auf zwei personhaften und daher freien Mitspielern beruht, auf Gott und Mensch, so wird dieser Ansatz in der Durchführung der Idee leider verdorben. Denn L. läßt die Geschichte in allen ihren Phasen in einem Maße von Gott bestimmt sein, daß für eine zweite, geschaffene Freiheit kein wirklicher Spielraum mehr bleibt. Die gerade, glatte, immer fortschrittliche Zielstrebigkeit im Gang der Ereignisse, die er vertritt, fordert von vornherein den Ausschluß von Risiken, also vor allem des Risikos einer nicht nur nominellen, sondern wirklichen zweiten personalen Freiheit im Schauspiel der Weltgeschichte. Daß er damit die Wirklichkeit vergewaltigt, liegt auf der Hand. L. hat sich in seinen Spekulationen zur Geschichte zwar geschult an altchristlichen Autoren wie Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian und ist in seiner Dreistufen-Theorie beeinflusst von Joachim von Fiore und den Schwärmern – aber er hat wesentliche Elemente einer christlichen Geschichtsschau nicht berücksichtigt, vor allem das Wissen um die Bedeutung von Sünde, Leid und Tod und von der zerstörenden Macht der menschlichen Freiheit in der Geschichte. Gewiß wird gerade der Christ daran glauben, daß Gott Herr der Geschichte ist, aber nicht auf die kurzschlüssige Weise, die L. vertritt und die den erschütternden Höhepunkt des Weltendramas, das Erlösungswerk Jesu Christi, von vornherein überflüssig macht.

Letztlich spitzt sich die von L. nicht bewältigte Problematik zur Frage zu: Wie verhält sich Gottes Herrschaft über die Geschichte zur menschlichen Freiheit? Es ist gute christliche Lehre, daß Gottes Walten die menschliche Freiheit erst zu sich selber bringt. Aber bei L. erweist sich diese Initiative Gottes so bestimmend, daß „der gesicherte Spielraum“ für die menschliche Freiheit zum leeren Wort wird. Um L. gerecht zu werden, wird man freilich einräumen müssen, daß die Frage „Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit“ seit Bestehen der Christenheit immer wieder die Gemüter beunruhigt und die Denker beschäftigt hat, aber trotz heftiger Fehden in Wort und Schrift (vgl. den Gnadenstreit im 16. u. 17. Jh.) bis heute keine befriedigende Antwort gefunden hat.

Abschließend müssen wir dem Verf. der vorliegenden Studie ein hohes Lob zollen. Obschon Dissertation, ist sie alles andere als Anfängerarbeit, vielmehr nach Ansatz, Methode und Durchführung eine reife wissenschaftliche Leistung.

G. Fr. Klenk, S. J.

Schelling, Friedrich W. J., *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833. Hrsg. u. komm. von Horst Fuhrmans. I (Philosophica varia inedita vel rariora, Collana diretta da Luigi Pareyson, 3.1.) Gr. 8° (493 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmus. – Ders., *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite accompagnée du texte des Œuvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vető (Philosophica varia inedita vel rariora, Collana diretta da Luigi Pareyson, 2.) Gr. 8° (273 S.) Torino 1973, Bottega d'Erasmus.

Der Titel des erstgenannten Werkes stammt nicht von Schelling, sondern vom Herausgeber (10). Sch. hatte seine „Große Einleitung“ in jenen Semestern gelesen, ohne die Vorlesung unter einen einheitlichen Titel zu stellen. – Dieser 1. Bd. veröffentlicht Schellings Text, die ausführlichste Grundlegung seiner Philosophie (61); ein zweiter soll Anmerkungen dazu bringen, die zugleich wesentliche Texte aus anderen Vorlesungen enthalten werden; die Ziffern der Anmerkungen gibt Bd. 1 bereits an.

