

ELLSIEPEN, CHRISTOF, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva*. Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin/New York: de Gruyter 2006. XII/461 S., ISBN 3-11-018836-8.

Die Bedeutung Spinozas für die Entstehung der klassischen deutschen Philosophie gehört zu den mittlerweile gut erforschten Gebieten der Philosophiegeschichtsschreibung. Dieses Bild vervollständigt die von C. Ellsiepen (= E.) an der Universität Halle vorgelegte theologische Dissertation. Die Arbeit beschränkt sich freilich nicht auf die sorgfältige Untersuchung des ähnlich wie bei Schelling und Hegel zunächst durch Jacobi vermittelten Einflusses Spinozas auf Schleiermacher. Ein besonderes Verdienst des Autors besteht vielmehr in der Aufklärung des systematischen Zusammenhangs zwischen Spinozas Konzeption des intuitiven Wissens auf der einen und Schleiermachers Bestimmung der Religion als einer Anschauung des Universums auf der anderen Seite. – Was den historischen Befund betrifft, studierte Schleiermacher im Winter 1793/94 Jacobis Briefe an Mendelssohn „Über die Lehre des Spinoza“, fertigte einen Auszug an, kommentierte einzelne Stellen und schrieb endlich eine eigene „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems“. Schleiermachers Aneignung der Philosophie Spinozas erfolgte unter dem Eindruck von Jacobis Kritik, der eigentliche Schwachpunkt des Spinozismus sei das Fehlen eines Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das heißt eines Prinzips der Individuation. Schleiermacher bemängelt zunächst, Jacobi habe das rationalistische System Spinozas unvollständig beschrieben, indem er es allein aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ableite. In Wahrheit beruhe die Metaphysik Spinozas auf der zusätzlichen Annahme der Setzung der Unselbstständigkeit des Endlichen, denn nur dieses zweite Prinzip könne die These rechtfertigen, dass die endlichen Dinge innerhalb des Unendlichen existierten (166–171). Während nun die Individuation des Körperlichen durch Modifikationen von Ruhe und Bewegung ermöglicht werde, könne man die einzelnen Vorstellungen als Modifikationen des Verstandes und Willens auffassen. So spricht Schleiermacher vom endlichen Individuum als „Ausdruck“ oder „Darstellung“ der Substanz (192–196). Die Pointe der Lösung besteht darin, dass jedes endliche Ding Körperliches und Geistiges in sich vereint und deshalb, wie Schleiermacher notiert, „alle Eigenschaften der Gottheit [d. i. die Attribute der Substanz Spinozas; G. S.] offenbaren müsse“ (zit. 198). An dem Punkt stellt Schleiermacher eine regelrechte Analogie zwischen den Attributen von Ausdehnung und Denken bei Spinoza und den Formen von Raum und Zeit in der kantischen Transzendentalphilosophie her. Auch Raum und Zeit dienten der Individuation eines uns unbekanntes Noumenon in die Welt der Phänomene (211–221). In diesem zwischen Kant und Spinoza aufgespannten Rahmen erscheint in den Manuskripten von 1793/94 der Begriff der Anschauung. Er bezeichnet nicht nur die Art, wie uns die endlichen Gegenstände gegeben werden, sondern zugleich die Weise unseres mittelbaren Zugangs zu dem Unendlichen, nämlich den Umstand, „daß der [sic!] göttlichen Substanz, obgleich sie in der Abstraktion vom Zusammenhang mit den Einzeldingen als unvorstellbar anzusehen ist, in diesem Zusammenhang betrachtet [...] eine unendliche Vorstellbarkeit erlangt“ (253). Um die Substanz vorstellen zu können, müssen wir die einzelnen Dinge auf die Totalität des Endlichen beziehen oder, mit den Worten Schleiermachers, das Unendliche „in dem Inbegriff der endlichen Dinge anschauen“ (zit. 263). In dieser Formulierung sieht E. die spätere Rede von der Anschauung des Universums vorgebildet. Trotz des Abstandes von fünf Jahren und der in der Zwischenzeit erfolgten Beschäftigung mit Fichte sei Schleiermachers Religionstheorie werkgeschichtlich als die „Umsetzung“ der philosophisch-theologischen Position der Spinozamanuskripte anzusehen (272). Wenn Schleiermacher von „Anschauung“ spricht, steht ihm nicht nur der kantische Gebrauch des Begriffs vor Augen, sondern er weiß auch um die Bedeutung des Wortes in der Ästhetik, und er kennt die idealistische Lehre von der intellektuellen Anschauung des Absoluten. Doch erst durch die Verbindung mit dem Begriff des Universums erhält die religiöse Anschauung in Schleiermachers „Reden“ ihren eigentümlichen Sinn. Der unmittelbare Gegenstand der Betrachtung sind die konkreten Erscheinungen der Natur sowie die menschlichen Individuen und Gesellschaften. Die Religion deutet die einzelnen Teile als die Darstellungen eines einheitlichen Ganzen, sei es der Welt oder der Menschheit. „Anschauen will sie das Uni-

