

zung der jeweils ‚einzig wahren‘ Moral oder Religion“ (494). So steht am Ende dieses imponierenden Durchgangs durch die neuere Geistesgeschichte die Aporie. Es ist von Problemen die Rede, die keine Epoche, weder diejenige der Aufklärung noch diejenige der voraufklärerischen theologischen Tradition „logisch und sozial in den Griff bekommen“ habe (ebd), und als Perspektive bleibt übrig „das finstere Labyrinth der condition humaine“ (ebd).

Im ganzen ist auffällig, daß der systematische Rahmen, in den der Vf. seine philosophiehistorische Untersuchung stellt, weit weniger durchgearbeitet ist als diese selbst. Man vermißt hier den umsichtigen (und allseitig informierten) Umgang mit Begriffen, der die historischen Passagen von K' Untersuchung auszeichnet. Problematisch ist vor allem, wenn der Verfasser, ohne sich mit alternativen Geist- und Sinnkonzepten der Gegenwart überhaupt auseinanderzusetzen, bzgl. des Geist- und Sinnbegriffs einfachhin eine animistische Reduktionsthese vertritt. Ebenso mißlich ist es, wenn er angesichts des in der praktischen Philosophie der Gegenwart viel verhandelten Problems ‚Vernunft und Entscheidung‘ einfachhin behauptet: „Die Beantwortung der letzten Fragen geschieht durch Machtsprüche“ und solche Entscheidungen, da sie ultra rationem lägen, kurzerhand als ‚mystisch‘ bezeichnet. (37) Der Rez. ist der Meinung, daß philosophische Reflexion, die K. angesichts der Krise der Gegenwart für „Gedankenspiel(e)“ (649) hält, in den genannten Bereichen (Geist-, Sinn-, Entscheidungstheorie) durchaus differenziertere Sichten anzubieten hat. Ebenso hält er den abschließenden Ausblick des Vf.s für zu kurzschlüssig, „daß, wie so oft in der bisherigen Geschichte, so auch diesmal „vermutlich“ diejenigen der Krise (sc. der Gegenwart) auf ihre Weise ein Ende bereiten werden, die weder nostalgisch (sc. sich in die Weisheit der europäischen und außereuropäischen Tradition flüchten) noch tolerant noch besonders feine Denker sind“ (ebd). Summa summarum: Es ist zu unterscheiden zwischen Rehabilitation der Sinnlichkeit als Spezifikum neuzeitlicher Aufklärung, wofür der Vf. gute Gründe ins Feld führt, und Rehabilitation der Sinnlichkeit als Universalschlüssel zum Verständnis der Gegenwart.

Gegen letztere Tendenz, für die es bei K. Ansätze gibt, möchte der Rez. Bedenken anmelden und hält es auch in puncto Gegenwartsanalyse mit jener Multidimensionalität, welche K., wenn auch in anderer Weise, bereits für die Deutung der Aufklärung reklamiert hat.

H.-L. Ollig S. J.

Wolfinger, Franz, *Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung*. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F. H. Jacobus und F. W. J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die ‚Göttlichen Dinge‘ (1811/12) (Theologie im Übergang 7). Frankfurt: Lang 1981. 326 S.

