

Freiheit die praktische Selbstbestimmung. Indem Fichte den transzendentalen Idealismus und die mit ihm einhergehende Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand zurückweist, vermag er die sittliche Bestimmung nicht nur als allgemeines Gesetz, sondern als den konkreten Menschen hier und jetzt betreffende Verpflichtung zu deuten. V. Waibel (241–253) fragt nach dem Ursprung der von Fichte unter der Überschrift „Zweifel“ vorgetragenen Weltsicht. Wie sie ausgehend vom Gebrauch des Ausdrucks „Bildungskraft“ (SW II, 180) darlegt, dürfte ihm Jacobis in der Vorrede zur zweiten Auflage der Spinoza-Briefe enthaltene Abhandlung „Über die Freiheit des Menschen“ vor Augen gestanden haben. M. Vater (255–272) vergleicht Fichtes „Bestimmung des Menschen“ mit Schellings im selben Jahr erschienenem „System des transzendentalen Idealismus“. Die Sympathien des Autors gehören Fichte, dessen Blick auf das menschliche Handeln mehr Interesse verdiene als Schellings Ausführungen über das Erkennen. M. Ivaldo (273–284) befasst sich mit Hegels Kritik an Fichte in dem Aufsatz „Glauben und Wissen“. Wenn jener den Standpunkt der „Bestimmung des Menschen“ als „formalen Idealismus“ bezeichne, übersehe er, dass der philosophische Glaube „der sich uns natürlich darbietenden Ansicht“ gelte (SW II, 253) und unserem Trieb nach sittlicher Selbstbestimmung entspringe. So betrachtet, enthalte das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen“ eine „transzendente Ontologie der menschlichen Existenz“ (282). Im letzten Beitrag des Buches liest A. Farr (285–299) „Die Bestimmung des Menschen“ als Destruktion des cartesischen Ichs. Anders als viele Theoretiker der Postmoderne gebe Fichte den Gedanken des Subjekts nicht einfach auf, sondern erkenne das Streben des Menschen nach Einheit als bleibende Herausforderung an.

Dieser Überblick sollte genügen, um einen Eindruck von der Vielfalt und dem Perspektivenreichtum der in dem Band versammelten Aufsätze zu gewinnen. Das Buch will weder eine allgemeine Einführung in Fichtes Denken bieten noch die Funktion eines fortlaufenden Kommentars erfüllen. Deshalb richtet es sich vornehmlich an Leser, die sowohl mit dem Text der „Bestimmung des Menschen“ als auch mit seinem philosophischen Umfeld schon vertraut sind. Angesichts dieser Zielgruppe hätte Rez. es begrüßt, wenn außer den einleitenden Bemerkungen D. Breazeales zur Rezeptionsgeschichte (1–17) auch in den einzelnen Beiträgen mehr Bezüge zu den Ergebnissen der Fichte-Forschung hergestellt worden wären. Ferner hat Rez. die biobibliographischen Angaben zu einer Reihe weniger bekannter Autorinnen und Autoren vermisst. G. SANS SJ

GUSCHWA, MICHAEL, *Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling* (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; Band 32). Würzburg: Ergon 2013. 202 S., ISBN 978-3-89913-953-2.

Im Jahr 2012 konnte die Bayerische Akademie der Wissenschaften stolz vermelden, die Gesamtausgabe der Texte Johann Gottlieb Fichtes erfolgreich beendet zu haben, exakt 50 Jahre, nachdem der erste Band erschienen war. Ein vergleichbares Projekt läuft für das Gesamtwerk Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, das seit 1976 in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht wird. Aus verschiedenen Gründen sind von den geplanten rund 40 Bänden erst 14 lieferbar, und so schlummern insbesondere die Texte der sogenannten Spätphilosophie Schellings – über deren genaue Abgrenzung die Gelehrten streiten – weiterhin im Halbdunkeln. Jeder Versuch, diese in hellerem Licht erscheinen zu lassen, ist verdienstvoll, bleibt aber zu guten Teilen auf die von 1856 bis 1861 durch Schellings Sohn besorgte Werkausgabe angewiesen.

