

Personbegriffs zustimmen, welches Gesamtbild ergibt sich daraus? Wenn nicht, warum sagt er es nicht ausdrücklich und gibt die Gründe dafür? Raten muß der Leser auch, innerhalb welcher Grenzen K. z. B. Simmels und Plessners Analysen für richtig hält. Es ist schade, daß K. sich hier über das Maß zurückgehalten hat. Vielleicht dürfen wir bald das systematische Gegenstück seiner historischen Leistung erwarten.

G. HAEFFNER S. J.

JACOBS, WILHELM G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abt. II: Untersuchungen, 29). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzhoog 1993. 292 S.

Über einen besonders dunklen und schwer zu fassenden Autor, den „Proteus“ der Philosophiegeschichte, ein ausnehmend klares und luzides Buch. Dessen Anstoß bildet die These vom Ursprung der Geschichtsphilosophie aus dem Zusammenbruch der Theodizee und der Auflösung des Gottesbegriffs, seinen Ausgangspunkt die Edition von Schellings exegetisch-philosophischer Dissertation „De malorum origine“. Sie „führt zu Denkern der Geschichte, die entweder spinozistisch oder kritisch zu verstehen sind und damit keinen Raum für eine Theodizee geben“ (12). Ihnen gelten die ersten sieben Kapitel der Untersuchung. – Kap. 1: Descartes. Trotz seiner Traditionskritik leistet er Vorarbeit für den späteren „Begriff der Geschichte als singulare tantum“ (19) durch seinen Bezug auf das Cogito, die eine Vernunft. Ihm geht es in seiner Wissenschaftsbegründung um Frieden sowie Autonomie und Unabhängigkeit, um Autarkie – die einerseits unter jedweden Bedingungen gelebt werden kann, im Vollsinn aber Herrschaft über die Natur voraussetzt. Ihr unterliegt besonders jedes Individuum in seiner Entwicklung, bis hin zum Vernunftgebrauch. – Die angesagte Prüfung der Tradition führt Spinoza an der Bibel durch (Kap. 2), und zwar mit naturwissenschaftlicher, d. h. ausschließlich effizient-kausaler Fragestellung (als ginge es hier nicht statt um Erklärung um Verstehen). Die biblischen Schriftsteller sind in der imaginatio befangen; rationale Lektüre nimmt den Text in seiner Zeitgemäßheit auf und erfaßt so dessen Wahrheit. J. nennt den Preis: „Die Rettung der Tradition kostet sie ihren Gehalt“ (36). – Nach Unterrichtung über die entsprechende Mythen- und Gattungstheorie der Schelling zukommenden Exegese (Michaelis, Heyne, Eichhorn – Kap. 3) widmet sich ein ausführliches Kapitel Lessing. Hat anders als Spinoza Reimarus (oder besser wohl: der von Lessing präsentierte Fragmentist – 63) das Nicht-Rationale in der Bibel verworfen, so rettet Lessing die Vernünftigkeit der tradierten Religion durch die Historisierung der Vernunft. Deren Entwicklung stellt er unter die Metapher der Lebensalter. Die Fortschritte sind freilich „unmerklich“, so daß Verzweiflung droht. Lessing rette sich in die Anrufung an Gott und helfe sich im übrigen mit dem Vorsehungsglauben einerseits, der Einsicht in die Grenze unserer Einsicht andererseits, die – zumal bei einem spinozistischen Vernunftbegriff – keine Theodizeeproblematik aufkommen lasse. (Rez. wünschte sich zur Frage der Zielmöglichkeit eine nähere Diskussion der Duplik.) Zu Lessing tritt (Kap. 5) Herder. Er stellt immer wieder die Gattungsgeschichte nach dem Muster der Lebensalter des Individuums dar. Geschichte denkt er im Modell biologischen Wachstums. Das Eigene menschlicher Geschichte liegt darin, daß sich hier nicht bloß die Individuen entwickeln, sondern auch, über Generationen hinweg, die Gattung selbst: von der sinnlich-mythischen Kindheit zum Alter der Vernunft. So ist Geschichte „ein Prozeß fortwährender Verbesserungen“ (102). Darin haben auch Unvollkommenheiten und Übel als Stachel ihren Platz. In exoterischer Sprache nennt Herder als den Lenker dieses Geschehens Gott; eigentlich aber ist ihm die Geschichte die Gottes selbst und Gott die Urkraft der Kräfte dieses Geschehens, in Wesensnotwendigkeit ohne Wahl. (Bei Schelling wird dies zur Entwicklungsgeschichte der Vernunft, und deren Subjekt soll das Ich sein; denn er denkt aus der Wende zur Transzendentalphilosophie.) – 6. Kant: Geschichte und das Prinzip Freiheit. Bei Kants scharfer Herderkritik einsetzend, behandelt J. vor allem die beiden Aufsätze „Muthmaßlicher Anfang“ und „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“. Freiheit erscheint hier statt als Ausstattungsstück der Natur als Selbstvollzug des Menschen: Autonomie. Sie soll das Übel überwin-