versum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen“ (zit. 350). Wie E. mit Blick auf die dritte, vierte und fünfte Rede darlegt, kann sich eine derartige religiöse Betrachtung auch auf die Religion selbst richten. Sie erlaubt es, die religiöse Bildung des einzelnen Menschen, die Entstehung religiöser Gemeinschaften und schließlich das geschichtliche Auftreten unterschiedlicher Religionen als einen Prozess der Darstellung des Universums zu deuten.

Der Einfluss der Rezeption Spinozas auf die Entstehung der „Reden“ wurde hier bewusst unter Absehung von dessen „Ethik“ dargestellt, um deutlich zu machen, dass beides nicht zwingend etwas miteinander zu tun haben muss. Gleichwohl legt E. bereits durch den Aufbau seiner Arbeit die Vermutung nahe, dass Schleiermachers „Aneignung“ der Philosophie Spinozas (Teil II) und deren „Umsetzung“ in seiner eigenen Religionstheorie (Teil III) erst vor dem „Hintergrund“ von Spinozas Konzeption der intuitiven Erkenntnis (Teil I) ganz verständlich wird. Der Zusammenhang zwischen Spinozas *scientia intuitiva* und Schleiermachers religiöser Anschauung des Universums ist freilich weniger ein genetischer als ein systematischer. Die Spinoza selbst gewidmeten ersten Kap. der Studie leisten daher nützliche Dienste für eine sachgerechte Interpretation von Schleiermachers Religionsbegriff. E. folgt der These W. Bartuschats, wonach Spinozas „Ethik“ nicht bloß eine deduktive Metaphysik des Absoluten (Buch I), sondern auch eine dieser entsprechende Theorie menschlicher Subjektivität enthält (Buch II-V; vgl. 134f.). Was die Metaphysik betrifft, erörtert E. zunächst Spinozas Lehre von der immanenten Kausalität Gottes. Dabei stellt er besonders die Struktur-Isomorphie zwischen Körper und Geist heraus. Im Anschluss wendet er sich den drei Erkenntnisarten der *imaginatio*, der *ratio* und der *scientia intuitiva* zu. Die letztere schreitet von der adäquaten Erkenntnis göttlicher Attribute fort zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens einzelner Dinge. Doch genau wie sich die endlichen Dinge nicht außerhalb der unendlichen Substanz befinden, so ist die Erkenntnis ihres Wesens nicht etwas aus der Erkenntnis der göttlichen Attribute im eigentlichen Sinn Abgeleitetes. In der dritten Erkenntnisart verbindet sich vielmehr ein diskursives mit einem intuitiven Moment. „In der *scientia intuitiva* wird ‚etwas als etwas gesehen‘“ (106). Gegenstand des intuitiven Wissens sind gleichermaßen Gott wie das endliche Bewußtsein und die körperlichen Dinge. Dabei macht Spinoza die Erkenntnis äußerer Dinge von der Erkenntnis des eigenen Körpers und der Selbsterkenntnis des endlichen Geistes abhängig (112–118). Kennzeichnend für Spinozas „Ethik“ insgesamt ist die Durchdringung von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen. Obwohl die Metaphysik die Möglichkeit von Subjektivität erklären kann, lässt diese sich konkret nur aus der Perspektive des endlichen Bewusstseins einsehen, insofern nämlich „das Endlich-Einzelne seinem inneren Wesen nach als ein mit der göttlichen Wirksamkeit Identisches erkannt wird“ (138). E. zieht diese Linie weiter zu Schleiermacher, der die Metaphysik Spinozas mit der kantischen Transzendentalphilosophie verbinde.

