

die Darstellung einer Wechselwirkung: Von Gott kann nur gesprochen werden (...), wenn wir ihn als trinitarischen Gott ansprechen. Die Trinitätslehre ist der *einzige* Schlüssel, um die Aporien, in die unser menschliches Von-Gott-sprechen-Wollen immer wieder zu geraten scheint, zu überwinden.“ (62) Der Grund dieser Aporien sei eine Standpunktfrage: das Verhältnis von Gottesstandpunkt und menschlichem Standpunkt. Oder: wie überwindet man L. Wittgensteins These, daß sich „metaphysische Gegenstände“ der Identifikation von Denkform und Realität verdanken. In der Inkarnation erkennt der Vf. das Potential einer Vermittlung von Gottes und menschlichem Standpunkt. Hegel, dessen religionsphilosophische Überlegungen in der *Phänomenologie des Geistes* dem Inkarnationsparadigma folgen, bilden den geistesgeschichtlichen Hintergrund dieser These des Vf.s: Menschliches Sprechen von Gott gründet in der Selbstvermittlung Gottes in Logos und Pneuma, und zwar et ad intra et ad extra. Die Rede von Gott könne nicht sozusagen außerhalb von Gott geklärt, sondern allein durch Gott selbst begründet werden. Zur Selbstkundgabe Gottes gehört laut Vf. ebenso die Rezeptionsgeschichte; deshalb sei die beabsichtigte Rekonstruktion der Rede von Gott nur in Form einer dialogischen Hermeneutik möglich, die klassische Positionen der Dogmen- und Geistesgeschichte auslegt als Momente der Selbstauslegung Gottes. Des Vf.s Rezeption der analytischen Sprachphilosophie zwecks Klärung sinniger und unsinniger Gottesprädikationen – Gegenstand des zweiten Kap.s – gehört folglich selber zum Moment dieser geschichtlichen Selbstvergegenwärtigung der Trinität.

Die rationale Logik der Trinitätstheologie werde laut Vf. durch das Konvenienzargument ausgezeichnet. Denn eine Gottesrede, die in der Kontingenz der Geschichte gründet, könne sich nicht die Form notwendiger Gründe und Deduktionen geben. Dennoch bezieht der Vf. sein Konvenienzkonzept auf die Möglichkeit, ausschließlich heilsgeschichtlich begründete Eigenschaften Gottes als Fortbestimmungen philosophisch faßbarer Gottesattribute zu erschließen. Die heilsgeschichtliche „Selbstattribution“ Gottes – z. B.: Gott will der Vater aller Menschen sein – stelle sich dar als rational nachvollziehbare Fortbestimmung der philosophischen Einsicht in die allesbegründenden Ursprungs- und Grundlosigkeit des Absoluten (58, 61). Insofern partizipiere das heilsgeschichtliche Attribut an der Notwendigkeit, mit der dem Absoluten bestimmte Eigenschaften zugesprochen werden. Mit dieser Konzeption der Gottesattribute schwenkt der Vf. einerseits auf Hegels Begriff des sich geschichtlich zu sich bestimmenden Absoluten ein; andererseits grenzt er sich entschieden – der thomasischen Tradition folgend – durch die konvenienztheoretische Qualifikation der geschichtlichen Fortbestimmung der Attribute Gottes von Hegels deduktiver Verbindung philosophischer und offenbarungstheologischer (Selbst-) Prädikationen Gottes ab.

Der Vf. positioniert seine Arbeit im Kontext trinitätstheologischer Typen der Gegenwart: Wie der oben gegebene Hinweis auf Hegel und das Stichwort „Selbstvermittlung“ schon andeuten mögen, weiß sich der Vf. nicht ganz dem trinitätstheologischen Mainstream verpflichtet, der durch ein Remake des liebesphilosophischen Trinitätsarguments des Richard von Sankt Victor einen sozialen Typus ausprägt. Unter den Stichworten „Selbstvermittlung“ und „Selbstbestimmung“ (63) subsumiert der Vf. hingegen seinen Ansatz in Verbindung mit diskurstheoretischen Elementen trinitarischen Denkens. In einem trinitarischen Schema scheut sich der Vf. deshalb nicht, das göttliche Wesen als Größe vor den Personen vorzustellen (402f, durchaus auch 322). Auch hinter überschwängliche Profilierungen der göttlichen Personen in ihrer Subjektivität und die personalistische Umdeutung der Wesenseinheit Gottes zur reinen Perichorese setzt der Vf. markante Fragezeichen (380f). Ihm zufolge widerspricht die drohende „Moralisierung“ der göttlichen Einheit (qua Resultat personaler Einigung) der philosophisch notwendigen Identifikation des Absoluten mit eminenter Einheit. Andererseits kann der Vf. keiner unitaristischen Deutung des Absoluten ein Recht einräumen – sein Ansatz bräche in sich zusammen. Anders als Plotin, der das Urreine Absolute noch jenseits der Differenz-Einheit von Erkennen und Erkanntem positioniert, dechiffriert der Vf. im philosophisch gedachten Einen und Absoluten bereits eine prätrinitarische Struktur in Form von Selbsterkenntnis und Selbstvermittlung (183). Folglich kann ganz im Sinn der Kernthese der im kontingenten Offenbarungseignis gründende Trinitätsglaube als plausible und legitime Explikation der vernunftbegründeten Konzeption des Absoluten qualifiziert werden.

