

tur, aber auch abseitigere Texte bis hin zu Filmhinweisen versammelt. Seltsam mutet allerdings an, dass ein Standardwerk zum Thema wie M. Dixsautes Monographie *Le naturel philosophe* überhaupt nicht berücksichtigt wurde. Die Publikation besitzt zudem formale Eigenheiten bis Mängel; so werden in der Kopfzeile nicht etwa zur Orientierung des Lesers dienende Kapitelüberschriften angezeigt, sondern stattdessen wird durchgehend als tote Kolumne der Buchtitel verwendet; Zitate werden optisch kaum vom Haupttext abgesetzt. Lediglich das Griechische wird sorgfältig und dem Standard entsprechend in lateinischer Umschrift im Haupttext, in griechischer Schrift in den Fußnoten verortet. Insgesamt handelt es sich um ein formal wie auch inhaltlich schwer zugängliches Werk, das sich an ein Fachpublikum richtet, aber nur mit einigem selbstständigem Einsatz des Platoninterpreten fruchtbar gemacht werden kann. Es bleibt zu hoffen, dass dies nicht das letzte Wort des Autors bleibt, sondern die erarbeiteten Gedanken in präziserer Form, z. B. im Rahmen von Aufsätzen, einem größeren wissenschaftlichen Publikum zugänglich gemacht werden.

M. SCHWARTZ

KRÜGER, MALTE DOMINIK, *Göttliche Freiheit*. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (Religion in Philosophy and Theology; 31). Tübingen: Mohr Siebeck 2008. X/342 S., ISBN 978-3-16-149533-5.

Ist Schellings *Philosophie der Offenbarung* in den letzten Jahren wegen der darin verhandelten Gottesbeweisproblematik und Letzbegründungsfrage in die theologische Diskussion gekommen, so bietet die Dissertation „Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie“ von Malte Dominik Krüger (= K.) einen ganz anderen Einblick in das spätphilosophische Werk. Denn K. unternimmt in seiner äußerst beachtenswerten Studie zu Schellings Spätphilosophie erstmals den Versuch, die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung*, die erst im Jahre 1992 veröffentlicht wurde, forschungsgeschichtlich aufzuarbeiten, sie zu interpretieren und für das Gesamtverständnis des spätphilosophischen Werkes fruchtbar zu machen. So kann er aus systematisch-theologischer Perspektive die darin verhandelte Trinitätslehre als die eigentliche Sinnspitze erkennen und in philosophischer Hinsicht die „diagnostische Rationalität“ als spekulative Grundfigur der schellingschen Offenbarungsphilosophie ausmachen. Damit liefert K. der Schelling-Forschung sowie der Forschung zum Deutschen Idealismus einen wichtigen Beitrag. Dieses Ergebnis ist auch der wohl begründeten Methodik, Hermeneutik sowie der Wahl der für die Interpretation relevanten Primärtexte zu verdanken. Denn als Maßgabe der Interpretation sind Schellings eigene Äußerungen in der Nachlassverfügung, nach welcher die *Urfassung* der *Philosophie der Offenbarung* für die Deutung der positiven Philosophie sowie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* für die negative Philosophie für das Verständnis des Gesamtentwurfs der Offenbarungsphilosophie ausschlaggebend sind, herangezogen worden. Der Verfasser erhebt dabei dem Versuch, sich von vorgegebenen philosophischen Vorurteilen leiten zu lassen. Dies macht den Blick frei für Schellings trinitätstheologische Intention. K. kommt zu der materialen These, dass Schellings Spätphilosophie eine *trinitarische Theorie des Absoluten* ist, deren Pointe in ihrer freiheitstheoretischen Durchführung liegt. Theologisch eingeordnet entspricht diese spekulative Grundfigur trinitätstheologischen Traditionen orthodoxer Provenienz: Das Absolute ist als der persönliche Gott der Vater, der als Freiheit *vom* und *zum* Sein – gerade auch seinen eigenen Potenzen gegenüber – in der Aktualisierung genau dieser Freiheit radikales Anfangenkönnen impliziert und in einem freien Entschluss Potenzen realisieren kann. Aufgrund dieser seiner Freiheit *zum* Sein kann der Vater als der Ursprung allen Seins und als der zur Schöpfung fähige Gott erkannt werden. Die Freiheit Gottes in der immanenten Trinität besteht in Schellings spekulativer Theorie des Absoluten darin, dass Gott vor dem Erscheinen der ökonomischen Trinität „im Vater durch den möglichen Sohn im möglichen Geist so wirklich ist, daß der Vater zur Ausdifferenzierung im Sinne der ökonomischen Trinität frei ist“ (305).