Die von Michael Guschwa (= G.) vorgelegte Studie konzentriert sich auf Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, nimmt freilich auch andere Texte des Autors zur Kenntnis, vornehmlich aus der späteren Schaffensperiode. Anliegen der Arbeit ist es zu zeigen, dass Schelling, ähnlich wie Hegel, den Prozess geschichtlicher Entwicklung im Nachhinein philosophisch zu deuten versucht, dass es ihm allerdings, besser als jenem, gelingt, die Faktizität der wirklichen Ereignisse zu respektieren, ohne sie auf dem Altar der Notwendigkeit zu opfern. Während für Hegel die in sich selbst einsichtige Vernunft dem geschichtlichen Werden zugrunde liege und in ihm als einer Vermittlungsbewegung zu sich selbst gelange, enthülle sich nach Schellings Auffassung der Gesamtsinn

der geschichtlichen Wirklichkeit „in einem offenbar gewordenen Willen, der immer noch Geheimnisse birgt“ (13). Die späte Philosophie Schellings sei im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Hegel; dem Verf. gelingt es, dies immer wieder herauszustellen.

In den zur konkreten Auswertung der Mythologie hinführenden Kapiteln der Arbeit werden die Voraussetzungen und die Methode der Interpretation umrissen. Im Rahmen der „Einleitung“ (11–23) beschreibt G. die Eigenart des Geschichtlichen und prägt den Begriff einer eikonischen Rationalität (16). Zwar wird an späterer Stelle (21) auf eine entsprechende Verwendung des Begriffs in Platons „Timaios“ verwiesen, aber seine angemessene Erläuterung unterbleibt vorerst. Unter dem Binnentitel „In den Netzen der Vernunft“ (25–55) umreißt die Monographie das Schelling'sche Verständnis einer positiven Philosophie, indem sie philosophiehistorische Bezüge zu Platon und Kant herstellt, und erläutert insbesondere die Rede von den Potenzen, verstanden als Ursachen, die in der Verwirklichung – Schöpfung – des Seienden eine konstitutive Rolle spielen. Der letzte Abschnitt dieses Kap.s ist durchaus erhellend. Im Folgenden beschreibt der Verf. mit einem Kapitel über „Die indiskrete Ontologie der Geschichte“ (57–74) die „Folie“ (57), auf deren Hintergrund er die Philosophie der Mythologie untersuchen will. Konkret zählen dazu die von der Freiheitsschrift her bekannte Unterscheidung zwischen Grund und Existierendem sowie die schon früher erwähnte und jetzt nochmals ausdrücklich von Platon her entwickelte eikonische Redeweise in Bezug auf das Geschichtliche. Da sie in der bisherigen Forschung unbeachtet geblieben seien (74), benennt G. schließlich „Methodische Verschiebungen in den späten Vorträgen Schellings“ (75–89). Hier behandelt er, dem Buchtitel Genüge leistend, Fragen der dialektischen Methode (77 f.), nachdem im vorangegangenen Kap. eher die philosophische Geschichtserzählung thematisiert worden ist.

Kern der Untersuchung ist das Kap. „Der theogonische Prozess“ (91–177); es umfasst knapp die Hälfte der Monographie. Schellings Vorgehen zeichne sich, im Gegensatz zu demjenigen Hegels, dadurch aus, dass der Inhalt der Mythologie selbst zur Sprache komme (91). Deshalb sei eine bildhafte Sprache unumgänglich, welche „die mythologische Lebensform in gewisser Weise nachbildet“ (92). In ihrer Gesamtheit bestimmt der Verf. die Mythologie als „die Geschichte der Menschheit“ (99), erfasst freilich in einer gewissen Einseitigkeit, da auf die Gottesvorstellung zentriert. Dennoch bleibe anhand der Mythologie nachvollziehbar, wie sich das menschliche Bewusstsein zum Geist entwickelt (ebd.). Dieser Ansatz, die Mythologie als Genese menschlichen Seins- und Freiheitsbewusstseins zu lesen, scheint im Lauf der Arbeit wiederholt auf: Die Entwicklung des Seienden, ausgedrückt in der Sprache des Mythos, und der Seele können parallel gesetzt werden, da die Seele Ebenbild des Seienden sei (104). Schellings Ausführungen werden im genannten Kap. ausführlich nachgezeichnet, so dass der Leser einen Eindruck vom geschilderten theogonischen Prozess gewinnt. Der Autor zieht stellenweise Herodots Theogonie zum Vergleich heran und benennt Ähnlichkeiten mit der Darstellung Schellings sowie die Abweichungen dieser gegenüber. Auch andere Autoren der Antike kommen knapp zu Wort, so etwa Plutarch als Quelle für Informationen zur ägyptischen Mythologie. Punktuell erläutert G. sorgfältig einen für die philosophische Deutung wichtigen Begriff (beispielsweise 142 f.). Obwohl er die Thesen Schellings insgesamt engagiert präsentiert, deshalb wohl auch oft auf den zitierenden Konjunktiv zugunsten des Indikativs verzichtet, lässt er gelegentlich eine Distanznahme zum Primärautor erkennen (z. B. 152). Auch die grundlegende Schwierigkeit, die Mythologien Ägyptens, Indiens und Griechenlands sinnvoll zueinander in Beziehung zu setzen oder gar eine logisch zwingende Abfolge dieser Stufen zu behaupten, wird nicht verschwiegen.

