

S. erwähnt auch die Auffassung einiger protestantischer Autoren, die die Lehre des Fortlebens der Seele durch den Auferstehungsglauben ersetzen (die sog. Theorie des Ganztodes), während einige katholische Theologen dagegen die Meinung einer Auferstehung im Tode vertreten: durch eine tätige Vollendung findet die Leiblichkeit ihre endgültige Gestalt (24–25).

Im 3. Abschnitt seines Referates gibt S. eine knappe Darstellung der Lehre des Thomas: von zentraler Bedeutung ist die Stellung des Menschen zwischen zwei Welten. In diesem Zusammenhang erwähnt S. den Beweis aus der Sehnsucht ewig zu leben, um dann in einer Fußnote (s. 34) zu bemerken: »Der durchschlagende Beweis sei aus der Selbsterfahrung der Erkenntnis abzuleiten«. Es folgt ein Überblick über die Aussagen des Thomas zum Tod als dem an sich größten Übel: Es fehlt jeder Anflug einer *theologia gloriae*, und der Zustand der überdauernden Geistseele ist durchaus defizient. Die Seele behält ihre Beziehung zum Leibe und ihre Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung.

Im 4. Teil seiner Darstellung betont S., daß die Seelenlehre des Thomas in der heutigen Diskussion durchaus Beachtung verdient, weil sie eine Vermittlung zwischen einander gegensätzlichen Auffassungen gibt. Thomas lehrt eine defiziente Weiterexistenz nach dem Tode, begründet in der Geistigkeit der Seele, die aber von der gnadenhaften Auferstehung ergänzt werden muß.

Das Referat bringt in dankenswerter Weise Klarheit in einem umstrittenen Punkt und dürfte so eine wichtige Hilfe sein, um bessere Wege in der Eschatologie zu gehen. Es weist auch auf den überragenden Wahrheitsgehalt der thomasischen Synthese hin. Indirekt liefert die Untersuchung den Beweis, daß nur philosophische Auffassungen, die den wirklichen Strukturen der Dinge entsprechen, in der Dogmatik angewandt werden dürfen. Es wäre daher wünschenswert gewesen, die Beweise des Thomas für die Immaterialität der Seele, die die Grundlage dafür bilden, daß die Seele selbst das Sein besitzt und inkorruptibel ist, breiter auszuführen. *L. J. Elders, Rolduc*

*Kreiml, Josef, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling (Theorie und Forschung, Bd. 71; Philosophie und Theologie, Bd. 7) Regensburg 1989, 259 S., kart.*

Die Untersuchung, 1989 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen, unternimmt den Versuch, die Gottesfrage als den systemati-

schen Einheits- und Konvergenzpunkt der Spätphilosophie Schellings – unter der vom Vf. präzisiert die von Schellings Sohn in SW Bd. XI–XIV veröffentlichten Vorlesungszyklen »Philosophie der Mythologie« und »Philosophie der Offenbarung« verstanden werden – herauszustellen (1 f.; vgl. auch die knappe und zusammenfassende Vorstellung seiner Überlegungen in: Forum Katholische Theologie, [1] 1990, 72–79).

Schelling realisiert dieses Anliegen nach Kreiml – so eine Grundthese der Arbeit – durch einen zweifachen philosophischen Ansatz, dessen Denkwege sich ergänzen und bedingen: Der philosophische »Erweis der Wirklichkeit Gottes« (2) wird vom späten Schelling durch eine metaphysische Gotteslehre, die in einer originellen Umkehrung des traditionellen ontologischen Gottesbeweises kulminiert, einerseits und eine geschichtsphilosophisch und anthropologisch begründete Religionsphilosophie andererseits erbracht.

Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung, die sich als »kritisch-spekulative Aneignung der Spätphilosophie« (6f) versteht, klar in zwei Teile: Die Auseinandersetzung mit Schellings onto-theo-logischer Gotteslehre (Teil A, 13–125) und seiner (Kant- und Idealismus-kritischen) Religionsphilosophie (Teil B, 126–251). Dieses Konzept des späten Schelling als wichtigen philosophischen Beitrag, der für die systematische Theologie fruchtbar gemacht werden kann (6), aufzuzeigen, ist das erklärte Anliegen des Vf. – ein Anliegen, das trotz der fast uferlosen Literatur zur Spätphilosophie und der bekannten Arbeiten von Fuhrmanns, Schulz, Kasper, und Tilliette ein bleibendes und noch immer uneingelöstes Desiderat darstellt.