Zugrunde liegt eine vom Hrsg. aus den Beständen des Benediktinerklosters Vaals erworbene 5bändige Nachschrift des Kollegs. Anstelle dieses Textes bietet die Ausgabe gelegentlich Abschnitte aus „Sämtliche Werke“, Bd. X, mit kleineren Typen gedruckt, und aus der ebenfalls im Besitz Fuhrmans' befindlichen Nachschrift

eines gewissen J.B.B.D. (62 f.). – Es kommt ihm darauf an, begrifflich zu machen, daß bei Schelling von 1827–1832 die *positive* Philosophie den eigentlichen Akzent getragen habe, bei aller Wesentlichkeit der Ausarbeitung der negativen Philosophie als Hinführung zur positiven.

Man muß freilich sofort hinzunehmen, wie sehr Schelling nach 1837 bemüht war, die Auseinandersetzung mit der negativen Philosophie des Idealismus, primär desjenigen Hegels, in versöhnlicherem Ton zu führen, und man wird dem Hrsg. zustimmen, wenn er bemerkt, diese Auseinandersetzung sei schließlich doch der philosophisch interessantere Teil des Ganzen (60 f.). Seine „Einleitung“ (11–63) informiert über diese Zusammenhänge und macht zugleich deutlich, daß die Neuausgabe der Werke Schellings, die geplant ist (9), dazu nötigen werde, manche Akzente in der Interpretation anders zu setzen.

Das Inhaltsverzeichnis weist (leider) keine inhaltliche Gliederung auf, verzichtet also auf die Zwischenüberschriften im Gesamt der Vorlesungen. Sie seien darum hier angeführt. Die Vorlesung WS 1832/33 gliedert sich wie folgt: Vorlesungen 1–4: Gegenstand und Zweck der Vorlesung; 5–11: Einwürfe gegen das „geschichtliche“ System; 12–22: Genetische Entwicklung des neueren philosophischen Systems von Cartesius bis auf unsere Zeit; 23–25: Darstellung des ((eigenen)) Systems, wie es in der völligen Unabhängigkeit von Fichte hervorgetreten ist; 26–32: Kritik dieses Systems ((darin die Hegelkritik 216–237)); 33–38: Vom Empirismus und dessen Verhältnis zum Rationalismus und zur positiven Philosophie. – Die Vorlesung SS 1833 kennt nur zwei Teile: Darstellung des philosophischen Empirismus (1–24) und Entwicklung der positiven Philosophie (25–37).

Wenn anschließend auf einiges in Schellings Text, soweit er als authentisch betrachtet werden darf, aufmerksam gemacht werden soll, dann deshalb, weil ein durchgehendes Referat für den Schellingkenner allzuviel des Selbstverständlichen wiederholen, für andere aber zu umfangreich werden müßte. Auffällig könnte erscheinen, daß die „Dialektik“ keine zentrale oder auch nur bedeutsame Rolle spielt; der Terminus tritt zwar auf, jedoch spärlich und ohne methodologisches Gewicht (262, 393). Auf S. 28 wird in einer Anmerkung aus einem Brief Schellings ein Wort zu „Dialektik“ zitiert, das belegt, Schelling fasse sie als etwas rein Subjektives auf (vgl. 20). Seine Hegelkritik (insbesondere bez. der Dialektik Sein/Nichts) mag das bestätigen. Der Sinn seines „philosophischen Empirismus“ wird allerdings sehr klar, klarer vielleicht als in den entsprechenden Passagen der „Sämtlichen Werke“, damit zugleich die zunächst sehr merkwürdig anmutende Intention, einen Begriff Gottes zu suchen, den wir „wollen“ (100 ff., 339 f., 381, 390, 394 f., 400 ff. u. ö.), und zwar aus der Erfahrung mit dem christlichen Glauben wollen (insofern er uns als der einzig gemäße und „höchste“ erscheinen muß, hinter den man also nicht zurückfallen darf): Gott als völlig „absolut“ und „transzendent“, als „actus purus“, ohne alle Relation auf Schöpfung, und diese radikal als Schöpfung aus „nichts“, nicht etwa aus „Potenzen“, die in Gott vorgegeben wären (379, 382 ff., 387 ff., 446 f.). Der Ausdruck, in Gott als Gott gebe es nicht einmal eine „mögliche“ Relation zu Welt, soll das wohl überscharf beleuchten (380). Die thomistische Unterscheidung zwischen realer und „gedanklicher“ Relation wird allerdings nirgendwo ins Spiel gebracht, womit Schelling nun doch hinter der thomistischen Theorie zurückzubleiben scheint. Trotzdem wird auch wieder von „göttlichen“ Potenzen gesprochen, die sich in der Welt verwirklichen (357, 447); die Spannung zwischen Gott, der keiner Welt bedürfe, um zu sich selbst zu kommen (468), und dem Gottesbegriff, der dann doch so etwas wie, wenn auch „frei“ gesetzte, Weltwerdung einschließt (435, 438, 444), bleibt m. E. bestehen.

