

ner vorgesehenen Publikation zu repräsentieren scheint“ (XXVI). Als ihren „Sitz im Leben“ sieht M. eine von Hegel für das Wintersemester 1802/03 geplante Vorlesung zur „Critik des Fichteschen Naturrechts“. Die Vorlesung kam nicht zustande, weil Hegel sie „gratis“ ankündigte, das Recht, kostenlos zu lesen, aber nur den ordentlichen Professoren zukam, und Hegel als Privatdozent die erforderliche Genehmigung verweigert wurde. Das Material, das Hegel in Vorbereitung auf die Vorlesung gesammelt hatte, half ihm nicht nur bei der Abfassung des Naturrechtsaufsatzes, sondern weckte in ihm auch den Gedanken einer weiteren, mehr systematisch verfahrenen Publikation (XXXII–XXXVIII). Folgt man M. bis zu diesem Punkt, trifft seine Hypothese zu und fußt das Manuskript aus dem Herbst 1802 auf Vorarbeiten, die im Zusammenhang mit der angekündigten Vorlesung über die „Critik des Fichteschen Naturrechts“ entstanden sind, bleibt die Frage nach Hegels Beweisziel dennoch offen. Im Blick zumal auf den mit dem Jenaer Hegel weniger vertrauten Leser hätte sich der Rez. deutlichere Hinweise zum Gedankengang des vorliegenden Textes gewünscht. Gemäß den einleitenden Bemerkungen Hegels geht es um die systematische Entfaltung des Verhältnisses zwischen Individuum und Volk. Das methodische Prinzip der Gliederung ist die wechselseitige Subsumtion von Begriff und Anschauung oder Besonderem und Allgemeinem. Dabei übernimmt Hegel die Potenzlehre der Identitätsphilosophie Schellings, auch wenn das für seine Konstruktion wesentliche Moment des Negativen bei Schelling fehlt. Daß Hegel das „System der Sittlichkeit“ nicht fertigstellte, wird im allgemeinen mit den Mängeln erklärt, die sich bei dem Versuch ergaben, den einzelnen Potenzen bestimmte soziale Phänomene zuzuordnen. Demnach steht der Text im Zeichen von Hegels Ringen um die richtige Methode systematischen Philosophierens. Schon wenig später, in den sogenannten Jenaer Systementwürfen, ersetzt Hegel die Kategorie der Sittlichkeit durch die Begriffe des Bewußtseins und des Geistes. Zu einer endgültigen Neubewertung des „Systems der Sittlichkeit“ ist also nur zu gelangen, wenn die kritische Auseinandersetzung mit der praktischen Philosophie Fichtes und Hegels Suche nach einer angemessenen Methode ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die dafür erforderlichen Primärtexte stehen jedenfalls in ausgezeichnete Qualität zur Verfügung.

G. SANS S. J.

KOSLOWSKI, PETER, *Philosophien der Offenbarung*. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn: Schöningh 2001. XXXIII/918 S., ISBN 3-506-74795-9.

„Daß zwei Denker vom Range Baaders und Schellings zur selben Zeit und am selben Ort einer neugegründeten Universität [München:1826–1841] als Gründungsprofessoren und in Konkurrenz zu einander dasselbe philosophische Programm einer Philosophie der Offenbarung einzulösen versuchten, ist eine erstaunliche philosophiegeschichtliche Koinzidenz. Daß diese Koinzidenz dem berühmteren Schelling wenig schaden konnte, aber den akademischen Außenseiter Baader in eine prekäre Lage bringen mußte, ist offensichtlich“ (769). Ein Plädoyer für ihn – in Gegenüberstellung von Baaders theosophischer Gnosis und Schellings Gnostizismus – bildet das Kernziel des umfangreichen (und mitunter etwas redundanten) Werks. Es gliedert sich nach der Einleitung, bei durchgezählten 44 Kap., in vier Bücher, die ihrerseits aus mehreren Teilen bestehen.

