

Wort, daß es dem späten Heidegger entscheidend um die Benennung der ontologischen Differenz geht. Dieses eigenständige philosophische Problem von Gewicht kann nicht zum Anhängsel der Moralphilosophie erklärt werden. Der schwerwiegendste Mangel dieser Arbeit ist darin zu sehen, daß G. es versäumt, das Verhältnis von Metaphysik und Sittlichkeit zu bestimmen. Heidegger selbst stellt sich dieser Aufgabe zumindest. Ob er sie befriedigend lösen kann, ist eine andere Frage. Hinter Heideggers Konzeption der »ursprünglichen Ethik« steckt der Versuch, eine Identität von Denken und Handeln herzustellen. Freilich wird man dieser Konzeption kaum unmittelbare ethische Relevanz bescheinigen können. G. dagegen zieht es vor, die Metaphysik von vornherein zum »Überbau« der Ethik zu erklären.

G. läßt es sich nicht nehmen, zu guter Letzt auch noch Heideggers politischen Standpunkt zu beschreiben: »Politisch zielt die Seinsfrage auf die Demontage der Rechtsstaatlichkeit« (154). Mit ernstzunehmender Interpretation hat diese Analyse wohl nichts mehr zu tun.

*Josef Kreiml, Regensburg*

*Rosenau, Hartmut, Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u. a. 1985, (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 248), 158 S., Br., sfr. 43,-.*

Im Unterschied zu den bisherigen am Gottesbegriff orientierten Arbeiten zur Spätphilosophie Schellings (Fuhrmans, Schulz, Kasper, Hemmerle) rückt R. die Christologie ins Zentrum seiner Interpretation. Fuhrmans' These von Schellings Wende zum Christlichen bleibt »ohne zentrale Berücksichtigung der Christologie ... unspezifisch und konturlos« (17). Denn Soteriologie und Christologie bilden das Spezifikum des Christlichen.

In Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie sieht R. »die prägnanteste Formulierung des Wechsels von der episodischen zur konstitutiven Christologie« (15). Während die episodische Christologie der Frühphilosophie auf der Basis der »soteriologischen Macht der Vernunft« konzipiert wird, setzt die konstitutive Christologie der Spätphilosophie die Einsicht in die »soteriologische Ohnmacht der Vernunft« voraus. Mit dem Titel »soteriologische Macht der Vernunft« bezeichnet R. das Vermögen der Vernunft, »mit ihren eigenen Erkenntnis-mitteln zum Absoluten auf(zu)steigen und selbst

absolut (zu) werden« (14). Das Vermögen der »intellektuellen Anschauung« ist der Garant für die soteriologische Macht der Vernunft, die – über einen unmittelbaren Zugang zum Absoluten verfügend – keiner ihr äußerlichen Vermittlung bedarf. In der Identitätsphilosophie Schellings wird »Erlösung« als Aufhebung des Endlichen im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit von Idealem und Realem gedacht. Solange die Soteriologie nur als Geschehen innerhalb reiner Vernunftkenntnis entwickelt wird, kann die Gestalt Christi nur episodische oder illustrative Bedeutung erhalten. Das absolute Bewußtsein sieht in Christus höchstens eine bestimmte Form der Darstellung des Absoluten im Besonderen. Per se kann die Vernunft der Gestalt Christi nur den Stellenwert eines illustrativen Beispiels für vernunftimmanent konstruierte ontologische Verhältnisse zuweisen.

Die Krise des Identitätssystems veranlaßt Schelling zur Einführung der Theorie des Sündenfalls. Er sieht sich gezwungen, den Anspruch der absoluten Vernunft zurückzuweisen und die durch den »Fall« korrumpierte Vernunft als endliche und vermittelte Vernunft zu begreifen. Diese Verwandlung des Vernunftbegriffes führt zur Ablösung der »intellektuellen Anschauung« durch die »Ekstase«. Darüberhinaus ermöglicht bzw. fordert die Einsicht in die ästhetisch-soteriologische Ohnmacht der Vernunft eine »soteriologische und christologische Neubesinnung«. In den Stuttgarter Privatvorlesungen, die einen »christologischen Wendepunkt« markieren, liegt der Schwerpunkt nicht mehr auf der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen (»Selbsterlösung«), sondern auf der Erniedrigung des Unendlichen zum Endlichen. Mit dieser Wendung bereitet Schelling eine »kenotische Christologie« vor.

Im Gedanken der Kenosis sieht R. den Dreh- und Angelpunkt der konstitutiven Christologie. Weiter entwickelt Schelling – anhand einer spekulativen Exegese des Johannes-Prologs – eine ausführliche Präexistenzchristologie. Den Kreuzestod Christi interpretiert er als stellvertretendes Sterben für die ohnmächtige Menschheit (Sühnetod). Diese Deutung nimmt sich »im Rahmen der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus wie ein Fremdkörper« (143) aus.