Schellings metaphysische Gotteslehre gründet sich – wie der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung durch textgetreue Interpretationen speziell der ersten beiden Bücher der »Philosophie der Offenbarung« (SW Bd. XIII) aufzeigt, auf die fundamentalontologische Unterscheidung zwischen Begriff und (unvordenklicher) Wirklichkeit, zwischen *quid sit* und *quod sit* im Sinne der aristotelischen Metaphysik (16).

Mit Hilfe dieser Unterscheidung gewinne Schelling einen wirklich transzendenten Begriff des Absoluten, in dem das Wesen vom Sein – als der reinen Aktualität, der »ontologische Priorität« zukommt (15), unterschieden werden kann.

Allein auf diese Weise wird es möglich, den Gottesbegriff der (negativen) Vernunftphilosophie (16–30), die immer nur den Begriff oder das Wesen der Gottheit erreichen kann, positiv zu überschreiten auf das Absolute hin, das »wahrer Anfang« (XIII,258) sein kann, d. h. hin zum wirk-

lichen und freien Gott im »Gewinn der Transzendenz« (69). Dabei zeigt sich gerade im konsequent zu Ende gedachten (idealistischen) Vernunftbegriff – Vernunft als »unendliche Erkenntnispotenz« (20), der die unendliche Seinspotenz als apriorischer Inhalt gegeben ist – »die eigentümliche Dialektik von Macht und Ohnmacht der Vernunft« (38). Es ist diese Dialektik, die zu der für die Spätphilosophie zentralen Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie führt (79ff.), die Umkehrung des unter dem Verdikt des »logischen Einwands« stehenden ontologischen Gottesbeweises ermöglicht, und die entschiedene Hinwendung zur positiven Wirklichkeit – speziell der (Offenbarungs-)Religion – beim späten Schelling (vgl. Teil B; bes. 110–113) vorbereitet und metaphysisch im Sinne der Ontotheologie begründet. Der Grundgedanke dieser Dialektik besteht in der Einsicht, daß die Vernunft am Ende ihres apriorisch-induktiven Konstruktionsverfahrens, das alle der Vernunft immanenten Denkmöglichkeiten ausschöpft – das Wesen des »Seienden selbst« zwar als in sich selbst vermittelte absolute Freiheit begreift (die zentrale Bedeutung der Potenzenlehre wird vom Vf. klar und deutlich herausgearbeitet, 44–58), zugleich aber einen Wendepunkt erreicht, an dem sich alle Begründungsverhältnisse umkehren: Die Vernunft erfährt angesichts der unabwiesbaren »ersten Wirklichkeit« (61), die denkerisch nicht mehr begründet werden kann, ihre radikale Ohnmacht und Endlichkeit. Diese »erste Wirklichkeit«, das unverfügbare »Daß des Seins« (63), ist es vielmehr, die alle Möglichkeiten aus sich entläßt und damit alles Endliche (und damit auch die Vernunft) begründet. In diesem Grundgedanken ist der entscheidende Gedanke des Schellingschen Gottesbeweises erreicht (73), den der Vf. im dritten Kapitel seiner Arbeit (77–109) ausführlich als »Umkehrung« und (hier vor allem Heinrich folgend) zugleich als sublimen Neuaufbau des ontologischen Arguments aufweist.

Solche Umkehrung vollzieht sich letztlich als Umkehrung der Vernunft selbst, die als »ekstatische« (64; 89f.) Vernunft erst zu sich selbst befreit wird und ihr eigentliches Wesen erreicht. Damit ist aber auch der einzig mögliche Zugang zur Wirklichkeit Gottes erschlossen und der »Knoten der ehemaligen Metaphysik« (95) aufgelöst, da allein der Begriff des unzweifelhaft Existierenden, der vom Gottesbegriff klar zu unterscheiden ist, den Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit erlaubt und die »Unbedingtheit des Seins« (97) wahrt. Die Gottheit des »bloß Existierenden« ist dann nur »a posteriori« (99) zu erweisen (die spezifische Methode der positiven Philosophie ist