Wer E.s Studie ganz gelesen hat, ist beeindruckt von der Souveränität, mit der sich der Autor in so unterschiedlichen Gebieten wie der spinozistischen Metaphysik, der idealistischen Bewusstseinstheorie und der theologischen Schleiermacherforschung bewegt. Die umfassende Belesenheit und die Klarheit der Darstellung tragen das ihre dazu bei, dass man dem Gedankengang der Studie gerne folgt. Es soll freilich auch nicht verschwiegen werden, dass sich der Rez. an einigen Stellen die Frage gestellt hat, ob es tatsächlich erforderlich und immer sachdienlich war, allen Verästelungen der Begriffsgeschichte mit der gleichen Ausführlichkeit nachzugehen (vgl. bes. 276–311). Mit Blick auf das Ziel wäre weniger manchmal vielleicht mehr gewesen. Das gilt zumal insofern, als zwei wichtige Aspekte merkwürdig unterbelichtet erscheinen. Sie seien abschließend genannt. Schleiermachers Auffassung von Religion hat bekanntlich ein geteiltes Echo hervorgerufen. Dafür ist nicht zuletzt der Eindruck verantwortlich, der Redner lasse kaum einen Spielraum für die genauere begriffliche Bestimmung des Absoluten als Gott. In der Hinsicht mag man es aufschlussreich finden, dass das mit großer Sorgfalt erstellte Sachregister von E.s Untersuchung für den Ausdruck „Gott“ gerade einmal fünf Verweisstellen verzeichnet. Angesichts dessen kommen zwei Fragen auf: Warum bezieht der junge Theologe Schleiermacher in seinen Manuskripten keine Stellung zu der Kritik Jacobis an Spinozas Verabschiedung eines personalen Gottes? Und: Verhält sich Schleier-