den, statt daß es dazu von diesem selbst her als notwendigem Prozeßmoment käme. Andererseits kann ihre Geschichte nicht bloß menschlicher Willkür unterliegen; sie ist hier ein Naturzweck zu denken – und mit ihm der Geschichtsbegriff Hoffnung. Sie belebt das Aufklärungsprogramm, zu dauerhafter Begründung von Moralität. Im Zentrum steht dabei nicht von ungefähr das Feld der Religion. Nur hier wird die Einheit von Natur und Freiheit denkbar: im Vorsehungsgedanken. Weil Idee statt Begriff, führt dies nicht zu einer – für uns ja unleistbaren – Theodizee, sondern setzt den Willen zur Verbreitung der Vernunftreligion frei, zum Aufklärungswirken im Dienst der Revolution der Gesinnung mit dem Ziel allgemeiner Moral. In Schellings Augen ist dafür vor allem die Philosophie als Wissenschaft zu etablieren. Das führt zum letzten der behandelten Vorgänger: 7. Reinhold (für Fichte siehe 150 und 216, Anm. 28). Mit ihm stand Schellings Lehrer Flatt in heftiger Fehde. R. stellt Kants Philosophie als historische Bewahrung des Wahren im bisherigen Denken dar. Sie müsse freilich als Wissenschaft begründet werden. Dafür ist über den Begriff der Erfahrung zu dem des Bewußtseins zurückzugehen, und so über den Kritizismus hinaus zum Idealismus. In Befreiung und Heimholung aller partikularen Wahrheit vollendet sich damit die Aufklärung: das Allgemeingültige wird auch allgemein geltend. Und ins Gesamt der damit positiv aufgehobenen Wahrheiten gehört wesentlich das Christentum. Es wird in seiner Reinheit als Religion des reinen Herzens wiederhergestellt, also statt als Offenbarungs- als Vernunftglaube – womit Philosophie und Religion sich zum einen „Reich Gottes“ finden.