Erstens: Gnostizismus und theosophische Gnosis als Theorien der Gesamtwirklichkeit. Ihren Anstoß bildet die Frage nach dem Woher des Bösen. Und in der Deutung des Sündenfalls liegt auch der „entscheidende Differenzpunkt zwischen Gnostizismus und Theosophie“ (29): Fall in Gott oder geschöpfliche Sünde. Der Verf. unterrichtet den Leser über Zervanismus, Valentinianismus und Barbelognosis, über die These vom leidenden Gott und die Anthropotrie im Gnostizismus. Über den Hermetismus, der eine Zwischenstellung einnimmt, führt die Darlegung zur theosophischen Gnosis (10. Kap.: Theosophie und Kabbala, 11.: Der Raum als Gottesattribut), näherhin zu J. Böhme. Teil VII bilden drei Kap. zu Einheit und Differenz der Gnosis in ihren gegensätzlichen Gestalten. (Wenn freilich der Irenäus-Titel „Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ belegen soll, daß Gnosis nicht mit Häresie gleichgesetzt werden dürfe [273], wäre doch wohl an den Unterschied zwischen allgemein-wörtlicher und spezifischer Namens-Bedeutung des Begriffs zu erinnern.)

Zweitens: Die Philosophie Baaders als offenbarende Philosophie und Philosophie der Offenbarung. In letzterer ist „die vorausgesetzte Offenbarung Objekt des Denkens“ (292); in ersterer sucht die Philosophie „als Subjekt eines Offenbarungsprozesses diesen spekulativ einzuholen ...“, obgleich sie nicht wie bei Hegel das offenbare Wissen des Sichererkennens des Absoluten, sondern nur Teilhabe an ihm ist“ (291). Dabei geht es Baader, im Gegensatz zum idealistischen Systembau, um eine Konkordanz in vier Feldern philosophischer Arbeit: Selbstbewußtsein, Gesellschaft, Natur und Religion (mehr Klarheit wünsche ich mir hier zum Verhältnis von Religion, Theologie und Offenbarung bezüglich [etwa 288] der Aufhebung der „traditionelle[n] Grenze“ zwischen ihnen und der Philosophie; ähnlich steht es mit dem Verhältnis von „nichtnatürlich“ und „supranatural“ [z. B. 373] sowie bei der durchgängigen Unterscheidung von Glauben und Wissen: wieso heißt ein Meinen, Denken, Forschen – oder meinethalben [scientia] Wissenschaft – [301] „Wissen [= Wahrheitsbezug], das die Tatsächlichkeit von Schöpfung ... verneint“?). – Die Felder werden nun begangen: Teil I: Spekulativer Erweis der Theorie des Absoluten und der Offenbarungsgeschichte aus der Philosophie des Bewußtseins und des Erkennens (mit geläufiger Kritik an Descartes' *Cogito*, ohne Blick für die aristotelische Gegenläufigkeit von *ordo entis* und *cognitionis*). Wichtig die Unterscheidung von absoluter Selbsthervorbringung Gottes (dazu noch später) und freier Schöpfung, mit Konsequenzen für das Verhältnis von endlichem und unendlichem Bewußtsein und deren „Dialektik“. – Teil II: Erweis ... aus der Philosophie der Zeit, der Geschichte und der Gesellschaft. Da das Ewige nur Ewiges hervorbringen kann, kommt es zum Zeitlichen „aufgrund des Falles“ (412; was durch Berufung auf Meister Eckhart [446] nicht richtiger wird). Bedenkenswert die Theorie der Persönlichkeit zwischen Expansion und Kontraktion, in Versuchung durch Hoffart und Niedertracht (wobei die Möglichkeit, der Versuchung zu widerstehen, m. E. schlicht zu ihrem Begriff gehört, es also weder geglaubter Fakten noch spekulativer Erweise bedarf [475]). – III. Der naturphilosophische Ansatz. Mit zwei Paradoxen. 1. soll an der Natur die Unnatürlichkeit ihres jetzigen Zustands erschlossen werden; 2. soll sie als Gottesoffenbarung kund werden, während sie doch für den Menschen aufgehört hat, „Offenbarung Gottes zu sein, als er aufhörte, Gottes Bild zu sein“ (480). Es gibt indes „eine Sucht der Natur nach Gott, die als ihre *felix culpa* bezeichnet werden kann, weil sie nur ein Ausdruck der Notwendigkeit ist, daß der Geist sich offenbaren muß“ (465). „Muß“ meint freilich keine Nötigung Gottes; dessen Weltbezug denkt Baader als freies Opfer. – IV. Spekulative Dogmatik: der anthropologische Standpunkt: „ein weiterer philosophischer [!] Zugang zur Offenbarung ...“, der auf die geschichtliche Faktizität vergangenen freien Handelns zielt“ (495). Ihre Grundprinzipien: 1. Der Mensch zum Bild Gottes geschaffen, 2. Konkordanz von Geschehenem und noch Geschehendem, 3. Theorie der Wandlungen im Mensch-Gott-Bezug. Die mosaische Schöpfung ist die zweite; nach dem Engelfall ist der Mensch Thronfürst der Welt und Analogiequelle für die Erkenntnis Gottes (so sei [505] Baader der Vorläufer der neuscholastischen *analogia-entis*-Lehre). Das gilt für die immanente Selbstgestaltung wie für die Schöpfung; schließlich für die Freiheitgeschichte und die Theorie des Bösen (wobei dessen „Radikalität“ bei Kant [536] wohl wieder mißverstanden wird; er unterscheidet sie vom teuflischen Nein) bis zur Lehre vom Kreuz als freiwilligem Leiden aus Mitleid. – V. Auseinandersetzung mit Hegel (aus anfänglicher Übereinstimmung heraus). Sie wäre noch überzeugender, wenn sie differenzierter wäre (natürlich kann man [545] keiner Sache, nur einer Person glauben; doch kein Wort zu Hegels Berufung auf den Gottes-Geist in uns? Oder zu seinem „Arianismus“ [558]: die Welt ist ihm statt einfach der Sohn, die Realisation von dessen Gegen-Moment).