Im zweiten Kap. (69–166), das die Ebene der Sprache im Zusammenhang der Gottesrede abschreitet, beansprucht der Vf., eine „göttliche Lösung“ für die angesprochene Aporie der unterschiedlichen Standpunkte der Gottesrede zu entwickeln. Ausgehend von der Semiotik des Charles Sanders Peirce, nach der im Prozeß des Verstehens die Triade *Zeichen-Objektreferenz-Interpretant* (Interpretant = Interpret plus dasjenige, was im Geist des Interpreten an die Stelle des das Objekt repräsentierenden Zeichens tritt) weder auseinander zu reißen noch auf eine bloße Zweierheit von *Zeichen-Objekt* zu reduzieren ist, präsentiert der Vf. eine trinitarische Semiose, um die mit jenem Standpunktproblem verbundene Grundfrage nach begrifflich exakter oder nur metaphorischer Gotteslehre anzugehen. Aus dem „Korsett der uneigentlichen Rede“ von Gott (75) befreie Gott selbst, der an seinem eigenen semiotischen Prozeß der Selbstvermittlung Anteil gebe: Im Sohn werde die im Vater gegebene göttliche Wesenheit zum Logos-Zeichen; im Geist finde sie ihren Interpretanten; der Mensch sei durch die Selbstmitteilung Gottes in diese vollkommene Selbst-Bezeichnung Gottes hineingekommen, weshalb das Ankommen Gottes im menschlichen Geist den Übergang von uneigentlicher zu eigentlicher Gottesrede ermögliche. Der Vf. wendet sich entschieden gegen „weiche“ Trinitätstheologien, die sich vor der Prägnanz des Begriffs in rein metaphorische Rede oder Mythologie flüchten („Gott ist wie eine dreifache Beziehungswirklichkeit“, 76). Seine Kritik trifft sowohl den postmodernen Rettungsversuch des Trinitätsdogmas im

Zeichen der Metapher als auch den Abgang auf den realistisch verstandenen Inkarnations- und Trinitätsglauben, wie ihn die Pluralistische Religionstheologie zwecks interreligiöser Friedfertigkeit anstimmt.

Das dritte Kap. (167–455) reflektiert die Ebene der Sprecherwirklichkeit. In verschiedenen Wendungen wird die Relevanz der negativen Theologie untersucht, die nach Auskunft des Vf.s „der Motor der vorliegenden Studie“ (567) sei. Ergebnis: Negative Theologie, die nicht zum Selbstwiderspruch tendieren soll, ist trinitätstheologisch zu operationalisieren. Wiederum an Hegel anknüpfend führt der Vf. den Begriff der „bestimmten Negation“ ein und implementiert ihn in den Gedanken göttlicher Selbstvermittlung und der aus ihr ermöglichten gott-menschlichen Kommunikation. Danach sind die divinen Eigenschaften im Modus „bestimmter Negation“ und *via eminentiae* zu verstehen, was sprachlich mit dem Präfix „Super-X“ signalisiert werden könne (Gott ist „Super-Gegenstand“, „Super-Subjekt usw. 404). Auf diesem Weg sieht der Vf. eine Form negativer Theologie überwunden, die mit einer bestimmten Negation operiert, wodurch aber die Gott zugesprochenen Eigenschaften konturenlos im unendlichen Meer der göttlichen Substanz verschwimmen. Die Termini „Gott“ und „göttlich“ können jedoch aufgrund göttlicher Selbstvermittlung, Lebendigkeit und Kommunikation-begründender Selbstvergegenwärtigung im Horizont von Welt, Geschichte und menschlichem Geist durch eine Pluralität von Attributionen im Modus eigentlicher Rede bestimmt werden.