Nun ist das Nötige zusammengetragen, um Exegese und Geschichte in Schellings Frühwerk selbst zu betrachten. Die Dissertation (8.) handelt „de prima malorum origine“, und zwar aller Übel (ob sie damit schon der Tradition „geradezu“ widerspricht [173]? Will Gen 3 doch sehr wohl – durch das malum morale gewiß – auch und gerade das malum physicum erklären.) Die Erbsündenlehre freilich verwirft Sch. entschieden, doch mit dem Anspruch, damit die Wahrheit des Textes gegen spätere Interpretationen zu verteidigen. Diese ist ihm – ägyptisch – mythisch, Gen 3 ein philosophischer Mythos. Es geht darin – gegen die Priesterthese von Ungehorsam und Verderbnis der Natur, doch wie in anderen Mythen – um das Ende des goldenen Zeitalters, d. h. den Auszug aus dem Naturzustand durch das Erwachen des Freiheitstrieb. Um im anscheinend unvernünftigen Wie die Vernünftigkeit des Was verteidigen zu können, entwickelt Sch. eine Entwicklungsgeschichte der Vernunft: im fußnotenlosen Schlußparaphen VII der Arbeit (9). Den Motor bildet die Spannung von Natur (Sinnlichkeit) und Freiheit (Vernunft) im Menschen. Ist die Freiheit erwacht, dann dient sie zunächst in Selbstliebe der jeweils besseren Bedürfnisbefriedigung (die „eigenen Gedanken“ [187] nicht doch „bei Kant ab[geschrieben]“ – 191? Allerdings werden nicht ohne Originalität „Theoriestücke“ verschiedener Herkunft – Heyne, Herder – zusammengedacht). Auf diesen mythischen Anfang folgt die Epoche der Urteilskraft (des Verstandes, der Klugheit). Ihr Signum ist die Schrift. Aus glücklicheren Anfängen kommt es zur Herrschaft der „instrumentellen Vernunft“ (198). Zum Theodizeeproblem wird dies darum nicht, weil die Entwicklung sich a) dem Menschen verdankt und b) die Vernunft daraus das Beste macht, sich daran entwickelt (200 f.). Mit der Überwindung dieses Zwiespalts würde die dritte Epoche beginnen, die der Vernunft im Vollsinn und einer reinen Sitlichkeit ohne Lohngedanken. Im Übergang dazu sieht sich Schelling. Woher aber die Zuversicht, wenn die Einlösung von menschlicher Willkür abhängt? (Kant hatte nüchterner „das Ziel der Geschichte nicht in die Sitlichkeit, sondern ins Recht gesetzt“ – 209). Für die transzendente Deduktion der Geschichte (10) wendet Verf. sich Schellings „Übersicht . . .“ im Philos. Journal (1898) sowie seinem „System . . .“ von 1800 zu. Es geht darum (112), sich „des [zu ergänzen: Begriffs der] Geschichte zu versichern“, d. h. statt als natürlicher Kreis, als unendlicher Prozeß (den man, zur Vermeidung des Selbstwiderspruchs – siehe oben [75] zu Lessing – an sich selbst als Ziel verstehen müßte?). Den Anschein eines Widerspruchs zwischen den Texten bzgl. der Möglichkeit von Geschichtsphilosophie löst J. überzeugend auf: als Verbindung von Gesetzmäßigkeit und Freiheit ist Geschichte denkbar, aber nicht begreiflich, eben das gehört zu ihrem Begriff. Gegen Marquard zeigt er, daß Sch. Geschichte gerade als zu erzählende bestimmt, wobei diese (transzendente) Bestimmung