Drittens: Schellings Philosophie der Offenbarung als vollendeter Gnostizismus. I. Von der Philosophie der Weltalter zur positiven Philosophie. Philosophie als erzählende Wissenschaft (wie das?), für die aller Sinn auf Wahnsinn aufrucht, in Fortgang von einer christlichen Philosophie zum Einbau des Christentums in sein System. Negative Philosophie, im Ausgang von den Potenzen (ob die konzentrierte Darstellung [etwa 598, 1. Abs.] einem Nicht-Schelling-Kenner zugänglich ist?). Positive, von Gott ausgehend. – II. Allgemeine Philosophie der Offenbarung: Potenzenlehre, All-Einheit Gottes, Dreieinigkeit als Prozeß. Im Sündenfall trennt der Mensch den Sohn vom Vater. Damit kommt es zu einem mythologischen Prozeß ohne Gott, dem die Philosophie der

Mythologie gilt. – III. Philosophie der Offenbarung im engeren Sinn (statt bloßen Prozesses der Geschichte): Begreiflichmachen – da durch Offenbarung das Geheimnis aufhöre (651, 654f) – von Willen und Tat der Gottheit: Wiederbringung der ursprünglichen Einheit Gottes auf einer höheren Stufe“ (666). Dem Zorn-Gott des AT (Isaak-Opfer) steht dann (schon durch den Rettungengel präfiguriert) die freiwillige Submission des Menschgewordenen gegenüber. – IV. Die Einheit von positiver und negativer Philosophie (in Überwindung reinrationaler Philosophie) als philosophische Religion. Wieder geht es um die Aufhebung der Trennung von Philosophie und Religion = [?] natürlicher und übernatürlicher Theologie (713). So sei Schelling weder Selbstbescheidung noch Vollendung des Deutschen Idealismus, sondern dessen Überbietung, in Kritik an Hegels (Selbst-)Mißverständnis seiner negativen als positiver Philosophie und in Entdeckung der Geschichte.

Viertens Baaders Philosophie, der Deutsche Idealismus und die Moderne. I. Idealismus. Nach Kants Kritik könne das Verhältnis von Philosophie und Theologie nicht mehr als das von natürlicher und dogmatischer Theologie bestimmt werden. So „mußte“ (742) die Philosophie zur Philosophie der Offenbarung werden. Auf den schon behandelten Feldern zeigt sich gegenüber idealistischem Gnostizismus die Theosophie Baaders (den Kierkegaard [755] in München gehört hat?) als ein Denken von Gottes Freiheit, mit Konsequenzen für eine aktive Sozialpolitik. – Ähnlich im Blick auf – II. – Weichenstellungen der Moderne, gegenüber Hegels philosophischer Epik, postmoderner Polymythie, einem Denken der Arbeit (statt Schöpfung und Geburt) und des leidend werdenden Gottes. – Ein untergegliedertes Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen den Bd.