Erst die Destruktion der soteriologischen Macht der Vernunft ermöglicht die Konzeption einer konstitutiven Christologie. Da ein unmittelbares Verhältnis von Ich und Absolutem nunmehr ausgeschlossen ist, kann die Vermittlung von Ich und Gott (zugleich die Vermittlung des Ich mit sich selbst) nur durch eine außervernünftige Instanz

geleistet werden. Seit 1810 betrachtet Schelling das Verhältnis des Menschen zum Absoluten und zu sich selbst als christologisch vermittelt. Christus bewahrt das menschliche Bewußtsein, das aufgrund des Sündenfalls nicht mehr in und aus sich selbst bestehen kann, vor der Zerstörung. Er gibt den außer sich geratenen Menschen sich selbst zurück. Die Christologie der Spätphilosophie kann konstitutiv genannt werden, weil sie »Grundlage für alle Vermittlungen des Bewußtseins geworden ist« (98). Auch für das Sein Gottes und das Sein der Welt ist der Logos konstitutiv. Durch den Sohn wird die »diffuse Einheit der Potenzen in der göttlichen Natur« geschieden, d. h. Zweiheit gesetzt. Somit kann der Sohn auch »Befreier und Erlöser des Vaters« (97) genannt werden.

Grundsätzlich ist zu monieren, daß R. die in der »Philosophie der Offenbarung« ausgeführte, zugebenermaßen komplizierte Potenzenlehre nicht im erforderlichen Maß in seine Analysen einbezieht. Er übersieht deshalb, daß Schellings späte Christologie in der Gotteslehre verankert ist (vgl. die 11., 12. und 15. Vorlesung der »Philosophie der Offenbarung«). Für R. scheint es unwesentlich zu sein, daß Schelling vom Gedanken der absoluten Freiheit Gottes ausgehend zuerst den Begriff des »Vaters« (XIII, 311) entwickelt. R. isoliert in seiner Interpretation die Christologie in unzulässiger Weise von der Gotteslehre. Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Potenzenlehre, die R. leider für überflüssig hält (vgl. 124), hätte diese Isolierung verhindern können. Für den systematischen Gang der Untersuchung hätte die Berücksichtigung der Potenzenlehre unverzichtbare zusätzliche Einsichten erbracht.

R.s Versuch, die Christologie Schellings ausschließlich von der Differenz Macht/Ohnmacht der Vernunft her zu rekonstruieren, muß als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Die bei Schelling ohne Zweifel entscheidende Differenz zweier Vernunftbegriffe wirkt sich nicht in dem Maße auf die Christologie aus, wie R. dies behauptet. Sie betrifft unmittelbar nur Schellings Konstruktion des Gottesbegriffes, mittelbar selbstverständlich auch die Christologie. Von der »soteriologischen« Macht (bzw. Ohnmacht) der Vernunft kann nur in einem sehr eingeschränkten Sinn gesprochen werden, da es in der Identitätsphilosophie weniger um »Erlösung« denn um Erkenntnis geht. R.s These von der ästhetisch-soteriologischen Macht der Vernunft könnte bestenfalls mit einer bestimmten Version »gnostischer Christologie« in Zusammenhang gebracht werden. Doch das Stichwort »Gnosis« wird in R.s Dissertation an keiner Stelle genannt. Weiter ist

anzumerken, daß in der vorliegenden Arbeit der theologische (soteriologische) Begriff der »Vermittlung« nicht genügend unterschieden wird vom philosophischen (idealistischen) Begriff der »Vermittlung«. – Trotz dieser zahlreichen Einwände muß man R. insgesamt bescheinigen, daß er seine Interpretationsabsicht mit beachtlicher Konsequenz durchführt.

Josef Kreiml, Regensburg

Engelhardt, Paulus (Hg.), *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Matthias Grinewald Verlag, Mainz 1985, (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 7), 260 S., Ln., DM 42,-.

Das zu besprechende Buch ist ein Sammelband der Beiträge, die während der zweiwöchigen Diskussion der 23. philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft der Dominikanerhochschule Walberberg im Herbst 1975 vorgelegt wurden. Der Ausgangspunkt der Diskussionen war ein Ausspruch des Aristoteles: »Glück(seligkeit) nennen es die Menge und die feineren Köpfe ... Was aber Glückseligkeit sein soll, darüber entzweit man sich« (NE I 2: 1035a 17–20). Der späte Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Buches hat Positives zur Folge – die Mehrheit der Beiträge wurde neu bearbeitet – wie auch Negatives – einige Beiträge wurden inzwischen an anderer Stelle veröffentlicht (z. B. H. Jorissen, *Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes*, in: H. Waldenfels (Hg.), *Theologie – Grund und Grenzen*. Festgabe H. Dolch, Paderborn 1982, 125–146). Der Herausgeber hat noch zwei Artikel hinzugefügt (E. Biser, *Der Weg zum geglückten Leben*; H. Deuser, *Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre*).

Mehr als einmal wird bestätigt, daß seit 20 Jahren immer öfter und immer dringlicher die Frage nach dem Glück gestellt wird; auch die Theologie zeigt großes Interesse an diesem Thema und versucht die Gnadenehre mit einem Glückskonzept besser erklären zu können. Es ist bekannt, daß man vom menschlichen Glück, von sozialem Frieden, von Gerechtigkeit besonders in schwierigen Zeiten träumt; während der Krisen entwickelt man eine Vision der neuen, besseren Welt, die kommen soll; über das Glück, ein geglücktes Leben wird gerade dann am meisten geschrieben. Wenn diese Erfahrung aus der Geschichte wirklich zutrifft, so sagt das Interesse für die Glücksproblematik sehr viel über die heutige