Unter dem Titel „Das Gesetz des Werdens“ (179–188) greift die Untersuchung das vorher breit Ausgeführte wieder auf und erläutert Schellings These, „dass der dem Inhalt nach richtig verstandene Begriff des Monotheismus das Gesetz des mythologischen Prozesses abgibt“ (180). Richtig verstanden sei dieser Begriff, wie G. ausführt, wenn aus dem Göttlichen „eine Mehrheit (Potenzen) positiv ausgeschlossen, aber eben deshalb vorausgesetzt werden muss“ (ebd.). Sicher wäre es in diesem Zusammenhang – oder bereits an früherer Stelle (20, 26 f. oder 84 f.) – hilfreich gewesen, den Begriff des Monotheismus aus Schellings Vorlesungen heraus präziser zu umschreiben; beispielsweise in

der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ (Ausgabe Ehrhardt, 1992, 100–120) ließe sich dazu Erhellendes finden. Ein zusammenfassender Blick auf „Dialektik und eikonische Rationalität im geschichtlichen Denken Schellings“ (189–193) rundet die Monographie ab, indem zentrale Begriffe wieder aufgegriffen und zueinander in Beziehung gesetzt werden.

Der Leser der Monographie erfährt demnach, welches historisch-dichterische Material Schelling in seiner Philosophie der Mythologie verwendet und mit welcher Methode der Autor philosophierend vorangeht: Die Dialektik erweist sich als ungeeignet, womit die Opposition zu Hegels Darstellungsweise benannt ist; an deren Stelle tritt das Erzählen, eine Weise, der dem Mythos eigenen – G. nennt sie bekanntlich: eikonisch, bildhaft – Rationalität gerecht zu werden. Von da aus lassen sich weitergehende Aussagen über das Anliegen der sogenannten positiven Philosophie und über den Stellenwert des Geschichtlichen (192f.) formulieren. Ob die Aussage, die „Philosophie des Deutschen Idealismus“ sei „wesentlich geschichtlich“ (11), in dieser Allgemeinheit Bestand hat, darf bezweifelt werden.

