

zu haben, dass Kants *Religionsschrift* das Interesse der Theologie nicht so sehr wegen des darin vertretenen Autonomiegedankens oder wegen seiner Weiterentwicklung der Lehre vom höchsten Gut verdient, sondern wegen der Auseinandersetzung mit dem Problem des göttlichen Beistands.

G. SANS SJ

STAHL, HENRIEKE: *Sophia im Denken Vladimir Solov'evs*. Eine ästhetische Rekonstruktion (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B; 18). Münster: Aschendorff 2019. X/567 S., ISBN 978-3-402-16009-1 (Hardback).

Diesem weit über eine Behandlung der Sophienlehre Vladimir Solov'ev hinausgehenden Werk dient der Begriff der Sophia als Drehpunkt einer umfassenden Gesamtwürdigung des Denkens des russischen Philosophen. Seine Philosophie bildet „das Bindeglied zwischen den Polen des Seins: zwischen Gott und Welt, zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Mystik und Naturwissenschaft“ (82). Sophiologie umfasst daher bei ihm Metaphysik, Theologie, Ekklesiologie und Anthropologie. Das Gesamtwerk einschließlich der Briefe und Gedichte im Einzelnen wird behandelt. Die Grundannahme der Studie ist, dass Sophia die Keimzelle und treibende Kraft des Denkens Solov'evs repräsentiert. Daher werden die Widersprüche in seinen Schriften nicht übergangen. Eventuell bestehen die Widersprüche, so die Autorin, eigentlich „nur so lange, als versucht wird, die Begriffe zu identifizieren und logisch zu systematisieren“ (177). Diese umfangreiche, tiefgehende, detailreiche Studie verspricht, ein Nachschlagewerk zu werden.

Der Autorin zufolge zeigt sich die poetische Form im Werk Solov'evs darin, dass der „Leib Gottes“ „im Aspekt der Schönheit“ betrachtet wird. Ihr geht es mit „einem wissenspoetischen Ansatz“ darum, „die sprachlich-strukturelle, ästhetische Sinngestalt der mystischen Erfahrung in den Texten Solov'evs zu rekonstruieren“ (23). Mit diesem Ansatz fördert sie den verborgenen Sinngehalt der Texte Schritt für Schritt ans Licht. Es handelt sich also nicht lediglich um eine ästhetische Verkörperung von Ideen. Es wird behauptet, dass der Philosoph seine Überzeugungen mithin „paradoxal zugleich mit missionarischem Eifer vertritt und doch grundsätzlich, ja existentiell in Frage stellt“ (25). Solov'ev versucht, „die Philosophie auf der Grundlage der Mystik neu zu begründen“ (33). Für ihn gleicht Philosophie „begrifflich gefasster Mystik“ (46); diese ist die „theoretische Verkörperung Sophias“ (59). Ihre eigene Vorgehensweise formuliert die Autorin wie folgt: „Die struktural-hermeneutische Lektüre erschließt die literarischen sowie philosophischen Texte Solov'evs in ihrer wechselseitigen komplexen und zueinander auch widersprüchlichen Bezüglichkeit und zeichnet die textsortenspezifische und -heterochrone Dynamik seines von zunehmenden existentiellen Spannungen geprägten Denken[s] nach“ (25).

Die „Sphäre der Mystik“, die sowohl die Schönheit in der Natur als auch in der Kunst umfasst, stellt für Solov'ev „die Krone menschlichen Strebens“ dar. Er bezeichnet sie „zugleich als tiefere Wurzel grundsätzlich allen schöpferischen Tuns“ (29), was zu seinem missionarischen Selbstverständnis führte. Die Autorin nennt Solov'evs Mystik eine christliche Intellektmystik. „Denken wird Schau Sophias“ (542), stellt sie fest.

Dennoch ist es nicht das Ziel dieses Buches, die gesamte Philosophie Solov'evs als Sophiologie zu rekonstruieren. Die leitende Frage besteht vielmehr darin, die Evolution der mystischen Erfahrung in der Evolution des Gesamtwerks „genetisch herauszukristallisieren“ (27). Dabei betont die Autorin die Originalität des Denkens Solov'evs. Die Besonderheit ihres Buchs liegt, wie sie schreibt, darin, „die literarisch-poetischen Texte in ihrer heteromorphen Wechselbeziehung mit den philosophischen Schriften als ein komplexes Ganzes in der Dynamik einer genetischen Entwicklung zu betrachten“ (27). Die äußerste Kompliziertheit dieses Unternehmens beschönigt sie dabei nicht.

Das Buch ist in fünf Kapitel aufgeteilt. Ein eigenes Kapitel ist der Genese Solov'evs sophianischer Mystik gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt die systematischen Umschwünge im Hinblick auf die Idee der göttlichen Sophia im Laufe der Entwicklung seines Gesamtwerks. Die sophianische Mystik im Spätwerk wird danach in einem eigenen Kapitel behandelt. Das fünfte Kapitel verfolgt die Frage nach Solov'evs Beziehung zur Tradition, einschließlich vieler einzelner Autoren, besonders Böhme und Schelling.

