

einer zum Handeln geführt oder vom Handeln abgehalten wird“ (S.th.1–2 q.90 a.1). Diese Definition ist nach Suárez zu weit. Das Gesetz im eigentlichen Sinn beziehe sich auf die Sitten; es ist „ein Maßstab der sittlichen Handlungen, so dass sie bei Übereinstimmung mit ihm moralisch richtig, und bei Abweichung von ihm moralisch falsch sind“, und es wird „ausschließlich einem Wesen auferlegt, das frei handeln kann“ (156). Suárez geht zunächst auf das positive menschliche Gesetz ein, um sich dann einer allgemeinen Bestimmung des Wesens des Gesetzes zuzuwenden. „Diese Definition folgt einerseits den Bestandteilen der von Thomas gelieferten Gesetzesdefinition, ist andererseits offenkundig an den für das menschliche Gesetz relevanten Fragen ausgerichtet, wengleich Suárez doch immer wieder beflissen ist, ihre generelle Geltung zu untermauern“ (160). Es gehört zum Wesen des Gesetzes, dass es für eine Gemeinschaft und um des Gemeinwohles willen erlassen wird. Ob ein Gesetz gerecht ist, hängt nicht nur von seinem Inhalt ab, sondern auch von der Art und Weise, wie es erlassen wurde. Das Gesetz ist eine die „Gemeinschaft betreffende Anordnung, die gerecht, verlässlich, beständig und auch in genügender Weise verkündet worden ist“ (161). Nach Thomas sind die natürlichen Neigungen und damit das natürliche Gesetz nicht eine positiv formulierte Norm, sondern ein Rahmen, innerhalb dessen die richtige Entscheidung gefunden werden muss. Bei Suárez tritt an die Stelle dieser vorgegebenen Ordnung „eine Sammlung von Geboten, und es wird klar, dass diese dem Menschen nur als Vernunftwesen zugänglich sind“; würde man die Neigungen bloß natürlich sehen, „dann müsste man sie eher auf dem Weg zur Verwirklichung der Tugend bremsen“ (164). Ein moralisches Wesen ist der Mensch nicht als Teil der Natur, „sondern *nur* insofern er als Vernunftwesen aus dieser austritt“. Aber das natürliche Gesetz ist auch nicht, wie Vasquez annimmt, mit der vernünftigen Natur des Menschen identisch, denn dann würde Gott nicht mehr als Gesetzgeber auftreten; es ist vielmehr eine „gewisse Teilhabe am ewigen Gesetz“ durch das Licht der natürlichen Vernunft. Suárez verwendet also dieselben Termini wie Thomas, „doch hat sich die Auffassung davon geändert, *was* ein Gesetz ist“ (165). Im Unterschied zu Thomas gehören zum natürlichen Gesetz nicht nur die allgemeinsten Prinzipien, sondern auch alle logisch notwendigen Folgerungen. Über das Gewissen wirkt das Naturgesetz auf den Menschen; in diesem Sinn ist der Mensch, der das Gesetz befolgt, sich selbst Gesetz. Das heißt jedoch nicht, dass sich bei Suárez bereits eine Frühform der kantischen Autonomie findet; zu „eindeutig geht dafür das natürliche Gesetz auf den Befehl Gottes zurück“ (166). Das natürliche Gesetz zeigt uns nicht nur, dass eine Handlung sittlich schlecht ist, „sondern es ist auch ein Zeichen des göttlichen Willens, der sie verbietet“ (DL II 6.13). Ein und derselbe Akt wird aus der Perspektive der Moralphilosophie und der Theologie gesehen; er ist sittlich schlecht und ein Akt des Ungehorsams gegenüber Gott. In der Diskussion über den Geltungsgrund des Naturrechts nimmt Suárez eine mittlere Position ein zwischen Voluntarismus, nach dem der Willensakt, und Intellektualismus, nach dem die rechte Vernunft der Geltungsgrund ist. Verpflichtet das Naturgesetz den Menschen nur zur richtigen Handlung oder auch dazu, dass sie aus dem richtigen Motiv durchgeführt wird? Entscheidendes Kriterium für die Moralität einer Handlung ist, dass der Wille Gottes befolgt wird. „Das Gebot muss [...] bei einer moralisch richtigen Handlung das Motiv des Handelnden sein“ (170). F. RICKEN SJ