Und leider sind weitere Zweifel anzumelden. Schelling zitiert wiederholt verschiedene Autoren der Geistesgeschichte wie auch Texte der Bibel. Diesbezüglich gibt der Verf. durchaus offen zu, nicht in der Lage zu sein, die jeweilige Übersetzung und die daraus abgeleiteten Argumente aus philologischer Perspektive zu prüfen (170, Anm. 485). Dies ist gewiss verzeihlich, aber die Mühe, mehrere Übersetzungen und Kommentare zu den jeweiligen Quellen Schellings zu konsultieren, hätte sich gelohnt. Manchmal werden Autoren- (Platon, Ovid, Eusebius, Malebranche, Descartes) und Bibelzitate allein anhand der Schellingtexte belegt, was nicht sehr befriedigend ist. Andere Passagen, so die bei Kant aufgefundenen drei Bedeutungen der Verneinung (34), eine Rede Zarathustras (173, Anm. 504) und Luhmanns Rede vom „reentry“ (180), bleiben ohne Beleg. Andererseits finden sich Werke, aus denen zitiert wird, nicht im allgemeinen Literaturverzeichnis, darunter die „*Analytica Posteriora*“ des Aristoteles (68) und die Akademieausgabe der Werke Kants (17; 100). Ohne nähere Angaben der Adresse und des Datums wird auf einen Eintrag bei Wikipedia verwiesen (157, Anm. 398). Befremdlich ist es, wenn der Verf. anderen Interpreten Schellings – genannt werden Gabriel und Hutter (21, Anm. 52) – ein Kantverständnis bescheinigt, „das mehr als fraglich ist“ (21), womit er deren ausführliche Darstellungen ohne eine nähere Erläuterung dessen, was daran fraglich ist, aburteilt. Verwunderung erwecken mancherlei Assoziationen, die G. etwa dazu gebracht haben, im jeweils gegebenen Zusammenhang einen Abschnitt aus einer vorkritischen Schrift Kants (17), später aus der „Kritik der reinen Vernunft“ (19) zu zitieren oder auf Fichtes Schema der Fünffachheit (148, Anm. 348), die bereits erwähnte Rede Zarathustras (173, Anm. 504) und die Heisenberg'sche Unschärferelation (182, Anm. 16) hinzuweisen. Den Beginn der Spätphilosophie an Schellings „Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin“ zu knüpfen (27, Anm. 15), ist eine zu diskutierende Position, aber die entsprechende Jahreszahl 1834 zu nennen, würde dem mit Schellings Biographie nicht ganz und gar vertrauten, gleichwohl aber interessierten Leser die Mühe des Nachschlagens ersparen. Eine Schlussfolgerung, die der Verf. aus der kritischen Erörterung des Prinzips, dem zufolge begrifflich nicht Unterscheidbares identisch ist, zieht, erweist sich in der vorliegenden Formulierung als unvollständig, daher falsch (15). Des Weiteren fällt auf, dass der Autor zwar einige von ihm verwendete Begriffe sorgfältig einführt, während andere überhaupt nicht erläutert werden (z. B. „Realrepugnant“, 48; „doxische Züge“, 69; „Tautegorie“, 91, Anm. 5; „Quantifizierung“, 170f., Anm. 487). Gewiss sind Schellings Vorlesungstexte nicht frei von Dunkelheiten, aber wenn eine Monographie, die zu deren Erläuterung dienen soll, aufgrund der Formulierung stellenweise mindestens ebenso unverständlich ausfällt (z. B. 22f.; 60, Anm. 23; 73; 109, Anm. 103; 175, Anm. 530), so ist das nicht sehr ermutigend. Zu vermerken sind noch mancher Fehlgriff in der Ausdrucksweise (z. B. 32, Anm. 50; 37, Anm. 89; 86, Anm. 79; 122; 136; 164), ungenaue Zitationen, Unachtsamkeiten insbesondere mit Blick auf das Literaturverzeichnis und zahlreiche – darin liegt leider keine Übertreibung – Fehler in Rechtschreibung, Grammatik und Satzbau. Eine aufmerksame Korrektur des Manuskripts hätte wenigstens die letztgenannten Mängel beheben können.

Bequem wäre das abschließende Fazit, die formalen Unzulänglichkeiten minderten nicht die inhaltliche Qualität der Arbeit. Da der gute Gedanke jedoch den angemessenen Ausdruck verlangt und die vorstehend aufgezählten Mängel zum Teil eindeutig die Ausführungen selbst betreffen, erscheint mir dieses Fazit leider als zu bequem. J. STOFFERS SJ

‚GOTT‘ IN DER DICHTUNG RAINER MARIA RILKES. Herausgegeben von *Norbert Fischer*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014. 531 S./Ill., ISBN 978-3-7873-2701-0.