Unter dem von Wittgenstein entlehnten Stichwort der Grammatik erörtert der Vf. im vierten Kap. (457–561) in diskurstheoretischer Ausrichtung das Regelsystem der Gottesrede. Formal grundlegend für die Gottesrede sei das mit der Selbstmitteilung Gottes konstituierte Anerkennungsverhältnis, das insbesondere im Gebet seinen Ausdruck finde. Die daraus resultierende Diskursmöglichkeit sei inhaltlich bestimmt durch eine dreifache, auch philosophisch zu erfassende Verwiesenheit des Menschen, die sich zugleich auf die trinitarische Wirklichkeit Gottes beziehen könne. Die Rede vom göttlichen Vater und von dessen Selbstbesitz ratifiziere die Kontingenz menschlichen Daseins hinsichtlich dessen Herkunftigkeit; das Bekenntnis zum Sohn bestätige die vielschichtige Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen; das Geistbekenntnis bezeuge des Menschen Wissen um seine eschatologische Befreiung zu konkretem Subjektsein in Freiheit (469). Im fünften Kap. (563–571) resümiert der Vf. seine Thesen in Form einer Skizze, deren Verständlichkeit weitgehend an die Lektüre der resümierten Kap. gebunden bleibt.

Der Vf. bekundet die Überzeugung, daß die von ihm begründete Form der Rede von Gott universalisiert werden kann, was an das religionsphilosophische Programm erinnert, das Nikolaus von Kues in seiner Schrift nach dem Fall Konstantinopels *De pace fidei* ausführt: Danach liegt im trinitarischen Gottesbegriff der Schlüssel für eine religionsübergreifende Verständigung. Es bedarf nicht viel Phantasie, daß gerade diese These nicht nur auf ungeteilten Beifall treffen wird. Das könnte sie aber umso interessanter machen, kann interreligiöser Dialog doch nicht mit dem Eingeständnis beginnen, in Sachen „Gott“ vollständig im Nebel herumzustochem.

Dem Vf. ist zweifellos ein Glanzstück genuiner Theologie gelungen. Mühelos vermag er klassische und moderne Autoren ins Gespräch miteinander zu bringen. Offenkundige Gelehrsamkeit dient niemals der Zurschaustellung, sondern ganz dem „Super-Gegenstand“. Interessant wird auch sein, inwieweit diese eher westlich-idealistisch profilierte Trinitätstheologie rezipiert wird, die für sich ebenso in Anspruch nimmt, die Stärken sozialer Trinitätsmodelle in sich zu integrieren. Zukunftsweisend ist die innere, trinitarische Verflechtung klassisch metaphysischer und heilsgeschichtlicher Gottesattribute. Wichtig sind die ekklesiologischen Konsequenzen der These des Vf.s: Gott existiert als Trinität gemeindlich, denn ohne die gelingende pneumatische Selbstvergegenwärtigung im Geist der an Christus Glaubenden ist Gott nicht zu denken. Wie es eine bleibende Bedeutung der menschlichen Natur des Sohnes für das Gottesverhältnis gibt (K. Rahner), so ist auch eine ungebrochene Bedeutung der pneumatischen Interpretation des Christusereignisses in der *communio sanctorum* anzunehmen, die auch von der eschatologischen Selbstvermittlung Gottes in Wort und Geist nicht mehr abzutrennen ist.

Bonn

Michael Schulz

¹¹⁵⁶⁰
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Historisch-kritische Ausgabe*. Reihe I Band 9,1–2: *System des transszendentalen Idealismus* (1800), hg. v. Harald Korten / Paul Ziche, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XXII, 604 S., Ln € 582,00 ISBN: 3-7728-1903-6

¹⁰⁶⁴⁶
System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes, hg. v. Holger Zaborowski / Alfred Denker, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. VIII, 223 S. (Schellingiana, 16), kt € 30,00 ISBN: 3-7728-2223-1

¹¹⁴⁸⁰
Naturphilosophie nach Schelling, hg. v. Thomas Bach / Olaf Breidbach, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. XII, 836 S. (Schellingiana, 17), kt € 104,00 ISBN: 3-7728-2255-X

¹⁰⁴⁴⁵
Das antike Denken in der Philosophie Schellings, hg. v. Rainer Adolphi / Jörg Jantzen, – Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004. XXIV, 710 S. (Schellingiana, 11), kt € 77,00 ISBN: 3-7728-1912-5