MÜLLER-LÜNESCHLOSS, VICKI, *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen: Eine Studie zu F. W. J. Schellings ‚Stuttgarter Privatvorlesungen‘ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810 (Spekulation und Erfahrung, Abteilung II: Untersuchungen; Band 59). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2012. 316 S., ISBN 978-3-7728-2621-4.*

Einer breiten Öffentlichkeit ist der Name der Stadt Stuttgart spätestens im Lauf der letzten Jahre aus Anlass eines großen Bauprojekts bekannt geworden. Für den Schellingforscher verbindet er sich dagegen nicht nur mit dem Sitz eines bekannten Verlagshauses, sondern auch damit, dass Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hier während der Monate Februar und Juli 1810 im privaten Kreis Vorlesungen gehalten hat, um über den Stand seines philosophischen Systems zu unterrichten. Die Bedeutung dieser Vorle-

sungsreihe – und ihren „Geist“ (19) – herauszuarbeiten, ihre Stellung gegenüber der 1809 veröffentlichten Freiheitsschrift und anderen Werken Schellings zu bestimmen und die philosophischen Thesen zu erhellen – darin besteht die Absicht der hier zu besprechenden Monographie, die eine 2009 an der Münchner Ludwig-Maximilians-Universität angenommene Dissertation dem lesenden Publikum zugänglich macht.

Nach einem Vorwort (11 f.) benennt die Verf.in (= M.-L.) im Rahmen einer Einleitung (13–20) die Schritte ihrer Arbeit, und es gelingt ihr, nicht zuletzt aufgrund einer klaren, verständlichen Sprache, das Interesse der Leser für sich zu gewinnen. Die schon an dieser Stelle geweckten Erwartungen werden erfreulicherweise auch im weiteren Verlauf des Lesens nicht enttäuscht.

Ein erster Teil bringt solide Informationen „Zur Textphilologie der Stuttgarter Privatvorlesungen“ (21–33) und benennt, neben dem in den „Sämtlichen Werken“ von 1856–1861 erschienenen Text und der 1973 durch Miklós Vető edierten Georgii-Nachschrift, die weiteren für die Untersuchung interessanten Quellen. Im zweiten Teil beschreibt die Verf.in unter dem Binnentitel „Der historische Kontext von Schellings Privatvorlesungen“ (35–136) das biographische, personelle und gedankliche Umfeld, in dem der Autor seine Gedanken präsentiert hat. Als Anhang sind den Informationen Auszüge aus dem Briefwechsel zwischen Karl August von Wangenheim, Johannes Nierderer und Schelling der Jahre 1809/1810 beigefügt (73–119), erweitert durch texterklärende Anmerkungen und ein die Briefe betreffendes Literaturverzeichnis (120–136). Diesen gut angelegten und der Zwecksetzung nach vorbereitenden Teilen folgt die umfangreiche „Textinterpretation des Systementwurfs von 1810“ (137–294), die ihrerseits in drei Teile gegliedert ist, womit die Verf.in dem Aufbau der Vorlesung selbst folgt.