Dabei muß natürlich immer im Auge behalten werden, daß Schelling eine Idee von „Pantheismus“ expliziert, die höchst differenziert wirkt (146 ff., 325), wie auch die von „Monotheismus“ (370 f., 376). Die Satzkopula (in: „Gott ist die Welt“) besitzt für ihn schließlich dennoch eine Art Dialektik (311 f.), was Heidegger in seiner Interpretation der Freiheits-Abhandlung ja energisch herausarbeitet (vgl. ThPh 48 [1973] 453 f.).

Wenn wir den höchsten Begriff von Gott „wollen“, heißt das noch nicht, er sei realisiert (328, 396, 398 f.). Der Beweis, daß ein solcher Gott „ist“, daß ein solches Seiendes auch wirklich-ist, könne nicht a priori, sondern „nur durch seine Folge geführt werden“ (401, 433), also a posteriori (242, 459 f.). Daher der Ausdruck

„philosophischer *Empirismus*“. Wir wissen, daß die von Schelling gemeinte „Folge“ die Geschichte ist, das „System der Weltalter“, von wo aus rückläufig die Idee des „absolut absoluten“ Gottes sich gleichsam verifiziert – vielleicht der neuralgischste Punkt in seiner „positiven“ Philosophie. Dieser reduktive Erweis Gottes wird hier nicht durchgeführt, obwohl darin unser größtes Interesse läge. Nur ein unzureichender Ansatz dazu kann auf 408 ff. erblickt werden.

Eine „Versöhnung“ von Philosophie und Religion ermöglicht nach Schelling nur ein „geschichtliches“ System der Philosophie, in dessen Mitte also die „Tat“, das „Wollen“, die „Freiheit“ steht (vgl. auch 77 ff.), gegenüber einem System des bloß „logischen“ Zusammenhangs (369 u. ö.). Dafür muß freilich die menschliche Geschichte in ihrer „ontologischen Genese“ begriffen werden (199, 467). Die Schellingforschung weiß, daß auch hier eine ungelöste und allem Anschein nach unlösbare Spannung und Paradoxie auftritt: diejenige der „Einheit“ von geschichtlicher Notwendigkeit und menschlicher Freiheit.

Wie gesagt, durchgeführt wird der Beweis der absolut freien, für Gott selbst nicht notwendigen Schöpfung und ihrer Geschichte nicht. Es bleibt abzuwarten, ob die Durchführung nicht doch eine „Folge“ aus dem göttlichen Willensakt impliziert, die eine Weltwerdung Gottes als *notwendig* erscheinen läßt (vgl. J. A. Bracken, Freiheit und Kausalität bei Schelling [Freiburg-München 1972], siehe ThPh 48 [1973] 469 f.).