Was in der Sammelrezension zu aktueller Schelling-Literatur in 4/2002 (98. Jahrgang) dieser Zeitschrift zur Historisch-kritischen GA der Werke Schellings insgesamt gesagt wurde, gilt in besonderer Weise auch für den 2005 in zwei Halbbänden erschienenen Band zu Schellings System des transzendentalen Idealismus von 1800: Es handelt sich um eine kritische Edition von unbestreitbarer wissenschaftlicher Exzellenz. Die Neuedition basiert diesmal auf dem von Schelling selbst verfügten Erstdruck von 1800 und sämtlichen seitdem erschienenen Ausgaben. Beigegeben ist ein entsprechend ausführlicher editorischer Bericht, ein nicht weniger ausführlicher Register mit genauer Bibliographie der von Schelling in den edierten Texten benutzten Literatur, ein Verzeichnis aller vorkommenden geographischen Namen, aller genannten Personen, der wichtigen Sachbegriffe sowie der von Schelling benutzten Siglen, Zeichen und Abkürzungen. Zugleich ordnet der editorische Bericht „das System“, wie Schellings Schrift von 1800 kurz genannt wird, in den Entwicklungsgang seines Denkens „zwischen Transzendentalphilosophie und Identitätssystem“ ein, entfaltet die Entstehungsgeschichte des Textes und beschäftigt sich unter der mehr als bescheidenen Überschrift „Hinweise auf die frühe Rezeption“ ausführlich (auf 40 Seiten!) mit dem veritablen Wirbel, den der Schellingstext unmittelbar nach seinem Erscheinen bei Philosophen und Romantikern ausgelöst hat. Sind schon dies wahre Fundgruben für alle an Schelling und seiner Zeit Interessierten, so gilt dies beinahe noch mehr für die 144 Druckseiten umfassenden „erklärenden Anmerkungen“, in denen die sachlichen Bezüge des Textes zu den früheren Texten Schellings selbst, zu Fichte, zur Philosophie und Ästhetik allgemein sowie zu den diesbezüglichen damals aktuellen Debatten, einschließlich damals kursierender, aber nicht publizierter Texte, dokumentiert und herausgearbeitet werden. Wer sich ein lebendiges Bild jener bedeutsamen Zeit um 1800, also der Jahre zwischen Kant und den großen Werken des Deutschen Idealismus, verschaffen möchte, dem seien diese „erklärenden Anmerkungen“ besonders empfohlen. Daß somit mit diesem neunten Bd der großen Schellingausgabe nicht nur diese um einen wesentlichen Teil vervollkommen und ein Desiderat der Schellingforschung erfüllt wird, liegt auf der Hand.

Davon abgesehen ist Schellings „System“ von 1800 und mithin dessen kritische Edition von besonderer Bedeutung für die Theologie, nicht zuletzt auch im Kontext gegenwärtiger fundamentaltheologischer Debatten.

Schelling verfolgt mit seiner Schrift von 1800 nämlich den „Zweck“, den „transzendentalen Idealismus“, soweit ihn „der Erfinder der Wissenschaftslehre“, also Fichte, sowie er selbst bisher entwickelt haben, nun „in der ganzen Ausdehnung darzustellen“ und so über die „Untersuchung“ der „ersten Anfangsgründe des Systems“ hinauskommen „durch die wirkliche Ausdehnung seiner Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens“ (24; Zitate aus Bd 9/1, Schreibweise der aktuell gängigen Grammatik angepaßt). Anders gesagt: Schelling will die Stellung und Bedeutung der Transzendentalphilosophie innerhalb der Philosophie als ganzer ermitteln und so den „inneren Zusammenhang“ des „Systems des gesamten Wissens“ aufweisen, denn erst dies entspricht dem „Eigentümlichen des transzendentalen Idealismus“, nämlich „alles Wissen [Hervorhebung A. F.] von vorne gleichsam entstehen zu lassen“ (24f.). Schelling kommt zu dem Ergebnis: Die Notwendigkeit transzendentalen Denkens, die Kohärenz des Gesamtsystems des Wissens herzustellen durch die Sicherung eines unhintergehbaren Ausgangspunktes, eines „absolut höchsten Prinzips“ (44), ist gerade keine objektive bzw. gar absolute, sondern eine relative Notwendigkeit, nämlich eine je und je neu zu bewältigende Notwendigkeit für die Kohärenz von Wissen: „Der Transzendentalphilosoph fragt nicht: welcher letzte Grund unseres Wissens mag *außer* demselben liegen? sondern: Was ist das Letzte *in unserem Wissen selbst*, über das wir nicht hinauskönnen? – Er sucht das Prinzip des Wissens *innerhalb des Wissens*“ (45). Es geht bei der Frage nach der Letztbegründung des Wissens also um ein „erstes Wissen“, das als Wissen subjektiv ist und bleibt: „Da der Transzendentalphilosoph überall nur das Subjektive sich zum Objekt macht, so behauptet er auch nur, dass es subjektiv, das heißt, dass es *für uns* irgend ein *erstes Wissen* gebe“ (ebd.). Ausdrücklich wehrt Schelling damit das bei der Rede von einer „Letztgegebenheit“ kaum vermeidbare Mißverständnis ab: „Die Behauptung: es gibt ein höchstes Prinzip des Wissens, ist nicht wie die: es gibt ein absolutes Prinzip des Seins, eine *positive*, sondern eine *negative*, *einschränkende* Behauptung, in der nur so viel liegt: es gibt irgend ein Letztes, von welchem alles Wissen sich anfängt, und jenseits dessen kein Wissen ist“ (ebd.). Transzendentales Wissen, Wissen des Wissens um sich selbst, ist für Schelling somit von Grund auf subjektives Wissen und als solches weder in der Lage, seine Grenzen auf ein wie auch immer zu verstehendes objektiv Reales, etwa auf die Natur bzw. auf ein transzendentes Absolutes hin zu übersteigen, noch ist es ihm möglich, und hier dürfte der entscheidende Punkt für Schelling liegen, innerhalb seiner selbst ein absolutes „Ich“ als unhintergebar letzten Ausgangspunkt zu ermitteln. Für Schelling ist das „Ich“ gerade keine Letztgegebenheit, sondern der freie Prozeß des Denkens selbst: „Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes, das Denken des Ichs und das Ich