Es versteht sich, daß dieser knappe Bericht der gebotenen Material-Fülle nicht gerecht wird. Andererseits ist eine Rezension nicht der Ort für Grundsatz-Dispute, etwa darüber, ob J. Boehme ein Glück oder nicht eher ein Unglück für das deutsche Denken bedeute (ist er mit seinem Primat des Bösen bloß aus platonischer und pythagoreischer Sicht [226] „befremdlich“?). Koslowski gibt sich viel Mühe, dem Leser den Unterschied von abzulehnendem Gnostizismus und wünschenswerter Gnosis einzuprägen. Der besteht unbestritten; doch legitimiert er als solcher schon die Theosophie (Gnosis als einzige Weise, sich aufgeklärt „affirmativ zur Beziehung des menschlichen zum göttlichen Selbst“ [270] zu verhalten)? Die Methode der Wahl bildet die Besetzung der Mitte, etwa 758: Die mystische Philosophie stehe „zwischen dem Fideismus als bloßem Glaubens- und Offenbarungsgehorsam und dem Gnostizismus als dogmatischer Spekulation und denkerischem ‚Gotteszwang‘“ (ähnlich 748). Immerhin liest man einmal (856), Baader sei „in Gefahr, in die Nähe des Gnostizismus und seiner Abwertung der Schöpfung zu geraten“. Wirklich nur dies? Außer dem, was schon oben im Vorbeigehen angemerkt wurde, sei jetzt noch die offenbar nicht als problematisch gesehene Rede von *causa sui* genannt, die schon in Descartes' *Meditationes* auf Kritik stieß und leider durch Spinoza üblich geworden ist, deutsch schreibt Koslowski von der Selbsthervorbringung Gottes (etwa 33–37, 346–348) und meint damit die Zeugung des Sohnes, während m. E. mit diesem Wort korrekt die Selbstverursachung des Vaters ausgesagt wäre, womit der Widersinn offen zutage träte. Nicht erst bei der Schöpfung, auch und gerade in der immanenten Trinität geht es mitnichten um einen Prozeß von Selbstbewußtwerdung oder (in diesem Sinn) um „Selbstvermittlung“ (776). Das aber scheint mit seinem Lieblingsautor auch der Verfasser zu meinen. Oder wie sonst soll man die Behauptung verstehen, zum Satz „deum trinum esse non creditur, sed scitur“ [für den auch der Rez. eintritt] habe die Scholastik nicht gelangen können (509), weil sie, in „Verstandesabstraktion und daher im Dualismus befangen“, „keinen Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt“ habe? Siehe auch 335f. und ganz deutlich nochmals: 560, Anm. 2. (Ist zudem in Gott nicht [dies auch zu 109] alles eins außer der „personarum oppositio“?)

Einzelnes: Paulus (98f.) legt überhaupt keinen Induktionsbeweis, sondern einen *ex negativo* vor: Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ... Rezeptivität (508) ist nicht Passivität; 648, Anm. 1, müßte es doch wohl statt „Notwendigkeit“ „Gegebenheit“ heißen; notwendig ist die *consequentia*. Die Druckfehler sind nicht sinnstörend (195, Z. 4: exoterisch?; 420, Abs. 1, Z. 12: gewinnt?) Nicht unterdrückt sei der Hinweis auf den falschen Dativ in Appositionen: 64, 101, 182, 440, 459, 573, 689, 780.

Baaders Idealismus-Kritik läßt in der Tat die Schwächen einer sich selbst überhebenden Moderne erkennen. Gewiß auch haben wir „über die überkommenen Bestimmungen der Scholastik und des Deutschen Idealismus“ hinaus „zu einer Philosophie der Offenbarung als metaphysischem Empirismus“ fortzugehen (Vlf.), und Rez. stimmt dem Verf. dankbar zu, daß hierfür nicht zuletzt gerade Franz von Baader zu studieren sei. Hilfreich dazu seine Ausführungen zu einer entsprechenden Neugliederung der Sämtlichen Werke (778–780). Immer wieder stecken dem Leser dieses eigenwilligen Denkers prägnante Bemerkungen ein Licht auf, das nicht bloß einen umzirkelten Nahbereich aufhellt, sondern wie im Blitz ganze nächtliche Landschaften aufleuchten läßt. Gleichwohl müßte man bei/von ihm wohl doch bewußter gegen ihn lernen als hier geschehen.