ihrerseits natürlich nicht erzählt wird. Notwendig ist diese Bestimmung, weil die Individuen beschränkt und so ständiger Erziehung bedürftig sind. Es bedarf darum auch (Sch. verabschiedet die Magister-Vorstellung von der moralischen Perfektibilität) für die äußere Freiheit des Zwangs-Systems Recht. Dies soll sich fortentwickeln; aber selbst hierfür seien Orientierungs- und Zielpunkt zu unterscheiden, merkt J. klärend an (225). Den Notwendigkeits-Standpunkt des Fatalismus und den atheistischen bloßer Freiheit übersteigt der religiöse Identitäts-Standpunkt der „Vorsehung“. Der freilich verbietet jegliche Vergegenständlichung. Gott ist nicht, sondern offenbart sich durch uns wie der Theater-Dichter durch die Akteure. (Rez. kann sich W. Marx nur anschließen, der den Gedanken ungeheuerlich findet [231]; J. erinnert zwar rechtens an den Hl. Geist; aber nach christlichem Glauben „ist“ dieser mitnichten „nur“ in den Zeugen.) Schließlich muß J. (232) einräumen, daß diese Perspektiven am Ende doch zu Real-Perioden werden (zuletzt „wird auch Gott *seyn*“). Hier wäre wohl obendrein auf Kant und die entsprechende Kritik Baumgartners an ihm zu verweisen (ThPh 69 [1994] 107). Kehrt so das Thema der Theodizee zurück? Sch. nennt in der Tat die Rechtsverfassung eine solche, hat dabei aber, ohne die naturalen Übel zu problematisieren, nur das malum morale im Blick. – Zu einer näheren Konstruktion der Geschichte kommt Sch. 1802/03 in den Studien-Vorlesungen und der Kunst-Philosophie. Dem höchsten philosophisch-religiösen Standpunkt unterstellt er hier den historisch-empirischen einerseits, die „bloße Verstandesgesetzmäßigkeit“ von Kants „Idee“-Schrift andererseits. Dabei wolle Sch. nicht Geschichtsphilosophie durch Ästhetik ersetzen, sondern hebe nur das „narrative“ Moment der Geschichtsschreibung hervor. Seinen Konstruktionsbegriff entwickelt er gegen Kant, als transzendente Nachkonstruktion der „Logogenese“ in der Vernunft (H. Krings – [1982] im Lit-Verzeichnis?). Das Christentum als monotheistisches Vorsehungsdenken steht so der polytheistischen Schicksals-Sicht der alten Welt gegenüber. Andererseits kann eben dieser Gegensatz nicht das letzte sein. Die antiken Staaten wurden aufgelöst, weil die sie beseelenden Götter beseitigt worden sind. Aber Sch. will kantkritisch das Recht, das die Freiheit der Bürger garantieren soll, nicht mehr (wie zuvor) als bloßes (Zwangs-)Mittel denken, sondern organisch, das Gemeinwesen als lebendigen Organismus. Auf ein solch neues Leben hin muß die moderne „Abstraktheit“ sich übersteigen: in das „absolute Evangelium“ hinein. So heißt das Schlußkapitel (12.): Gott in der Geschichte. J. blickt auf die Freiheitsschrift von 1809 und die Stuttgarter Vorlesungen aus dem Folgejahr. Hier stellt Sch. sich dem Widerspruch zwischen der gewonnenen Vernunft-Idee vom Staat und der ihr nicht gemäßen bösen Wirklichkeit. Grundsätzlich: „Die Transzendentalphilosophie kann – wichtig genug – erklären, was sein soll, jedoch nicht, was ist; denn das, was ist, ist nicht so, wie es sein soll. Mit dieser Einsicht muß sich die Transzendentalphilosophie bescheiden“ (258). Gleichwohl kann das Problem nicht ungelöst bleiben. De facto hat die Freiheit sich zum Eigenwillen bestimmt. Volle Sichtbarkeit und Bewußtheit erhält diese (außerzeitliche) Entscheidung erst im Gegenüber zum urbildlich göttlichen Menschen Jesus Christus. So sind zwar nicht, aber offenbaren sich durch einander Gut und Böse. Nicht ein Prinzip mehr, Er gliedert die Geschichte. Und im Blick auf Christus kommt Schelling auch über das Absolute der Transzendentalphilosophie hinaus zum lebendigen persönlichen Gott. Er offenbart sich in der Schöpfung, in der Freiheit sich zum Bösen bestimmt; und Er unterläßt diese Offenbarung trotz dieser Bestimmung (smöglichkeit) nicht; denn dann „hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt“ (266). Die Liebe aber zeigt sich – nur Persönliches kann Persönliches heilen – im menschlich leidenden Gott. Dies über das wirklich Böse erreichte wirklich Gute (der Gute) erschließt seinerseits sich einzig personaler Anerkennung: der Freiheit.

Mit dem bekannten Satz über sie als Anfang und Ende der Philosophie (Ich als Prinzip) schließt das inhaltsreiche Buch. Rez. würde Schelling gern fragen, wie er, in seiner Kirchendistanz, zum wirklichen Jesus Christus komme, welchen Ernst seine Berufung auf ihn besitze, und welchen Ernst sein Verfolg des Bösen „bis in die Konstitution Gottes hinein“. Aber dazu ist nicht hier der Ort. Erst recht nicht zur Diskussion des spinzotistischen Gottesgedankens bzw. -begriffs (keineswegs bloß vom „christlichen Gottesbild“ [11] her), etwa bzgl. der Verteidigung Lessings (76 f. An. 62). Angesprochen sei jedoch das offenbar nicht problematisierte Verständnis der Geschichte als Ent-

wicklung. Zwar wird sie als Strahl dem Kreis des Naturalen entgegengesetzt; aber genügt das schon, um die Eigengestalt von Freiheit zu fassen (auch wenn es [246] heißt, das Werden geschehe bei ihr durch Handeln)? Die Bios-Kategorien von Wachsen und Vergehen (260) sollen dabei so wenig ausgeschlossen werden wie (221) jene des Mechanischen. Aber wären sie bestimmend? (Ich verweise auf M. Müller, Erfahrung und Geschichte [1971], Abh. 8: Evolution und Geschichte.) Die hier aufzunehmende Erörterung würde dann wohl auch auf die jetzt nur genannten Fragen führen. J. SPLETT

NEUKANTIANISMUS. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie. Hrsg. Jürgen Oelkers, Wolfgang K. Schulz und Heinz-Elmar Tenorth (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft 4). Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1989. 388 S.