Eindrucksvoll kommt auch in dieser Nachschrift die eigentümlich „spekulative“ Kraft Schellings zum Ausdruck, nicht zuletzt in seinem unerhörten Sprachvermögen. Sie konnte damals faszinieren. Daß sie letztlich dennoch nicht zu überzeugen imstande war, sondern das jähe Ende der „spekulativen“ Philosophie bedeutete, ist freilich ebenso handgreiflich. Es hat kaum einen Sinn, an sie wieder anknüpfen zu wollen. –

Das Schelling-Buch von M. Vetö enthält die Wiedergabe der Nachschrift jener Vorlesung aus dem Jahre 1810 von E. F. Georgi, die Schelling selbst durchsah und von der er das korrigierte Ms. zurückbehielt (101). Die Version aus den „Sämtlichen Werken“ wird unter dem Text begedruckt – man übersehe dazu nicht die Konkordanztafel (260 f.). In einem Anhang sind nebst einem Anmerkungsteil Tagebuchnotizen und Briefe Schellings beigegeben.

Die „Introduction historique et philosophique aux Conférences de Stuttgart“ (7–97) stellt eine ausgezeichnete Einübung in Schellings Denken von monographischem Wert und Rang dar. Auf sie soll hier kurz eingegangen werden; der Vorlesungstext bringt m. E. gegenüber demjenigen der „Sämtlichen Werke“ nichts eigentlich Neues, wenn auch für die Schellinginterpretation ein Vergleich beider Versionen, besonders im Hinblick auf das beiderseitig sich Ergänzende, von gewissem Interesse sein wird.

Während Kant die formalen Bedingungen der Möglichkeit von (naturwissenschaftlicher) Erfahrung im allgemeinen aufsucht, bemühen sich Fichte und Schelling um die Deduktion des Materialen, des Inhalts menschlicher Gesamterfahrung. Hegel vollendet der Intention nach diese Aufgabe (33). Eben in den Stuttgarter Vorlesungen tut Schelling den entscheidenden Schritt: Er deduziert die sukzessiven Perioden der im Absoluten „zugleich“ gesetzten „Potenzen“ (ebd.), die zeitlich und spezifisch geschichtliche Abfolge („du monde intellectuel et spirituel“). Mit dem Satz, die Potenzen seien nun „als Perioden der Selbstoffenbarung Gottes gesetzt“, inauguriert er seine „geschichtliche“ Philosophie der „Weltalter“ und die letzte „Spätphilosophie“ (34). Dabei stellt der „Abfall“ (als Ursprung der Welt, des Menschen) die spekulative Mitte dar, so daß „l'anthropologie garde la clef du passage de la philosophie négative à la philosophie positive“ (35). Wie das näher zusammenhängt, zumal der Sinn der Schellingschen „Potenzen“, wird einfühlsam nachgezeichnet und nahegebracht. Wir greifen nur folgende wenige Punkte heraus.

Wichtig erscheint der Hinweis, die Schellingsche Spekulation, die in diesen Vorlesungen Triumphe feiert, werde „ausgearbeitet und illustriert“ im Dialog „Clara“ (11, vgl. 25 f.): man sollte ihn nicht stiefmütterlich behandeln. Man beachte aber auch Schellings briefliche Äußerung, er habe „die entscheidenden Ideen“ erst in den folgenden Jahren gefunden (10 Anm. 1). Der Hrsg. möchte von einem „Stuttgarter System“ sprechen, weil Schelling in den betreffenden Vorträgen

das Wesentliche seiner (damaligen) Philosophie gegeben habe (26). Es ist da schon bestimmter als in der „Freiheitsschrift“ die Rede von Schöpfung aus Freiheit, obwohl unmittelbar darauf die absolute Freiheit zugleich als absolute Notwendigkeit definiert wird (29). Hier stoßen wir wiederum auf jene dunkelste Stelle im System, und erst die viel späteren Münchener Vorlesungen versuchen mit subtilen Distinktionen und Subdistinktionen zu größerer Klarheit zu verhelfen, ohne jedoch – wie oben angedeutet – das lösende und erlösende Wort zu finden. Schelling selbst meint, die Unterscheidung zwischen einem „System der *Lebendigkeit*“ und einem „System der *Freiheit*“ habe er damals noch nicht gesehen (29 Anm. 3: das Zitat steht im Aufsatz von H. Fuhrmans auf S. 267, nicht 367). Spontaneität ist ja noch nicht Freiheit.