J. SPLETT

EGER, MANFRED, *Nietzsches Bayreuther Passion* (Rombach Wissenschaften: Reihe Litterae; Band 90). Freiburg i. Br.: Rombach 2001. 598 S., ISBN 3-7930-9283-6.

Eger (= E.) nach eigener Auskunft als „ehemaliger Leiter des Richard-Wagner-Museums und des zugehörigen Nationalarchivs [...] mit dem Stigma eines ‚Berufswagnerianers‘ behaftet“ (12), bearbeitet das komplexe Rezeptionsverhältnis Wagner/Nietzsche nicht zum ersten Mal (vgl. ders., „Wenn ich Wagnern den Krieg mache ...“. Der Fall Nietzsche und das Menschliche, Allzumenschliche. Wien 1988). Zudem siedelt er seine Untersuchung ausdrücklich innerhalb des Forschungsprojektes an, das Mazzino Montinari initiiert und dann die Reihe der *Nietzsche-Studien* weitergeführt hat: die Rekonstruktion von Nietzsches Bibliothek und Lektüre, deren zentraler Bezugspunkt Wagner ist. Geschult an Nietzsches Metaphysik des Verdachts, wendet er den Verdacht gegen den hemmungslosen Adaptor und Erfinder seiner selbst auf Kosten und zu Lasten Wagners. Ihm liegt nicht an einer orthodoxen *hermeneutica sacra* der Texte Nietzsches und ihrer vornehmlichen philosophierenden Aneignung, sondern an einer Art Psychopathologie der „Rationalisierungen“, die diese Texte *auch* darstellen. Dieses primär diagnostische, erst sekundär philosophische Konzept der Rekonstruktion zieht der Nietzsche-Rezeption Grenzen und erneuert die Frage, wie das Verhältnis von Diagnose und Argument für den Fall Nietzsche philosophiehistorisch zu bestimmen ist.

E. situiert Nietzsche als dilettierenden „Musikanten“ und Musikästheten, der sich dem Schicksal seiner philologischen Professur entziehen will und sich Wagner, dem Berufsmusiker und ästhetischen Theoretiker seines eigenen Werkes, als Agitator für dessen geplantes Periodikum (die späteren *Bayreuther Blätter*) anbietet – nicht ohne als Komponist mit ihm vor dessen Frau Cosima vergeblich zu konkurrieren (17–32). Nietzsches „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1872, also im Jahr der Grundsteinlegung des Bayreuther Festspielhauses) adaptiere nicht allein zentrale Thesen aus Wagners ästhetischem Hauptwerk „Oper und Drama“ (1852) sowie den Zürcher Kunstschriften, sondern u. a. auch dessen philologische Anregungen zum Begriffspaar „apollinisch-dionysisch“. Wagner habe diesen freizügigen Umgang mit geistiger Urheberchaft in der Sache ausdrücklich begrüßt, während Nietzsche seine Quellen weder diskutiere noch preisgebe und für die Fachkritik durch Wilamowitz-Moellendorf nur interne Invektiven übrig habe (man müsse „ihn schlachten“; er sei „ein übermüthig-jüdisch angekränkeltes Bürschchen“: 33–46, hier 45). Wagners öffentliche Verteidigung des selbsternannten Agitators deute Nietzsche posthum als „Berufungsurkunde“, die ihm seine Lebensaufgabe gestellt habe (in den Notizen zu „Ecce homo“: 47), und beziehe seine Freunde in die eigenen Bayreuther Pläne ein (56/57). Der Aufsatz *Homer's Wettkampf* als Schlußstück der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* (1873) bestimme allerdings den musischen „Agon“ der Griechen als „Stimulanzmittel“ und fixiere die Konkurrenz zu Wagner im philosophischen Argument (59/60). David Friedrich Strauss sei Nietzsche erstes prominentes Opfer in dessen Wettkampf mit Wagner um den Bayreuther Primat, bevor Wagner und die Wagnerianer in die Ziellinie geraten (47–67, hier 65). Schon 1874 entsteht ein Konvolut „häretischer“ Notizen, die, erst von Montinari aus dem Nachlaß publiziert, Nietzsches Scheitern vor den Mitgliedern des Bayreuther Patronats bzw. den Delegierten der Wagnervereine nachträglich rationalisieren: Sein „Mahnruf an die Deutschen“, mit dem er sich namentlich-öffentlich an die Spitze des