In dieser Habilitationsarbeit verfolgt der Vf. verschiedene Ziele. Er sucht einen Standpunkt für die Begegnung von Philosophie und Theologie zu gewinnen und zu zeigen, wie das Denken in seiner Unmittelbarkeit und Vermittlung die Frage nach Gott aufnimmt. Zu diesen wichtigen Fragen sucht der Vf. einen Zugang in einer sehr sorgfältigen Darstellung und Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge. – In seiner Einleitung (11–26) geht W. aus von der Tatsache, daß Gott in unserer Zeit zum Problem geworden ist und die Theologie in reger Geschäftigkeit und in unzähligen Varianten (11) die Frage nach Gott stellt. Kurz und bündig zeigt er, daß es zu dieser Unsicherheit, „die die Theologie erfaßt hat und sie in ihrer Mitte selbst Gott frag-würdig werden, über den Tod Gottes nachdenken läßt“ (13), durch die Auseinanderentwicklung von Theologie und Philosophie gekommen ist. Die Theologie hat die Zielsetzungen neuzeitlichen Denkens zu wenig erkannt, um die Auseinandersetzung fruchtbar aufnehmen zu können. – Im Ringen der neuzeitlichen Philosophie um die Subjektivität geht es immer auch um das Gottesproblem. In der Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung will der Autor „dem Verhältnis von Denken und Transzendenz an einem konkreten geschichtlichen Beispiel“ (18) nachgehen, um daraus Hinweise zu gewinnen, wie heute die Fundamentaltheologie und die Theologie sich dem Gespräch mit Humanwissenschaften und Weltanschauungen, den Fragen nach Kriterien und Methoden von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit stellen können. Von dem Streit her, meint der Vf., weite sich die Frage nach dem Verhältnis

von dem Absoluten zur Subjektivität und zur Personalität, ja nach der Wirklichkeit selbst und des Zugangs zur Wirklichkeit.

Im Hauptteil der Untersuchung (27–270) stellt W. den unterschiedlichen Weg der beiden Philosophien in den Fragen nach Gott vor, und erfragt in einer sehr ausführlichen problemgeschichtlichen Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling Anlaß, Verlauf und Inhalt der Kontroverse. – Zunächst stellt W. die Schriften, den Gegenstand und den äußeren Verlauf der Kontroverse vor. – In einem 1. Kap. (33–134) wendet er sich dann der Philosophie Jacobis zu. Ein 1. Abschnitt führt die Persönlichkeit Jacobis und bedeutendere Auslegungen seines Werkes vor. Ausführlich werden Jacobis Eingreifen in die Spinoza-Renaissance untersucht (52 ff.) und die Grundzüge des jacobischen Antisystems aufgezeigt. Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Kritik Jacobis am Idealismus Kants und Fichtes (90–115). Dabei werden die zeitgeschichtlichen Zusammenhänge und die Gemeinsamkeit und der Unterschied in der Beurteilung der Metaphysik berücksichtigt. Kants Kritik wird im Blick auf die Gottesfrage knapp umrissen und Jacobis Vorwurf der Inkonsequenz in der Erkenntnislehre herausgearbeitet. Ein 4. Abschnitt (116–129) stellt die Prinzipien der jacobischen Philosophie vor. Es wird auf Kants Kritizismus als Hintergrund dieser Philosophie verwiesen und die Erkenntnislehre Jacobis im Blick auf die Gotteserkenntnis ausgelegt. Das Kap. schließt mit dem Versuch einer kritischen Würdigung (130–134). In ihr vergleicht der Vf. Jacobi und Kant. Beide beziehen in ihren Überlegungen zur Erkenntnislehre „die Praxis als konstitutiv für die Erkenntnis“ (130) mit ein. Er meint Jacobis Entwurf sei ergiebiger gewesen als der von Kant; denn von Jacobi sei eine Richtung ausgegangen, die sich immer wieder Gehör verschafft habe. Vom Vergleich mit Kant her wird Jacobi befragt, ob seine „Theorie von einem der Sinneempfindung parallelen Geistgefühl stimmt, das eine umfassende Erkenntnis der Inhalte der Metaphysik leisten soll“ (130). Freilich wird ein Neuaufbruch Jacobis, den dieser nicht genügend beschreiben konnte, gesehen und auf die Bedeutung des Glaubens, der in seinem Erkenntnismodus nur in Analogie zum Wissen zu beschreiben ist, verwiesen. Zum andern wird gefragt, ob die Vernunftkenntnis wirklich „gegenüber Inhalten der Metaphysik keiner diskursiven Bewährung fähig und bedürftig ist“ (131), und ob Jacobis Denken nicht nur auf dem Boden der christlichen Tradition möglich ist. Im 2. Kap. (135–224) wendet sich der Vf. der Philosophie Schellings zu. In seinem Versuch, Schelling zu verstehen, nimmt W. verschiedene neuere Deutungen Schellings auf. Er befragt Schrift um Schrift von Schelling in ihrem jeweiligen Umfeld auf seine Fragestellung und auf die Auseinandersetzung mit Jacobi hin. Als zentrale Frage Schellings erkennt er jene nach dem Wesen des Absoluten, nicht die Frage nach dem Wissen.