Für die „anthropologische Basis“ seines Denkens, gerade auch bezüglich der Absolutheit Gottes, wirkt der Satz vom „allgemeinen Grundgesetz des Gegensatzes“, der die Stuttgarter Position bestimmt, tatsächlich erhellend (31). Identität impliziert hier Differenz, was im „Identitätssystem“ wohl noch nicht mit solcher Deutlichkeit hervorgetreten war. Eine strikt thematische Untersuchung des das Ganze organisierenden Stellenwerts von „Dialektik“, gleich, ob Schelling diesen Terminus einsetzt oder nicht, wäre am Platze gewesen und hätte Nähe und Ferne zu Hegel ausmessen können.

Einen sehr guten Durchblick durch Schellings Anthropologie findet der Leser in Abschnitt III der Einleitung (36–50), zu dem die Abschnitte IV und V unmittelbar gehören: über das Böse und den „Abfall“ sowie über die Eschatologie mit einem Exkurs über die „spirituelle“ Leiblichkeit – ein Nachklang zu den geradezu anthroposophischen Intuitionen im Dialog „Clara“. Was Schelling mit einem Anflug von Selbstkritik gegen Schluß seiner Ausführungen schreibt, dürfte für das Ganze seiner trotzdem oft so suggestiven Denk-Aufschwünge gelten: „Doch dies mag genug sein von der Geisterwelt, und vielleicht ist es schon zuviel“ (204, vgl. 95).

H. Ogiermann, S. J.

Schaeffler, Richard, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. 8° (XI u. 245 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 38.50 DM; MP 22.50 DM.

Einleitend weist der Verf. auf das Vielere von Fragen hin, die unter dem Namen „Geschichtsphilosophie“ behandelt werden. Dann versucht er, eine Art Landkarte der geschichtsphilosophischen Probleme zu zeichnen, die freilich nie ein für allemal festgelegt werden kann. – Geschichtsphilosophie besagt, daß der Gegenstand Geschichte, die Fragestellung jedoch philosophisch ist. Was „Geschichte“ ist, kann einstweilen nur vorläufig nach dem allgemeinen Sprachgebrauch umschrieben werden. So ist Geschichte die Abfolge von Veränderungen menschlicher Lebensverhältnisse, sofern sie für uns durch Interpretation von Zeugnissen rekonstruierbar wird. – Zur Deutung des historischen Rohstoffes bieten sich verschiedene Modelle an, deren Ansatz „im vorwissenschaftlichen Gebrauch des Wortes ‚Geschichte‘ schon mitenthalten“ ist. Diese Modelle sind: a) das sozio-ökonomische, b) das moralphilosophische, c) das kulturhistorische, d) das Modell des Verhältnisses von Theorie und Praxis und das dialektische Geschichtsmodell. Allen diesen Geschichtsmodellen ist es ursprünglich eigen, im Geschichtsprozeß einen eigenen, vom Naturprozeß strukturell verschiedenen Ereigniszusammenhang zu sehen.

Das führt zur Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschichte. Diese Frage wie überhaupt die Geschichtsphilosophie hat im Denken des Menschen einen spätzeitlichen Standort. Sie ergab als Merkmal der Geschichte im Unterschied zur Natur: Irreversibilität der Entscheidungen, Vorrang der Zukunft, Anthropozentrik des Geschehens. Da der Mensch sowohl Teil der Natur als auch Träger der Geschichte ist, schienen obige Merkmale der Geschichte zu seiner Wesensspaltung zu führen. Wie soll sie überwunden werden: durch Rückführung von Natur und Geschichte auf einen gemeinsamen Ursprung – durch Historisierung der Natur oder Naturalisierung der Geschichte? Wenn man die Geschichte naturalisiert, scheint dem Einfluß des Bewußtseins auf die Geschichte nicht genügend Rechnung getragen zu sein. Man wird deswegen das Verhältnis von Geschichte und Bewußtsein näher untersuchen müssen.