Zunächst wird, der Anlage Schellings entsprechend, „Der metaphysische Umsatz der schellingschen Philosophie“ (139–191) skizziert. Im Wesentlichen geht es darum, den Gottesbegriff zu entwickeln, denn diese Aufgabe „stellt das eigentliche Herz der ‚Stuttgarter Privatvorlesungen‘ dar“ (140). Um die hier angestellten Überlegungen recht einzuordnen, stellt die Verf.in erhellende Bezüge insbesondere zur Freiheitsschrift von 1809, außerdem zur 1801 veröffentlichten „Darstellung meines Systems“ und anderen Texten der Identitätsphilosophie her. Die von Schelling behauptete Kontinuität in der Entwicklung seiner Thesen zum Absoluten hält sie freilich „von philosophischer Seite“ für „fraglich“ (143): Die 1809 in den Gottesbegriff eingeführte „duale Struktur“ bringe „die bislang behauptete Identität ins Wanken“ (ebd.). Zwar knüpfe Schelling 1810 an den Begriff der absoluten Identität an, der früher im Zentrum seiner Ausführungen stand, nehme aber die Errungenschaften der Freiheitsschrift auf, in welcher das Göttlich-Absolute „erstmalig als ein lebendiges Wesen gedacht [wird], das sich schöpferisch-tätig offenbart“ (149). Unter der absoluten Identität werde nach Schellings eigener Auskunft bloß der Begriff des Urwesens angegeben, nicht sein aktuelles, wirkliches Wesen – worin M.-L. eine lautlose Hegel-Kritik erkennt (vgl. ebd.). Sie bemüht sich im Folgenden, die für die Privatvorlesungen charakteristische und für den Leser eher mühsame Formelsprache aufzuschlüsseln, und diesem Bemühen ist Erfolg beschieden. Der Sache nach geht es um den Übergang aus der Identität zur Differenz der beiden im Absoluten vorliegenden Prinzipien, wobei der Text von 1810 auch hier der Freiheitsschrift deutlich näher ist als der Darstellung von 1801 – kleineren Unterschieden in der Terminologie und der Darstellungsweise zum Trotz (vgl. 154–156). Neu ist, dass die Stuttgarter Vorlesungen erstmals die Lehre von den sogenannten Potenzen auf das Absolute anwenden, womit sich ein Spannungsbogen öffnet, der in Schellings Wirken über die Weltalter-Philosophie bis in die Phase der Philosophie der Offenbarung reicht. Damit entstehe „ein neuer Geschichts-Begriff, der allein an der Offenbarung bzw. dem Werden Gottes orientiert ist“ (159). Um eine Schöpfung nichtgöttlicher Wirklichkeit zu denken, ist der Begriff einer Selbsteinschränkung Gottes von Bedeutung; die Verf.in verweist auf den geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Schelling durch die Verwendung dieses Begriffs steht (vgl. 162). Seine Konzeption Gottes ist insbesondere dadurch charakterisiert, dass er Gott beständig werden sieht. Es trifft zu, dass sich Schelling damit von der traditionellen Überzeugung, Gott sei von Ewigkeit her die vollkommene Verwirklichung aller Sensemöglichkeiten, entfernt. Insofern kann M.-L. zu Recht den Unterschied der Gottesvorstellung Schellings zu jener der aristotelisch geprägten Scholastik herausarbeiten (167 f.).

Dass aber deren Gottesbegriff durch die Bezeichnungen „Substanz“ und „unbewegter Bewegter“ ausreichend umschrieben ist, wage ich zu bezweifeln. Umgekehrt scheinen mir Brückenschläge von klassischen Gotteskonzeptionen (*νόησις νοήσεως* oder *actus purus*) zu Schellings Anliegen, Gott als lebendiges Wesen zu fassen, nicht ausgeschlossen zu sein. Davon abgesehen, umreißt die Verf.in für den Leser sorgfältig die philosophische Theologie Schellings und zeichnet insbesondere seine Argumentation nach, die auf dem „Gedanken wirklicher Analogie zwischen menschlichem und göttlichem Sein beruht“ (169f.): Da der Mensch *imago Dei* ist, darf Gott in gewisser, sicher näher zu bestimmender Weise nach der Persönlichkeit(sstruktur) des Menschen gedacht werden.