selbst sind absolut Eins; das Ich also [ist] überhaupt nichts *außer* dem Denken, also auch kein *Ding*, keine *Sache*, sondern das ins Unendliche fort *Nichtobjektive*“ (57), kurz gesagt: „Das Ich ist nichts anderes als ein *sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren*“ (61). Dieses Sich-Selbst-Produzieren des Ich ist, insofern es in diesem vielschichtigen Spannungsfeld statt hat, kein absoluter Schöpfungsakt, theologisch gesprochen keine ‚creatio ex nihilo‘, und doch ist es als der schöpferische Vollzug von Freiheit, ein „absolut-freies Wissen“ (59), das zugleich „absolut freies Handeln“ (61), jedoch gerade so zugleich das Tun eines kontextbezogenen, also in concreto eines jeweils endlicherweise frei sich entfaltenden und realisierenden Ich ist. Schelling spricht von der „notwendigen Koexistenz einer freien, aber begrenzten, und einer unbegrenzten Tätigkeit in einem und demselben identischen Subjekt“ (70). Dieser Vollzug von Freiheit als Realisierung des selbstbewußten Ich kann nach Schelling „nicht demonstriert“, d.h. aus einem vorgegebenen Sein mit Notwendigkeit abgeleitet, sondern nur „gefordert werden“ (61).

Die Implikationen und Konsequenzen dieses Fichtes Transzendentalphilosophie kritisch weiter führenden Schellingschen „transzendentalen Idealismus“ für die (Fundamental-)theologie können hier nicht ausgelotet werden. Schelling selbst liefert im vorliegenden Text Anknüpfungspunkte. So bezeichnet er „Religion“ als „System der Vorsehung“, das als solches der Raum der innergeschichtlich nie abschließbaren Verwirklichung, d.h. der Offenbarung des Absoluten, Gottes, als (Grund von) Freiheit ist (300ff), d.h. er synthetisiert transzendentales und geschichtliches Denken in seinem Begriff von Religion. Und er verknüpft am Ende die transzendente Vernunft mit der ästhetischen, verknüpft also Philosophie, Religion und Kunst, um im Kunstwerk die objektive, freilich ebenfalls endlich verbleibende Erscheinung der theoretisch nie erreichbaren Synthese von Absolutem und Bedingtem zu erkennen.

Dies dürfte genügen, um zumindest anzudeuten, daß in Schellings „System“ von 1800 ein Potential an Denkansätzen enthalten ist, das die Theologie von heute nur zum Schaden ihrer selbst übersehen bzw. übergehen könnte. Noch immer scheint die Theologie nämlich nicht aus jener geradezu sterilen Selbstblockade heraus zu finden, in der sie so lange wohl verbleiben wird, als sich einerseits die fundamentaltheologische Debatte um Sinn und Zweck christlichen Glaubens im Pro bzw. Contra „transzendente Letztbegründung“ (im an Fichte angelehnten Sinne) erschöpft und dabei weithin – kaum anders als nach Fichtes, Hegels und Schellings Tod – mit Schlagworten operiert („Monismus“, „Monotheismus“, „Postmoderne“, „postmetaphysisches Denken“ etc.), andererseits aber die übrige Theologie diese Debatte bzw. die darin enthaltenen Fragen und Probleme praktisch so gut wie gar nicht zur Kenntnis nimmt und sich auf ihr jeweiliges Fachgebiet wie in ihre Nische zurückzieht. Kaum weniger als damals scheint infolge dessen heute zuzutreffen, was Schelling 1831 in der ersten Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung im Blick auf das philosophische und theologische Denken seiner Zeit sagt, nämlich daß es „in einer abstrakten Welt, die mit der Wirklichkeit in keiner Berührung steht, [...] existiere.“

Wertvolle Hilfe, um die gewiß sprachlich nicht leicht zu erschließenden Texte Schellings zu verstehen, aber auch um, weit darüber hinaus, deren Potential für die hier angedeuteten heutigen Fragestellungen, aber auch für zeitübergreifend grundlegende Sachprobleme im Bereich von Philosophie und Theologie explizit bewußt zu machen und so zum Tragen zu bringen, bieten die drei zuletzt – sozusagen im Umfeld der kritischen Schellingausgabe – erschienenen Sammelbände der Reihe Schellingiana. Sie befassen sich, ausgehend von Schelling, mit unterschiedlichen, gleichwohl im „System“ von 1800 angesprochenen und allesamt gerade heute zentral wichtigen Problemfeldern.