Im Anschluß an Spinoza sieht Schelling, daß kein System den Übergang vom Unendlichen zum Endlichen realisieren kann. Keines kann die Kluft ausfüllen, die zwischen Unendlich und Endlich besteht (165). Schelling sucht aber doch nach dem absoluten Grund, der Wissen und Realität umfaßt, der aber als unbedingbar und unendlich jede Sphäre der Endlichkeit, also auch das endliche Wissen übersteigt (170). Letztlich geht es um den Zusammenhang von Absolutem, Freiheit und Geschichte oder System und Geschichte. Auf diese Problemstellungen hin analysiert W. Schellings Natur- und Identitätsphilosophie. In der Schrift „Philosophie und Religion“ sieht er einen Umbruch in Schellings Denken. – Daran anschließend wird vorgestellt, wie Schellings Philosophie Anlaß zur Kritik Jacobis wird. Schelling geht es letztlich darum, Philosophie als höchste Wissenschaft zu erweisen, „die mehr vermag als die Theologie“ (218). Gegenstand dieser Philosophie „ist das Wesen des Absoluten, das im Denken in seiner Unendlichkeit, Unmittelbarkeit und Absolutheit darzustellen ist. Aus dem Wesen des Absoluten, von ihm her (nicht umgekehrt) ist dann die Relation Unendlich/Endlich als Offenbarung und die Relation Endlich/Unendlich als Erkenntnis, Intuition oder Anschauung des Absoluten zu bestimmen. Diese Grundfragen werden unverändert durchgehalten“ (ebd). Schelling sucht das Denken von allen subjekt- oder objekt-bezogenen Bindungen zu lösen und auf den absoluten Standpunkt der Vernunft Gottes zu stellen. „Die Vernunft muß absolut werden; dann erweist sich alles in der Welt als Teil der Vernunft; es ist Gegenwart oder Objektivwerden Gottes in den vielfältigen Formen“ (221). Freilich hat Schelling Schwierigkeiten dieses Standpunktes erkannt und menschliche Freiheit und göttliches Handeln als geschichtliche Tat in sein Denken aufgenommen. Er ist bereits auf einem neuen Weg,

der die Identitätsphilosophie hinter sich läßt (214–217). Jacobi hat die Anzeichen dieses Umbruchs nicht wahrgenommen. In einem 3. Kap. (225–270) bespricht der Vf. den Streit zwischen Jacobi und Schelling. Nach einer knappen Darstellung des Verhaltens der beiden Philosophen zueinander bis zum Streit analysiert er die Schrift Jacobis (230–250) und die Antwort Schellings (251–266). Als Themen der Kritik stellt er heraus: „Das Wesen Gottes: Natur oder Transzendenz“ (239), „die Frage nach dem Unbedingten“ (224), den Zusammenhang von Denken, Beweisen und Glauben (247) und schließlich die Frage nach dem Ausgang des Denkens vom Menschen und seiner Freiheit (249). Schelling wird vorgeworfen, er mache die Natur zum Inbegriff allen Seins und Wirkens und verlege Gott in die Natur, hebe das Bedingte im Unbedingten auf und leugne die Transzendenz, mißachte die Unterscheidung von Vernunft und Verstand und so werde sein Unbedingtes zu einer bloßen Konstruktion, zu einem Trugbild. Gegen Schellings Naturphilosophie verlange Jacobi ein Ausgehen des Denkens vom Menschen, seinem Willen und seiner Freiheit. Dagegen geht Schelling davon aus, daß die Vernunft zu Gott führt und als Anfang und Ursprung die Gott als schaffender Person vorausgehende göttliche Natur Gottes selbst erkennt (263). Mit Hilfe dieser Unterscheidung von Natur und Person in Gott sucht Schelling die Frage nach Grund und Ursache und nach Gut und Böse zu beantworten.