In einem zweiten Teil der Textinterpretation widmet sich M.-L. kurz der in den Stuttgarter Vorlesungen thematisierten „Naturphilosophie“ (193–207) und vergleicht zunächst die Darstellung mit den Ausführungen in früheren Schriften Schellings, darunter im sogenannten Würzburger System von 1804. Insgesamt sei eine Distanzierung von den dort geäußerten Thesen zu erkennen, vor allem ein zunehmender Verzicht auf empirische Details (vgl. 196). Punktuell ist es möglich, Schellings naturphilosophische Aussagen in die heutige Zeit zu übersetzen, wie die Autorin am Beispiel des tierischen Instinkts darlegt (vgl. 205), aber insgesamt bleibt spürbar, dass seit 1810 mehr als zweihundert Jahre naturwissenschaftlicher Forschung ins Land gegangen sind. Gewinnbringender ist es daher, die Aufmerksamkeit auf Schellings „Philosophie der Welt des Geistes“ (209–294) zu richten. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass der innere Dualismus von Existenz und Grund der Existenz, welcher das Absolute bestimmt, auch auf den Menschen angewandt wird. Selbst- und Universalwille stehen in ihm einander gegenüber bzw. müssen in das rechte Verhältnis gebracht werden (vgl. 214). Schelling setzt in Stuttgart voraus, was er in der Schrift von 1809 über die Freiheit des Menschen erarbeitet hat: Frei ist, wer gemäß seinem inneren Wesen handelt, das jeweils individuell bestimmt ist. Sofern sich die Handlung am Wesen des Menschen ausrichtet, kommt ihr eine Notwendigkeit zu, die aber, wie sie von Schelling konzipiert wird, „nicht im Widerspruch mit der Freiheit [steht]. Sie ist im Gegenteil vielmehr der Garant ihrer Absolutheit“ (223). Ist dieser Überlegung zufolge die Freiheit an einer inneren Übereinstimmung des Handelnden mit sich selbst festzumachen – und daher denkbar, dass ein Mensch mit bösem Charakter aus freier Entscheidung das Böse tut –, so äußert Schelling auch die These, dass ein äußerer Maßstab angelegt werden muss, um über die Freiheit einer Tat zu urteilen. Freiheit sei demnach, wie M.-L. zusammenfasst, „dem Menschen nur so lange gegeben [...], wie er sich selber im Einklang mit der Schöpfungsordnung befindet, was auch als die Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen ausgedrückt werden kann oder aber als das In-Gott-Sein“ (228). Dass zwischen beiden Begriffen von Freiheit eine Spannung besteht, ist nicht zu leugnen und kann Anlass einer zukünftigen, vertieften Untersuchung sein.

Sorgfältig erarbeitet die Verf.in Schellings Thesen über das Böse und weist nicht selten auf die Vorarbeiten Immanuel Kants in dessen Religionsschrift hin. Diesen gegenüber behauptet Schelling freilich neben dem kollektiven auch einen individuellen Aspekt der intelligiblen Tat, d. h. der ursprünglichen Entscheidung zum Bösen (vgl. 237f.). Es scheint, wie M.-L. zu Recht konstatiert, dass Schelling eher an eine freie Wahl des eigenen Charakters denn an einen kollektiven Sündenfall des Menschengeschlechts gedacht hat. Wenn in der intelligiblen Tat dennoch beides zusammenfallen soll, so ist das tatsächlich „nicht unproblematisch“ (238), und wie genau sich die Überlegungen zur Lehre von der Erbsünde verhalten, bleibt daher unklar. Theologische Aussagen zur Christologie versucht Schelling weitgehend in sein philosophisches System zu integrieren, wobei die von Jesus Christus erwirkte Versöhnung schon mit dem Fall des Menschen zusammengedacht wird und daher, wie die intelligible Tat des Menschen, zum überzeitlichen Akt wird (vgl. 255). Erneut zeigt sich die Problematik, positives Geschehen innerhalb der Geschichte und ewige Ideen religiös-philosophischer Tragweite miteinander zu verbinden. Im weiteren Verlauf verbreitet sich Schelling über die Seelenkräfte des Menschen, die zwar beachtenswert geschildert sind, deren konkrete Zuordnungen aber, wie die Autorin notiert, zum Teil dunkel bleiben (vgl. 266). Die Darlegungen schließen mit einer Eschatologie, deren biographische und sonstige Hintergründe korrekt benannt werden. Insgesamt schreite Schelling von einer Unsterblichkeits- zu einer Auferstehungslehre fort, die als philosophische Konstruktion der Geis-

terwelt in sein System eingepasst werde; der diesem Begriff unweigerlich anlastende esoterische Charakter sei infolgedessen „deutlich gemindert“ (287). Zum gedachten Ende hin wird das Böse vollkommen unterworfen, und Gott herrscht in allem – von Schelling im Schlusssatz als Pantheismus im vollen Sinn gedeutet (vgl. 294), selbst wenn er sich zu Beginn seiner Freiheitsschrift berechtigt sieht, auch unter nicht-eschatologischen Bedingungen einen recht verstandenen Pantheismus zu behaupten.