Thematisch dem „System“ von 1800 am nächsten liegt der von H. Zabrowski und A. Denker 2004 als Bd 16 dieser Reihe herausgegebene Sammelband: „System – Freiheit – Geschichte“, und das obwohl er nicht explizit Bezug nimmt auf Schellings „System“ von 1800, sondern auf die Einleitung in die Philosophie von 1830, einem für die Entwicklung des Schellingschen Denkens sowie für die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jh.s nicht weniger zentralen Text. Wer sich durch die Beiträge hindurcharbeitet, entdeckt, daß der Schelling von 1830 die wesentlichen und für die Theologie zentralen Fragestellungen von 1800 weiter entwickelt und vertieft hat: Die Frage nach Gott, das Verständnis von Schöpfung, das Verhältnis von Vernunft und Natur sowie von Vernunft und Religion (Christentum) etc.

Gewissermaßen als Gegenstück hierzu kann der 2005 von Th. Bach und O. Breidbach als Bd 17 der Schellingiana herausgegebene Sammelband zur „Naturphilosophie nach Schelling“ bezeichnet werden, insofern mit dem Thema „Natur“ eine Seite des Denkens Schellings aufgegriffen wird, die auch im „System“ von 1800 eine zentrale Rolle spielt. Schelling war eben auch Naturphilosoph, die Naturphilosophie ist für ihn, wie er im „System“ konstatiert, „die Eine notwendige Grundwissenschaft der Philosophie“ (31), die Transzendentalphilosophie ist „die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie“ (32), und es gilt, daß beide „niemals in Eins übergehen können“ (25). Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Schellingiana-Bd 29 Protagonisten der naturphilosophisch-naturwissenschaftlichen Diskussion nach

Schelling aus dem deutschen Sprachraum. Es handelt sich hierbei um die Früchte eines entsprechenden Sonderforschungsbereiches an der Universität Jena (SFB 482 „Ereignis Weimar-Jena. Kultur um 1800“). Das mag auf den ersten Blick für die Theologie von eher relativer Bedeutung erscheinen. Nimmt man allerdings ernst, daß wir uns derzeit in einer durchaus heftigen Debatte um „Natur“ befinden – erinnert sei nur an die „mind-brain“-Diskussionen und an die Auseinandersetzungen um die Stammzellenforschung –, dann dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß wir uns nicht zuletzt um die Geschichte unseres Verständnisses von „Natur“ differenziert bemühen müssen. Es wird auf Dauer wohl kaum genügen, mit einem eher verschwommen scholastischen Naturverständnis zu operieren, sei es, um daran anzuschließen, sei es um sich davon zu distanzieren. Der vorliegende Bd könnte dabei wertvolle Hilfestellung leisten. Im Vorwort wird die Bedeutung Schellings für diesen Bereich hervorgehoben: „Schellings Naturphilosophie ist nicht als spekulative Konstruktion eines eigenen Reichs einer idealistisch konturierten Natur, sondern als Naturwissenschaftslehre zu lesen. Denn sein Konzept einer reinen Naturwissenschaft katalysiert die Philosophie nicht aus den Diskussionen der Naturforscher heraus, sondern liefert den Wissenschaftlern einen verfeinerten begrifflichen Apparat“ (VII). Daß begriffliche Klarheit hinsichtlich des Verständnisses von „Natur“ ein von Seiten der Theologie immer wieder an die Naturwissenschaften herangebrachtes, aber auch für sie selbst unverzichtbares Desiderat darstellt, macht die Bedeutung dieses Bdes für theologische Forschung heute deutlich.