In einem vorläufigen Resümee (267) sieht der Vf. zwei Wege, die einander entgegengesetzt sind. Jacobi sucht Glaube und Erkennen zum Schutz des Glaubens zu trennen. Schelling dagegen will in ewig gültigen Denkprinzipien das Absolute fassen, muß aber erfahren, daß die Vernunft in stets neuen Anläufen ihrer Aufgabe nicht gerecht wird, das Erreichte noch nicht das Vollkommene, das Wahre ist (269). – Die Wege des philosophischen Denkens der beiden Gegner bis zum Streit sind im Blick auf das Thema: Wie Gott gedacht werden kann, sehr sorgfältig und in umsichtiger Aufnahme der neueren Literatur zu Schelling und Jacobi dargestellt. Der Hauptteil dieses Buches kann jedem, der sich mit Jacobi oder Schelling befassen will, als gediegene Einführung empfohlen werden. – In einem 2. Teil (271–302) fragt W. nach einer theologischen Relevanz der kontroversen Themen. Diese Überlegungen gliedert er in die drei Themenkreise: Möglichkeit einer philosophischen Religionsbegründung, Gott im Denken und Gott als Person. In Aufnahme neuerer Diskussionen fragt der Vf. eindringlich nach einem Erkennen Gottes, dem Zusammenhang von Glaube und Denken und einer Begegnung von Theologie und Philosophie oder Humanwissenschaft auf wissenschaftlicher Ebene. Wer vom Vf. eine eingängige Lösung erwartet, wird enttäuscht. Der Autor will wohl auch nicht diese Probleme erledigen. Er versteht sie vielmehr als eine Aufgabe für die Theologie und die Philosophie, die nie zu einer fertigen Lösung geraten kann. W. zeigt, daß Theologie sich nicht auf Glauben zurückziehen darf, sondern die Auseinandersetzung mit dem Denken wagen muß. Ja er zeigt an dem gewählten Beispiel, daß diese Begegnung von Theologie und Philosophie oder wissenschaftlichem Denken für die Theologie und für das Denken fruchtbar wird.

Ph. Schäfer

Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie. Hrsg. Friedrich Wilhelm Graf u. Falk Wagner (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien 6). Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 357 S.

„Der Streit um Hegels Religionsphilosophie ist auf Dauer nur dann noch produktiv, wenn er innerhalb der Voraussetzungen geführt wird, die für Hegels Denken insgesamt leitend sind; ohne Rekurs auf die Logik, Methode und das System der Philosophie verkommt er zum bloßen Meinungsgerangel“ (11). Demgemäß reduzieren die Hrsg. den seit 150 Jahren andauernden Streit auf die Unterscheidung von Hegel-internen und -externen Argumenten, wobei sie unter letzteren nur Positionen verstehen können (wollen?), „die entweder Hegel selber schon kritisiert und aufgehoben hat, oder die Ausdruck einer durch nichts erschütterbaren positiven Partikularität sind“ (ebd). Das geht an die Adresse der Theologen, welche „immer wieder“ Fragen stellen, die „offensichtlich gar nicht vom religiösen Bewußtsein selbst, sondern nur von dessen professionellen Verwaltern aufgeworfen werden“ (12). – Die ausführliche Einleitung zeichnet die Genese von H.s Religionsverständnis und gibt einen Überblick über dessen Rezeptionsgeschichte. Schon hier wird darauf insistiert, daß dem Theorem