Er strebt die Integration in jeweils verwandelter Form von zentralen Aspekten aus der spätantiken neuplatonischen, gnostischen und christlichen sowie byzantinischen Mystik an.

Als Quelle der Philosophie nennt der Philosoph die „all-eine göttliche Weisheit“ (66). Zugleich ist sie an der Gottwerdung (*Theosis*) des Menschen beteiligt. Es heißt sogar: „Das Wesen des Menschen bzw. seine Substanz ist Gott“ (544). Umgekehrt sollte der Mensch die Freiheit Gottes sein. Die Komplexität des Unterfangens wird greifbar, wenn man fernerhin die Bezeichnungen der Sophia als „Substanz Gottes“ (239), den „himmlischen Leib“ (226), den „Leib Gottes“ (233) und zugleich als „der Himmlische Leib Christi“ (233), „geistiger Leib“ (201) oder „die Prima materia“ (230) zur Kenntnis nimmt. Dabei stellt die Sophia die Verkörperung der geeinten Einheit dar und – als substantielle Einheit – sogar der Vielheit. „Nach Jesus Christus findet Sophia ihre nächste Verkörperung in der Philosophie“ (225), wobei „alle drei, Logos, Sophia und Christus, also je für sich als ein konkretes geistiges Wesen gedacht werden“ (216) müssen. Es ist also kein Wunder, wenn seine eigene mystische Erfahrung „sich zum einen als verborgene Wurzel der philosophischen Werke darstellt und auch deren Form als begriffliche Sprache mit poetischer Prägung mitbestimmt“ (88).

Philosophische Erkenntnis bedeutet für Solov'ev einen Weg zur Selbsterkenntnis und hat somit lebenspraktische Bedeutung. Die sophianische Verwandlung des Menschen führt darüber hinaus zur Verwandlung des ganzen Kosmos. Die kosmologische Dimension ist für sich anspruchsvoll. Materie sollte durch die Aufnahme der Sophia transformiert werden; sie wird als *deus inversus* verstanden. Solov'evs Mystik ist „Voraussetzung und Mittel zur Mitarbeit des Menschen am Erlösungswerk des Kosmos“ (543). Sie ist „zugleich Mittel und Ziel der ‚Heilung‘ des physischen Leibes“. Sie gilt als ein „ideales Urbild der Schöpfung in Gott“, d. h. als „ihr reales Abbild“, zumal sie in Gott die Fülle der geistigen Welt ist. Die Weltseele, so beschreibt es die Autorin hingegen, zerfalle in das Chaos der Vielheit. Der göttliche Logos reintegriert die Vielheit, d. h. die Materie, „im Weltprozess zum Weltbau und immer höheren Organisationsformen“, die „gewissermaßen unvollkommene Inkarnationen Sophias sind“ (535). Dichtung und Kunst werden vereinigt, so dass „die Kunstschönheit Vorwegnahme des Weltzieles“ ist und sie „gleichzeitig an seiner Realisierung mit[wirkt]“ (541). Sie ist „gottmenschliche Kunst“, indem – wie die Autorin es ausdrückt – „der Mensch in synergetischem Zusammenwirken mit Sophia seine eigene Transsubstantiation in der Welt verwirklichen und auf diese Ausdehnen kann“ (543).

Solov'evs Philosophie ist „in einem eminenten Sinne ästhetisch oder poetisch durchformt“ (23). Diese Studien gehen auf die Tiefenstruktur seines Denkens ein und zeigen seine mystische Erfahrung und deren Interpretation als Schau der göttlichen Sophia. Auch die philosophischen Texte seien durch „poetische Strategien geprägt“ (545), was vielleicht die Bezeichnung „ästhetische Rekonstruktion“ rechtfertigt.

Man ist dann allerdings enttäuscht zu lesen, dass Solov'ev an der Sophiologie schließlich gezweifelt hat (vgl. 358). In Briefen zeigt er nämlich Gedanken, „die später seine Sophiologie in den Grundfesten erschüttern: Die Idee des Antichrist und des Bösen als realer Widersacher nehmen Gestalt an“ (358). Seine Situation lässt sich so schildern: „Solov'evs sophiologische Vision, aus der er seine gesamte Kraft für sein Leben wie sein Werk schöpfte, wird durch das traditionelle Bild vom Weltende ersetzt. Solov'ev ist beim biblischen Christentum angelangt“ (384). Am Ende des Lebens steht für Solov'ev nicht eigentlich mehr Sophia, sondern „der Christus und in Ihm der Logos als zweiter Hypostase im Vordergrund“ (386). Die Autorin ist in ihrer Kritik unnachgiebig: „Die Selbstwidersprüche im Verhältnis zu Solov'evs früheren Begründungen, die mit gleichem Wahrheitsanspruch des Denkens vorgetragen wurden, [...] beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit seiner philosophischen Deutungen von Gott und Sophia, die in die Nähe der Beliebigkeit relativistischer Gedankenspiele rücken“ (250).