Als aus theologischer Perspektive besonders interessant und wichtig, ja geradezu kostbar, ist der 2004 als Bd 11 der Schellingiana-Reihe erschienene, von R. Adolph und J. Jantzen herausgegebene Sammelband „Das antike Denken in der Philosophie Schellings“ zu bezeichnen. Es handelt sich um durchweg hochkarätige Beiträge zu einer Schelling-Fachtagung in Mailand, die allesamt zeigen, wie stark die Ströme antiken Denkens, v. a. Platons und seiner Tradition, in Schelling gegenwärtig sind, zu den Voraussetzungen seines Philosophierens gehören und von ihm fruchtbar gemacht worden sind. Behandelt werden als Hintergründe für Schelling Platon selbst und der Neuplatonismus, im Strom platonischen Denkens zu verortende Kirchenväter sowie der Rückgriff auf Platon in der Philosophie und Theologie der Renaissance. Auch Aristoteles und seine Rezeption bei Schelling – Schelling hat sich ein Leben lang mit Platon und erst relativ spät mit Aristoteles befaßt – kommt angemessen zur Geltung. Von kaum zu überschätzendem Gewinn ist somit dieser Bd sowohl für den an Schelling Interessierten, als auch, unabhängig von Schelling, im Blick auf die Geschichte der Platon- und Aristotelesrezeption, sowie schließlich hinsichtlich der Bedeutung des antiken, v. a. des platonischen Denkens für heute. Daß hier der Theologie manchmal ein ausgeprägteres Differenzierungsbewußtsein und -vermögen zu wünschen wäre, als dies derzeit nicht selten zum Vorschein kommt, etwa wenn „platonisch“ ohne weiteres mit „dualistisch“ oder gar „leibfeindlich“ identifiziert und Platon darauf reduziert wird, dürfte kaum zu bestreiten sein. Die vertiefte Lektüre in diesem Sammelband könnte hierzu wesentlich beitragen. Als für die Theologie besonders wichtig seien eigens genannt die Beiträge von Xavier Tilliet: Schelling im Gespräch mit den Alten; von Michaela Boenke: „In den Netzen der Vernunft“. Schellings reinrationale Philosophie; von Lidia Procesi: Der Prolog des Johannesevangeliums in Schellings Philosophie der Offenbarung; von Christian Danz: „Der Vater ist nicht wirklich ohne den Sohn“. Erwägungen zu Schellings Auseinandersetzung mit Athanasius von Alexandrien; von Peter L. Oesterreich: „Der umgekehrte Gott“. Augustinus' Einfluß auf Schellings Rede vom Bösen; und (wegen der Frage des Verhältnisses Schellings zu Esoterik und Theosophie) von Tonino Griffero: „Wie die Alten sagen...“ Bemerkungen zum Verhältnis von Schelling zu Oetinger.

Gewiß ist die Beschäftigung mit Schellings Philosophie kein unverzichtbares Muß für alle Theologinnen und Theologen. Schelling ist kein Kirchenvater. Aber er gehört auch nicht in die philosophische oder theologische Asservatenkammer oder gar in die esoterische Ecke. Die hier vorgestellten Neuerscheinungen zu Schelling stehen jedenfalls dafür, daß die von Schelling ausgehenden Impulse es wert sind, aufgegriffen zu werden. Rüdiger Bubner, einer der Altmeister der Idealismusforschung, beendet in dem zuletzt besprochenen Sammelband seinen Beitrag „Platon im Denken Schellings“ mit dem Hinweis: „Schelling wie Hegel erklären sich als Freunde Platons. Sie beuten jedoch die Sympathie mit Platon auf ihre eigene Weise aus und versichern uns, darin der höheren Wahrheit zu dienen. Das macht die Spannung der Frage aus, wie der Idealismus sich der platonischen Lehre bedient habe.“ Bubner schließt dem die Frage an: „Und wir?“, um darauf zu antworten: „Wir dürften uns in einer vergleichbar spannungsreichen Lage befinden, wenn wir unsere Sympathien für Hegel und Schelling prüfen mit dem Ziel, der Wahrheit die Ehre zu geben, die der Wahrheit gebührt“ (50).

Dresden

Albert Franz

Religionsgeschichte

Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, hg. v. Michael Geyer / Hartmut Lehmann. – Göttingen: Wallstein 2004. 474 S. (Bausteine zu einer Europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), kt € 30,00 ISBN: 3-89244-668-7

In den letzten 25 Jahren hat sich in der Geschichtswissenschaft die Erforschung von Nationsvorstellungen zu einem wichtigen Arbeitsfeld entwickelt. Anders als in der älteren Forschung wird Nation in der neueren Historiographie unterschiedlich stark konstruktivistisch betrachtet. Entstehung und Wandel von Nationsvorstellungen sowie das Zusammenspiel mit anderen Identitätsbestandteilen, beispielsweise Geschlecht, werden intensiv erforscht. In diesem Kontext hat sich die Geschichtswissenschaft auch dem Wechselspiel von nationalen und religiösen Identitäten zugewandt. In diesen Kontext gehört der zu besprechende Sammelband, der auf eine Reihe von Treffen deutscher und amerikanischer Nachwuchswissenschaftler zurückgeht, die ab 2000 stattfanden. Auf dem Stand der Jahrtausendwende befinden sich fast alle Beiträge des 2004 erschienen Bdes. Wichtige Neuerscheinungen der letzten Jahre konnten – die Einleitung bildet eine Ausnahme – nicht mehr eingearbeitet werden. Daß zwei Drittel der Beiträge in englischer Sprache sind, ist nur in Teilen den unterschiedlich intensiven Forschungsaktivitäten in Deutschland und den USA geschuldet.¹ Aufgebaut ist der Bd in fünf Großkapitel, die zusammen 18 Beiträge enthalten, hinzukommen eine Einführung und eine kurz Nachbetrachtung.