Der Aufbau der Arbeit ist sinnvoll gegliedert, die Wahl der Referenztexte begründet, der Forschungsstand zur Urfassung der Philosophie der Offenbarung dargelegt. Zunächst arbeitet K. in den Prolegomena unterschiedliche Interpretationstypen der Spät-

philosophie in der Schelling-Forschung, die sich durch die klassische Kontroverse zwischen Horst Fuhrmann und Walter Schulz entwickelten, auf, und kategorisiert sie eigenständig. Einerseits kann er so seinem eigenen gesetzten hermeneutischen Kriterium der Billigkeit selbstreflexiv entsprechen und andererseits der Möglichkeit, in ein bestehendes Deutungsschema zu fallen, entgegenwirken. Im Hauptteil der Arbeit, wo er die Quellentexte auslegt, greift er, wenn inhaltlich passend, auf die jeweiligen Interpretationstypen zurück und bringt sie mit seinen eigenen Ergebnissen ins Gespräch. Somit stehen die einzelnen Teile der Arbeit in einem inneren Zusammenhang und zeugen von der reflexiven Durchdringung des Autors. Im Schlussteil werden der Ertrag der Textauslegung gesammelt, eine philosophische Positionsbestimmung vorgenommen sowie schließlich die Stringenz und Plausibilität des Schellingschen Gedankengangs dargestellt.

K. verdeutlicht in klarer Weise, dass Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* im Blick auf die Gottesbeweisproblematik einen Perspektivenwechsel vornimmt, in welchem er nicht hinter das von Kant erreichte Problemniveau in der Theorie des transzendentalen Ideals zurückfallen möchte. Die Umkehrung im Denkanweg, die Existenz Gottes zu ergründen, besteht nunmehr darin, dass die gescheiterte theoretische Vernunft in der negativen Philosophie in einem praktischen Akt aus sich herausgeht und zur Wirklichkeit des Absoluten gelangt, indem die Vernunft die Wirklichkeit des Absoluten *a posteriori* von der Natur und Geschichte her diagnostiziert (positive Philosophie). Der Gottesbeweis transformiert sich so in einen *Gotteserweis*, die Letztbegründungsfrage in eine *Diagnose der Wirklichkeit*. Die Vernunft im Status der positiven Philosophie vertraut nun darauf, dass sich das Absolute als wirklich erweist und versucht anhand einer „diagnostischen Untersuchung dieser Wirklichkeit zu sehen, ob sie zu einem Begriff gelangen kann, der dem wirklichen Gott entspricht“ (302). Die positive Philosophie stellt zwar ein „theoretisch nicht notwendiger“ (14) Schritt dar, ist jedoch als ein existenzieller zu qualifizieren. Dies insofern, als dass der Vernunft einsichtig geworden ist, dass die metaphysische Frage *Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?* nicht mit den Mitteln der theoretischen Vernunft beantwortet werden kann und anerkennt, dass ihr eigener Denkvollzug (in der Dialektik der drei schellingschen Potenzen von Subjekt, Objekt, Geist) an der Faktizität scheitert. Sie erkennt: Die *Faktizität* kommt dem eigenen reinrationalen Vollzug zuvor und kann genau diesen Vollzug niemals *vollständig* zum Inhalt machen. In einem solchen Vernunftverständnis aber ist die Vernunft in ihrem Fragen nach dem Ursprung frei und agiert nicht mehr mit Notwendigkeit. Sie übt ihre Kompetenz im Sinne einer diagnostischen Untersuchung der Faktizität aus.

Diesen Ansatz ordnet K. im Horizont der gegenwärtigen philosophischen Realismus-Antirealismus-Debatte der Position des *internen Realismus bzw. Realidealismus* zu. Er besagt, dass sich Aussagen über Wirkliches auf Wirkliches beziehen, die Aussagen selbst jedoch von dem Wirklichen zu differenzieren sind. Dies bedeutet im Blick auf den *Gotteserweis*, dass die Wirklichkeit Gottes nicht der dialektischen Agilität der drei Potenzen der menschlichen Vernunft zu verdanken ist, sondern dass die Wirklichkeit Gottes, wenn sie erscheint, zwar nur mithilfe dieser Dialektik der menschlichen Vernunft zu begreifen ist, und doch zugleich als von den drei Potenzen unterschiedene Wirklichkeit erkannt wird. Dies entspricht der absolutheitstheoretischen Einsicht Schellings, dass das Absolute vom dialektischen Gefüge seiner Potenzen als Freiheit zu unterscheiden insofern ist, als dem Absoluten die Potenzen als Möglichkeiten zur Verfügung stehen. Der Gottesname YHWH ist dann formal die gegenüber jedem Zugriff verwahrte Identität, die ihn von einem Begriff unterscheidet, und bezeichnet das Wesen Gottes. Darin kommt material die unaufhebbare und singuläre Freiheit Gottes zur Sprache. Für das Vernunftverständnis bedeutet dies, dass das freie Fragenkönnen der menschlichen Vernunft die Wirklichkeit daraufhin untersucht, ob sie sich einem transzendenten Ursprung verdankt, der ebenso frei ist – und zwar gegenüber der Faktizität sowie gegenüber den eigenen, internen drei Potenzen. Schelling kann mit diesem Vernunftverständnis die absolute Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung aufweisen: „Weil Gott die Welt nicht braucht, ist er frei, sie wegen des Menschen zu schaffen, der frei sein soll“ (304).