ermachers Begriff der Religion gleichsam neutral zu der spezifischen Verfassung des im Universum erscheinenden Absoluten? Anders gefragt: Wie vertragen sich die „Reden“ mit dem religiösen Glauben von jemandem, der Gott nicht nach den Maßgaben der Metaphysik Spinozas zu denken bereit ist? Gerade wegen der offenkundigen Sympathien des Autors für Schleiermacher wäre es interessant gewesen, seine Meinung dazu zu erfahren. Noch in einer weiteren Hinsicht sind beim Rez. Fragen offen geblieben. Wie E. zu Recht hervorhebt, bezieht sich die religiöse im Unterschied zur sinnlichen Anschauung nicht einfach auf die einzelnen Dinge, sondern sieht sie als endliche Manifestationen des universalen Ganzen. Durch das Moment der Deutung verliert der Begriff der religiösen Anschauung den Charakter des bloß Rezeptiven. Zu der Anschauung der endlichen Dinge als Darstellungen des Universums tritt bei E. am Ende aber noch etwas anderes, nämlich die Einsicht in die Individualität der besagten Dinge selbst. „Den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung unter der Idee endlicher Individualität sehen, heißt ihn als Darstellung des Universums sehen“ (379f.). Das klingt so, als sei allein das religiöse Bewusstsein imstande, die endlichen Dinge als einzelne aufzufassen. Tatsächlich erklärt E. unumwunden: „Individualität ist nach Schleiermacher eine religiöse Idee“ (380). Schon der erste Satz des Vorworts lautet bezeichnenderweise: „Tiefes Verstehen von Individualität ist religiös“ (V). Nun mag beides durchaus zutreffen. Doch wie gelangt Schleiermacher zu seiner Überzeugung? Und bedeutet ‚Individualität‘ hier noch dasselbe wie ‚Individuation‘ im Rahmen der Spinozastudien? Rufen nicht die Rede des Autors von einer „religiösen Individualitätshermeneutik“ und sein Hinweis auf die „Sinndeutung von Erfahrung“ (381) beim heutigen Leser Assoziationen hervor, die mit dem „religiösen Schema“ einer „spinozistischen Universumsidee“ (ebd.) wenig zu tun haben? Ohne behaupten zu wollen, dass es ganz und gar unmöglich ist, solche Zusammenhänge herzustellen, muss der Rez. zugeben, dass ihm an dieser Stelle alles zu schnell geht. Dieses Bedenken soll aber nicht das Verdienst schmälern, das sich E. um die Erhellung von Schleiermachers Bestimmung der Religion als Anschauung des Universums erworben hat. Durch seine profunde Studie hat E. die Diskussion der Religionstheorie Schleiermachers auf eine neue Ebene gehoben.

G. SANS S. J.

GRAYLING, ANTHONY C., *Descartes: the life of René Descartes and its place in his times*. London [u. a.]: Free Press 2005. XVI/352 S., ISBN 0-7432-3147-3.

Diese Biographie ist von guter literarischer Qualität und erweist sich in dieser Hinsicht als sehr unterhaltsam. Leben, Philosophie und Umwelt des ersten bedeutenden Philosophen der Neuzeit werden in einer allgemeinverständlichen Sprache detailliert entfaltet. Keine Frage also –, die vorgelegte philosophiegeschichtliche Untersuchung eignet sich sehr gut, um Studierenden den Zugang zu Descartes zu erleichtern. Diese Biographie sollte auf keiner Literaturliste fehlen.

Der Unterhaltungswert verdankt sich aber auch der erkenntnisleitenden Hypothese. Die besagt, dass Descartes ein Spion war – und zwar bei den Protestanten im Auftrag der Jesuiten im Interesse der Habsburger und damit für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation (9–11). Grayling (= G.) geht sehr umsichtig mit dieser Mutmaßung um. So verkommt die Untersuchung nicht zu einem kläglichen Ringen um den Bestsellertatus oder um den Auftritt in Schlagzeilen. G. betont den Hypothesencharakter. Er hebt hervor, dass seine Mutmaßung alles andere als zwingend ist, führt aber auch vor, welche Erklärungskraft ihr innewohnt. Zunächst plausibilisiert er die Hypothese mit zwei Argumenten: (a) Viele Intellektuelle und Kleriker haben zur Zeit Descartes' für den Geheimdienst gearbeitet (10). (b) Das wiederum belegen Fälle wie der von Christopher Marlow oder auch der von Peter Paul Rubens, der Spion für die Habsburger in den spanischen Niederlanden war (10). Die Erklärungskraft der Hypothese wird an verschiedenen Stellen der Untersuchung vorgeführt: (i) Wir berühren da zunächst den Aufbruch, der sich um die Rosenkreuzer-Bewegung entzündet hatte. Die Rosenkreuzer in ihrer Opposition zu den etablierten Lehren der christlichen Theologie hatten schnell den Widerspruch der katholischen Kirche geweckt. Descartes erreicht Paris genau zu dem Zeitpunkt, als der Rosenkreuzer-Schrecken in Paris ausbricht, nachdem er einige Zeit durch Europa gereist sein soll, um mit dieser Bewegung in Kontakt zu gelangen. Dieses