Es ist erfreulich, dass mit dieser Arbeit eine profunde Interpretation der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings vorliegt. Die Analysen sind gelungen, ebenso die Bezüge zu den übrigen Schriften dieses Philosophen. Wünschenswert wäre nach dem Durchgang durch den Text ein zusammenfassender Blick auf das Ganze gewesen, verbunden mit einer abschließenden Stellungnahme über den philosophischen Wert der Ausführungen. Aber auch ohne eine solche Abrundung wird die Stellung der Vorlesungen, angesiedelt zwischen Identitätsphilosophie, Freiheitsschrift und Weltaltertexten, deutlich. Die von Vicki Müller-Lüneschloß vorgelegte Monographie darf als eine Bereicherung der Schellingforschung gelten.

J. STOFFERS J

KORITENSKY, ANDREAS, *John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis* (Münchener philosophische Studien; Band 31). Stuttgart: Kohlhammer 2011. 352 S., ISBN 978-3-17-021830-7.

Bei der zu besprechenden Publikation handelt es sich um die überarbeitete Fassung einer an der Hochschule für Philosophie in München eingereichten Habilitationsschrift. In ihr präsentiert Andreas Koritensky (= K.) eine umfassende Darstellung von John Henry Newmans Theorie religiöser Erkenntnis. Allerdings bleibt er dabei nicht stehen, sondern versucht, „die religiösen und erkenntnistheoretischen Untersuchungen John Henry Newmans für die heutige religionsphilosophische Debatte fruchtbar zu machen“ (11). K. plädiert in Bezug auf diese Debatte, wie sie v.a. in der analytischen Philosophie geführt wird, für eine mehr lebensweltliche Verankerung der Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens im Rahmen einer Erkenntnistheorie, die stärker den konkreten Menschen berücksichtigt. In den ersten beiden Kapiteln klärt K. in Auseinandersetzung mit dem Begriff der Religion und zwei aktuellen Formen der Religionsphilosophie die genaue Fragestellung der Arbeit. Religion in ihren geschichtlichen Formen ist mehr und mehr auf dem Rückzug; dieser ist durch ein zunehmendes Gefühl der „Unwirklichkeit und Entleerung“ (26) gekennzeichnet und macht einer stärker subjektiv orientierten Form der Religiosität Platz. Dieser Entwicklung entspricht eine Religionsphilosophie, die versuche, dem „heimatlos gewordenen metaphysischen Bedürfnis“ (22) vieler Zeitgenossen gerecht zu werden, dabei aber inhaltlich unbestimmt bleibe. Ihr stellt K. die jüngere Hinwendung der analytischen Religionsphilosophie zum philosophischen Theismus und – oft damit einhergehend – zur Tradition der natürlichen Theologie entgegen. Aber auch diese Form sei der Lösung des entscheidenden religionsphilosophischen Problems, der Selbstvergewisserung des christlichen Gläubigen, nicht wirklich dienlich. Jeder religionsphilosophischen Reflexion muss es nach K. darum gehen, sich am tatsächlichen Phänomen der Religion zu orientieren, nicht an einer philosophischen Konstruktion, und die konkreten Erwartungen an eine Religion zu berücksichtigen. Daher müsse sie sich auf konkrete Phänomene und nicht auf abstrakte philosophische Konstruktionen stützen, die Vielfalt der überzeugungsbildenden Faktoren berücksichtigen, und mit einem weiten (realistischen) Vernunftbegriff operieren, der auch die praktische, abwägende Vernunft beinhaltet (32f.).

Vor diesem Hintergrund wird die Relevanz Newmans für die zeitgenössische Religionsphilosophie deutlich: Er stand nicht nur Problemen gegenüber, die den gegenwärtigen sehr ähnlich sind, sondern das Problem der christlichen Selbstvergewisserung prägt sein ganzes Werk. Newman boten sich zwei Strategien zur Identifikation und Begründung des wahren christlichen Glaubens an: die auf Locke zurückgehende Tradition einer rationalen Apologetik oder die Betonung der individuellen religiösen Erfahrung in den Erweckungsbewegungen des 18. Jhdts., die bei Friedrich Schleiermacher und William James fortwirkten. Aufgrund der Mängel beider Alternativen bildete sich als dritte Option ein liberaler Skeptizismus heraus, wie er von David Hume vertreten wurde, und schließlich eine romantische Position, welche die diversen Lösungsversuche gerade als