Zur realen Schöpfung von Welt und Mensch kommt es, wenn der Vater als erste Potenz mit seiner Zeugungskraft durch die zweite Potenz (Sohn) in der dritten Potenz (Hl. Geist) die in ihm liegenden Möglichkeiten realisiert. Die Natur erkennt im supralapsarischen Bewusstsein des Menschen durch die drei Potenzen seines eigenen Geistes, dass er als Mensch das freie Gegenüber des trinitarischen Gottes ist. Da der Vater sich nur durch Sohn und Geist offenbart, ist die Realdifferenz und absolute Freiheit gewahrt. Offenbar und in der Welt wirklich wird lediglich die Natur des Vaters als Liebe, „und zwar als heiliger Geist im Geist des Menschen“ (305). Im Geist des Menschen wird die göttliche Freiheit als bedingungslose Liebe in der Welt wirklich und erkennbar. Der *Gotteserweis* als praxisgebundene Diagnose lässt sich somit nicht vom Lebensvollzug aktueller Vernunftwesen trennen. Schellings Vernunftbegriff ist so bestimmt, dass die Vernunft als Vernunft von und für jemanden der Vollzug der dreigliedrigen Dialektik der Potenzen ist und sich auf die freie Manifestation der Wirklichkeit bezieht. Damit ist die „diagnostische Rationalität“ praktisch gerechtfertigt – und darf, so die philosophisch-theologische Pointe im Blick auf Schellings Plausibilität zur Gottesbeweisfrage – nicht mit Irrationalität gleichgesetzt werden. K. verhilft in durch und durch gelungener Weise Schellings Pointe zu erfassen und liefert der Theologie nun gekonnt die lang schon erwartete systematisch-theologische Durchdringung der schellingschen Trinitätstheologie, die sich interessanterweise durch ihre orthodoxen Bezüge für das ökumenische Gespräch mit der Ostkirche als relevant erweist.

M. BÄR

SCHADEL, ERWIN, *Trinität als Archetyp?* Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 26). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2008. 172 S., ISBN 3-631-57927-5.

Wie der Untertitel anzeigt, versammelt der Bd. drei Essays unter dem Titel von deren erstem. Dieser steht unter der Problem-Spannung der Zahlen 3 und 4. Schadel (= Sch.) geht dazu in einem Dreischritt vor: von methodologischen Reflexionen über ontologische Analysen zu einer konstruktiv-kritischen Erhellung. – Jung (= J.) versteht sich nicht als Philosoph, sondern als Therapeut im Dienst der Sorge für die Seele. Darum ist es auch Sokrates/Platon gegangen. J. entwirft dazu sein Quaternitätskonzept der Seelenfunktionen, sieht aber zugleich die Trinität als Ganzheitssymbol. Zugleich konstatiert Sch. eine agnostizistische „Querlage“ (18), in Verwechslung von ‚modus mentis‘ und ‚modus entis‘, wobei J. (Böhmesch) Gott als ambivalent sieht, dem gemäß das Unbewusste als ‚Gott‘ und Dämon. Eine prinzipientheoretische Reflexion fehlt, so dass es immer wieder zu unerkannten Grenzüberschreitungen kommt. Nimmt man aber seinen eigenen Ruf zu bewusster Auseinandersetzung mit dem Unbewussten auf, dann steht eine Ontologie des (trinitarischen) Archetyps an. Sch. bestimmt die Trinität statt als (J) „Auswirkung ... des Archetyps“ als „Archetypus schlechthin“ (36). Konstruktiv-kritisch ergibt sich daraus eine Absage an das ‚Anderswollenkönnen‘ als Viertes. (Dürfte Freiheit indes [39] als Indifferenz gedacht werden, jedenfalls Gut – Böse gegenüber?) Tatsächlich bedingt die Erweiterung zur Vierheit eine dialektisierende Verunklärung durch Doppelung des ‚Sohnes‘. Statt auf trinitätstheologische sich auf alchemistische Schriften stützend, gelangt J. nicht zur reinen Relation; Verwechslung der Gegensatzarten führt zur Verteufelung des Weiblichen, während sich mit der Mesotes-Lehre des Aristoteles der Schatten zwanglos integrieren lässt (52–55). Angesichts der eingestandenen Hilflosigkeit J.s gegenüber dem Wotan-Archetyp kehrt Sch. dessen Deutungsrichtung um und interpretiert die Vierheit trinitarisch (im Sinn „in-ek-kon-sistentialer“ Harmonie [65]), unter Verzicht auf die Intuition und mit Hinweis schließlich auf Augustins Ternare.

Die Dialektik verweist schon auf den zweiten Essay: Hegel – ein „protestantischer“ Trinitätsphilosoph? Nach einem biographischen Abriss mit Akzentuierung seiner antikatolischen Einstellung behandelt Sch. kritisch die Dialektik als „Prozessualisierung“ des Erkennens, in Selbstaufhebung des Widerspruchs von Sein und Nichts zur Identität von Identität und Nichtidentität. Könnte Hegels These vom Tod des Todes Gottes (85) „nicht auch auf eine x-beliebige Natur-Gottheit angewandt werden ...?“ Die Verschleifung der Gegensatz-Arten führt zur Auffassung des Bösen als „positive Negativität“