Nach der Gottesfrage bei Philosophen: Kant, Heidegger (dazu ThPh 87 [2012] 104–106), Levinas, hat sich N. Fischer (= F.) nun dem Dichter Rilke (= R.) zugewandt, von seinen intensiven Studien zu Augustinus her. In einen Doppelband zu dessen Wirkungsgeschichte hat er einen Beitrag A. Stahls aufgenommen: „Salus tua ego sum“. R. liest die „Confessiones“ des heiligen Augustinus [und beginnt sie zu übersetzen]. (*Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart*, Hamburg 2009, 229–252.) R.s nietzscheanisch „rabiater“ Antichristlichkeit ist bekannt. Gleichwohl greift er immer wieder biblisch-christliche Themen auf, und wo in der neueren Literatur begegnet ‚Gott‘ auch nur annähernd so häufig, so „problemlos leicht“ wie bei ihm, von der Jugendlyrik an über das Stundenbuch und die Neuen Gedichte bis hinein in die späte „Diskretion“? – Die Beiträge des Sammelbandes (nach einem Vorwort F.s und dem Abdruck von Entwürfen R.s zu einer Rede Über [= gegen das Absehen auf] die Gegenliebe Gottes von 1913) sind in drei Gruppen gebündelt: I. Einführendes im Blick auf das Gesamtwerk, II. Auslegung einzelner Werke und Werkgruppen, III. Systematische und geschichtliche Reflexionen.

I. Der Herausgeber wendet sich gleich eingangs gegen „neuscholastisch“ orientierte, sich selbst der ‚Orthodoxie‘ rühmende Theologen (oder zeitgeistige Literaturwissenschaftler, denen ‚Orthodoxie‘ jedoch kaum etwas Gutes bedeutet)“ (22). Zu ersteren kann er, bei allem Dissens, nicht Guardini zählen; ich darf darüber hinaus auf die Missverständlichkeit der Rede von „...doxie“ hinweisen; philosophisch: Meinung, theologisch: eine Überzeugung von Lebensgewicht (*pistis* statt *doxa*), für die – schon deswegen, vor allem aber im Blick auf Gott selbst – die Wahrheitsfrage höchstrangig wird. „[D]er gewiß nicht ‚heterodoxe‘ Thomas von Aquin erklärt unverblümt, dass wir von Gott nicht wissen können, was er ist (S.th. I, 3)“ (22). Doch will er damit keineswegs sagen, er bete an und liebe ein pures X, so wenig wie Augustinus. Ausgeschlossen wird hier nicht Erkenntnis, sondern Begreifen (*episteme/scientia* bedeuten ununterschieden Wissen wie Wissenschaft). – Nach Ausführungen A. Stahls (37–67) zu R.s „ausdauernde[r] Arbeit am Mythos“ (57: Der Bauer Adam (SW 1, 585 f.) will arbeiten und zeugen und verlässt darum den „fertigen vollen Garten“) behandelt N. Fischer ausführlich (69–105) R.s Zugang zur Religion, „gegen die Hypothese seiner ‚Immanenz-Gläubigkeit““. Selbstredend „überschreitet“ R. nämlich einen platten Naturalismus (damals noch: Materialismus) bei Wissenschaftlern wie politischen Ideologen; aber wohin? Gerät F. mit seinem einfühlsamen Plädoyer für R. und seiner augustiniischen Lesart des Stundenbuchs (von G. Simmel als große pantheistische Dichtung begrüßt) nicht zu weit auf die Gegenseite? Kontroversen ist es ja eigen, zu polarisieren. „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie““, schreibt H. de Lubac (in der deutschen Neu-Ausgabe seiner *Wege Gottes* wird bezeichnenderweise immer wieder „comprendre“ mit „verstehen“ übersetzt statt mit „begreifen“, als könnte man nicht gut jemandes Unbegreiflichkeit verstehen – und ihn in dieser!). Und wann wäre es dafür nicht mehr zu früh? Erinnert sei an die Klarstellung H. U. v. Balthasars, „daß trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; brauche Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden“. Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. Bezüglich des Transzendierens beruft etwa Habermas, gegen die Gefährdungen säkularer Vernunft, eine „Transzendenz von innen“; darüber hinaus in mystische Erfahrung transzendiert als Atheist A. Comte-Sponville. Guardini aber wendet sich nicht gegen die Idee einer reinen, nicht egoistischen Liebe, sondern dagegen, dass Gott nur als Richtung erscheint (statt als Ziel). Dass nicht wir Gott bauen, sondern er uns frei-gebig ins Dasein gerufen und uns „zuerst ge-