Schließlich hat man zu realisieren, wie die Autorin gesteht, dass Solov'ev sich kaum begrifflich und explizit darüber geäußert hat, wie die mystische Wahrnehmung vorzustellen ist, so dass das Buch insgesamt als hypothetisches Modell betrachtet werden muss. Mithin bleibt das Ergebnis der „ästhetischen Rekonstruktion“ rätselhaft, die

aber dank der Gründlichkeit ihrer Stofffülle eine Herausforderung für den achtsamen Leser darstellt.

Noch zu erwähnen ist: Das Buch enthält außergewöhnlich aufwendige und informative Fußnoten. Erfreulicherweise werden die russischen Zitate immer übersetzt. Da das Buch den Anspruch erheben kann, ein Nachschlagewerk zu sein, wäre ein Personen- und Begriffsverzeichnis hilfreich gewesen.

W. J. HOYE

BATTHYÁNY, PHILIPP: *Existentielle Freiheit und politische Freiheit*. Die Freiheitsideen von Karl Jaspers und Friedrich August von Hayek im Vergleich (Philosophische Schriften; 98). Berlin: Duncker & Humblot 2019. 436 S./Ill., ISBN 978-3-428-15744-0 (Hardback).

Die im Herbst 2018 an der Internationalen Akademie für Philosophie des Fürstentums Liechtenstein eingereichte Habilitationsschrift stellt sich der bislang an anderer Stelle noch nicht gewagten vergleichenden Durchdringung der Freiheitsbegriffe zweier maßgeblicher Vordenker der Existenzphilosophie (K. Jaspers) und vor allem des evolutionären Liberalismus (F. A. von Hayek) in seiner kritisch rationalen Ausformung. In dieser Stoßrichtung lässt sich der Verf. davon leiten, dass sowohl Jaspers wie von Hayek den Schutz der Freiheit als dringend notwendige Antwort auf die sozialetisch relevante Schicksalsfrage einer legitimen Ordnung mit entsprechendem Regelsystem ausmachen, sei es um dem Totalitarismus im Allgemeinen oder dem Sozialismus im Speziellen zu wehren. Im gemeinsamen Plädoyer für die Freiheit als Grundvoraussetzung einer rechtsstaatlichen Ordnung, die diese nicht aus sich selbst hervorzubringen vermag, scheinen Jaspers und von Hayek aber schon Unterschiedliches zu meinen. Existenzphilosophisch geht es dabei vor allem um die Sorge, dass ein phänomenologisch gedachtes Sein des Menschen ansonsten nicht mehr im Dasein existieren würde, während die liberal-evolutionäre Sichtweise um den Erhalt der Spezies fürchtet. Existenzphilosophisch ist die Spezies weniger im Blick, da das real menschliche Leben als transzendente Bestimmung des Daseins und damit einer essentialistisch gedachten Transzendenz verstanden ist. Und im Hinblick auf eine solche Unterschiedlichkeit könnte man vorschnell denken, beide Protagonisten der Freiheit meinten etwas gänzlich voneinander Verschiedenes. Dann würde es wenig Sinn machen, selbst im Rahmen wissenschaftlich anspruchsvoller Reflexion, hier eine Koalition für die Freiheit schmieden zu wollen, wäre eine solche doch bloß ein Konstrukt, welches die gemeinten Intentionen der Denker quasi eisegetisch verböge.

Eine Brücke für die bislang nicht in Aussicht stehende Koalition der Freiheit von Existenzphilosophie und Liberalismus ist das wesentliche Anliegen des Bandes. Damit ist nicht nur als Denkmöglichkeit, sondern auch material eine semantisch gehaltvolle Schnittmenge dieses Wertverständnisses als Hypothese gesetzt. Ihre Überprüfung ist ein ebenso gewagtes wie komplexes Unterfangen, besteht doch darin die Gefahr ihrer Falsifizierung, welche das Anliegen, Freiheit als institutionenethischen Grundpfeiler zu stärken, geradezu konterkarieren würde. Auch setzt eine solche Diskussion ein ebenso breit wie tief angelegtes Fachwissen in existenz- wie sozialphilosophischem, erkenntnistheoretischem, sozialökonomischem und sozialetischem Denken voraus, weil nur mit diesem multiperspektivischen Verständnis die so unterschiedlich angelegten Freiheitsbegriffe durchdrungen und sinnvoll zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Der Verf. spezifiziert seine Hypothese hierzu dahingehend, dass er im Verständnis von politischer Freiheit die bislang noch nicht beschriftete, aber eben vorhandene Brücke der unterschiedlichen Freiheitsverständnisse ausmacht. Diese für die Gestaltung der Gesellschaft besonders relevante Seite von Freiheit findet sich gerade auch substantiell gehaltvoll bei Jaspers und von Hayek angelegt, auch wenn diese sich einer solchen Gemeinsamkeit nicht bewusst waren. Vielmehr überwuchern wesentliche perspektivische Unterschiede eine solche Brücke, was wohl ein wichtiger Grund dafür ist, dass bislang ein dieser vorliegenden Schrift vergleichbarer Versuch, eine solche Koalition der Freiheit gut begründet anzudenken, nicht unternommen wurde. So ist die existenzielle Freiheit bei Jaspers zwar in einem phänomenologischen Sinne material verstanden und gut begründet. Doch ist sie kein klar umrissener Begriff.