Michael Geysers anregender Einleitungssatz befragt die sehr heterogenen Beiträge nach der Existenz einer wiederkehrenden Panreligion der Moderne, nach deren Verhältnis zu Nationsvorstellungen und zu europäischen multireligiösen Gesellschaften und diskutiert Interpretationsansätze aus den historiographischen Debatten über Säkularisierung der Gesellschaft, Sakralisierung der Nation und Konfessionalisierung des Zeitalters. Für historisch Forschende enthält dieser Beitrag viele Anregungen, über Interpretationsperspektiven nachzudenken. Ein Religionssoziologe oder Dogmatiker mag sich einen systematischeren Zugriff erhofft haben.

Auf diesen einführenden Essay folgen fünf Themenblöcke, deren erster unter der Überschrift „Ein zweites konfessionelles Zeitalter?“ steht. Die vier Einzelbeiträge lassen sich allerdings – anders als der Titel des Themenblocks suggeriert – allenfalls implizit als Beiträge zu den kontroversen Debatten über die Thesen von Olaf Blaschke über ein zweites konfessionelles Zeitalter lesen.

Kevin Cramer untersucht für den deutschen Sprachraum des 19. Jhs konfessionell aufgeladene nationale Geschichtsbilder und arbeitet mit Blick auf Deutungen von Ereignissen des dreißigjährigen Krieges überzeugend die Verschmelzung von nationalen und religiösen Vorstellungen heraus.

Robert F. Hogg beschreibt in seinem Beitrag Reaktionen des Breslauer Erzbischofs und der entstehenden katholischen Presse Schlesiens auf Versuche, im Kriegsjahr 1866 die schlesischen Katholiken als antipreußisch und landesverräterisch aus der deutschen Nation auszugrenzen. Hätte Hogg seine katholischen Quellen stärker auf die immer wieder durchscheinenden Staats- und Nationsverständnisse befragt und mehr kulturelle, nicht auf einen Einheitsstaat abzielende Nationsvorstellungen konfessioneller wie nichtkonfessioneller Färbung bei der Interpretation berücksichtigt, hätte er nicht nur einen sehr interessanten Beitrag zur Geschichte des schlesischen Katholizismus und zu den konfessionellen Beziehungen geschrieben, sondern auch noch mehr zum Verhältnis von Nation und Religion herausarbeiten können.

Doris L. Bergen beleuchtet in ihrem Essay an Beispielen aus der deutschen Geschichte des 19. und 20. Jhs ihre These, daß die Veränderungen des Verhältnisses von Christentum und Vorstellungen von deutscher Nation zwischen 1800 und 1945 auf Interaktionen basiert, die kurzfristig zu gegenseitigen Stärkungen, langfristig jedoch zu einer dauerhaften Schwächung führten.

Tamara Neumann wendet sich der israelischen Gesellschaft der 1990er Jahre zu und arbeitet am Beispiel des Goldstein-Massakers die strukturellen Ursachen in Gesellschaft und politischer Kultur dieses von einem nationalreligiösen Siedler verübten Anschlags heraus.

So differenziert die Argumentation dieses Beitrages auch ist, so stellt sich hier wie auch an anderen Stellen des zu besprechenden Sammelbandes die Frage nach der zugrundeliegenden Gesamtkonzeption des Buches, dessen Beiträge thematisch, methodisch, zeitlich und örtlich kaum zusammengehalten werden. Eine engere thematische Verknüpfung wäre beispielsweise durch weitere Beiträge zum Verhältnis von Nation, Religion und Gewalt möglich geworden, die vielfältige Vergleiche ermöglicht hätten.

Im ersten Beitrag des zweiten Themenblocks „Konfessionsinterne Konflikte“ nähert sich Thomas Schulte-Umberg mit dem sehr anregenden Ansatz, Ultramontanismus als Deutungskultur einer imagined community aufzufassen, dem Verhältnis Ultramontanismus und Nation. Leider verbaut er sich viele neue Erkenntnismöglichkeiten, da er Ultramontanismus sehr weitgehend mit einer Auffassung von katholischem Milieu, wie sie der Münsteraner Arbeitskreis für Katholizismusforschung vertritt, parallelisiert. An manchen Stellen – aber nicht durchgehend – behält Schulte-Umberg die alte Dichotomie protestantisch-deutsche Nation versus Ultramontanismus bei und verliert so unterschiedliche Formen nationalen Denkens innerhalb des Ultramontanismus aus den Augen, z. B. solche, die nicht auf einen nationalen Einheitsstaat abzielen.

¹ Vgl. den vorzüglichen, fast zeitgleich entstandenen Sammelband von Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt / New York 2001, der nur einen Beitrag eines im angloamerikanischen Raum Lehrenden enthält.