Die vorliegende Aufsatzsammlung versucht einen Beitrag zu leisten zur Wiederentdeckung der Tradition des Neukantianismus, vor allem auf dem Feld der pädagogischen Theoriediskussion. Der Band beginnt nach einem instruktiven Einleitungskapitel mit mehreren Beiträgen, die sich mit dem Neukantianismus im historisch-philosophischen Kontext befassen. Im einzelnen steuert *H.-E. Tenorth* unter dem Titel ‚Widersprüche einer Philosophie‘ Notizen zur Sozialgeschichte des Neukantianismus bei. Sein Fazit: Da die Neukantianer sich „fern einer empirisch-historischen Analyse der sozialen Wirklichkeit und ihrer gesellschaftlichen ‚Logik‘“ bewegten, führe „der Formzwang ihres Denkens diese Denker in der Betrachtung der Zeit zu einer zwar theorieförmigen, letztlich aber unzureichenden Analyse“ (71). Deutlich positiver wertet *F. Tenbruck* den zeitdiagnostischen Ertrag des Neukantianismus. In seiner Würdigung der Bedeutung Rickerts auf dem Hintergrund der europäischen Diskussion über Wissenschaft und Weltanschauung kommt er zu dem Ergebnis: „Die spezifische und bleibende Leistung Rickerts ist ... sein unwiderlegter Nachweis, daß unsere Erkenntnis kein wie immer konzentriertes Abbild der Wirklichkeit selbst liefert, sondern an ihr nur jene Bestandteile erfaßt, die uns aufgrund unsrer Wertinteressen als ‚wichtig‘ im Sinne von ‚wissenswert‘ erscheinen (101). M.a. W. es führt kein Weg an der Rickertschen Einsicht vorbei, daß es die bestimmten Wertgesichtspunkte und Wertstandpunkte sind, die den Erkenntnissen der Kultur- und Sozialwissenschaften zugrunde liegen.“ *W. K. Schulz* behandelt das Verhältnis von soziologischer Kulturtheorie und Pädagogik im Neukantianismus. Im Hinblick darauf, daß „die Bestimmung dessen, was Erziehung und Bildung strukturell in ihrem Handlungscharakter und funktional in ihrem kategorialen Status innerhalb gesellschaftlicher Entwicklungen kennzeichnet, grundsätzlich von den Bemühungen zu unterscheiden“ ist, „die gesellschaftlich-kulturelle Realität der Gesellschaft theoretisch zu analysieren“, spricht er von einem „ungelöste(n) Problem der Kulturpädagogik“ (125) und vertritt die These: „Weder die im Neukantianismus noch die in der darauf folgenden geisteswissenschaftlich orientierten Theorietradition entwickelten Ansätze erscheinen als geeignet“, hier „adäquate Lösungen zu ermöglichen“, einzig „die Vermittlung beider Theorietraditionen unter bewußter Einbeziehung von kultursoziologischen und gesellschaftstheoretischen Erkenntnissen“ (ebd.) führt in diesem Fall weiter. *P. Vogel* schließlich untersucht das Verhältnis der neukantianischen Pädagogik zu den Erfahrungswissenschaften vom Menschen mit dem Ergebnis: „Entweder ist eine überzeugende Verbindung von prinzipienwissenschaftlicher Theorie und Empirie auf der Basis der kantischen Transzendentalphilosophie grundsätzlich nicht möglich – dann müßte schon bei Kant ein Systemfehler zu finden sein ... – oder die neukantianischen Pädagogen haben die kantische Lösung verfehlt“ (161 f). Eine zweite Gruppe von Aufsätzen befaßt sich mit Paul Natorp, dem „Protagonist(en) philosophisch-pädagogischer Reflexion“ (5). Dabei gibt *M. Furrer* einen Einblick in ein Stück Natorpsche Theoriegeschichte, indem er deutlich zu machen sucht: „Die Entstehung der Schrift ‚Religion innerhalb der Grenzen der Humanität‘ liegt im Übergang vom ‚klassisch-philosophischen‘ zum ‚sozialphilosophisch/sozialpädagogischen Denken Natorps“ (194). Sozialpädagogik versteht sich also als eine Transformation der Sozialphilosophie, die Natorp deshalb für erforderlich erachtet, weil die herkömmliche Sozialphilosophie „den sozialen, verstanden als methodischen Gesichtspunkt zu wenig berücksichtige“ (ebd.). *G. Mückenhausen* kommt in