nach Schelling ja als »apriorischer Empirismus« zu beschreiben), d. h. aus der Erfahrung der Welt in der Faktizität der Schöpfung. Mit Recht charakterisiert der Vf. Schellings Gottesbeweis als »onto-kosmologischen« (ibid.), wobei allerdings gerade an diesem Punkt die Vordergründigkeit des von Schelling vorgebrachten logischen Einwands gegen das ontologische Argument deutlich wird, was aber der spekulativen Macht des Grundgedankens der Spätphilosophie – wie der Vf. einräumt – keinen Abbruch tut (vgl. 108)!

Von diesem Grundgedanken her ergibt sich mit einer gewissen inneren Logik auch der Übergang zu dem in Teil B ausführlich dargestellten zweiten Ansatz der Spätphilosophie, einer geschichtsphilosophisch und anthropologisch begründeten Religionsphilosophie, die in einer – wie nachdrücklich zu betonen ist – *philosophischen* Aneignung und Durchdringung der christlichen Offenbarung kulminiert (Kap. 5; 195–251). Diese – hier nur kurz zu charakterisierende Religionsphilosophie – unternimmt den Versuch, ausgehend von einer fundamentalen anthropologischen Analyse (Endlichkeit, ursprüngliches Gottesverhältnis) sowie durch eine geschichtsphilosophische Hermeneutik der positiven Religion in ihrer dreigliedrigen Gestalt vom mythologischen Religion (der eine herausragende Bedeutung für die Begründung des Religionsbegriffs zukommt, vgl. 132–147), christlicher Offenbarungsreligion, das Wesen der Religion als ein im Menschsein begründetes, damit jeder rationalistischen Religionskritik (Kant), aber auch der idealistischen Aufhebung (Hegel) entzogenes, *reales* Verhältnis aufzuzeigen (Kap. 4, 114–194).

In der Annahme der eigenen Endlichkeit und der positiven Religion als geschichtlich vorgegebener, das Menschsein konstitutiv bestimmender Wirklichkeit ist die Vernunft zu einer geschichtlichen, die geschichtliche Wirklichkeit und nur so vermittelt, sich selbst begreifenden, – in nachidealistischem Sinn – hermeneutischen Vernunft geworden (124f). Die Voraussetzung der mit dem geschichtlichen Menschen *eo ipso* gegebenen natürlichen Religion ist dabei zugleich Voraussetzung einer philosophisch durchdachten Philosophie – wie der Autor auch in einer gründlichen Auseinandersetzung mit der transzendental-theologischen Offenbarungsmodellen heutiger Theologie, etwa bei Pannenberg und Rahner (S. 207–216) aufzeigt. Schellings Religionsphilosophie, deren vielfältige und äußerst anregende Aspekte der Vf. im letzten Teil seiner Arbeit aufzeigt (Verlangen nach dem wirklichen Gott als das Bedürfnis der Religion, der Heilswille Gottes als der geschichtliche Inhalt und zugleich Glaub-

würdigkeitsbeweis des Christentums, Inkarnation als zentraler Offenbarungsinhalt. . . ), sollen nur angedeutet werden. Daß bei dieser (letztlich im genuin philosophischen Charakter auch der Religionsphilosophie des späten Schelling begründeten) Überbetonung des Offenbarungsinhalts der Offenbarungs-akt und damit auch der ganzheitlich religiöse Akt des religiösen Subjekts als eigentlicher Aktualisierung des religiösen Wesensverhältnisses völlig vernachlässigt wird, wie der Vf. im letzten Kapitel moniert (249–251) – dem ist im Sinne einer theologischen Kritik an Schellings genial konzipierter Religionsphilosophie durchaus beizupflichten.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß es dem Vf. gelungen ist, die in Schellings Spätphilosophie zentralen Linien einer metaphysischen Gotteslehre und einer philosophisch begründeten Religionsphilosophie gründlich und stringent herausgearbeitet zu haben, und die enorme Bedeutsamkeit dieses durchaus in der Tradition eines Augustinus und Pascal stehenden Denkens für ein systematisches theologisches Denken aufs Neue bewußt zu machen.

Aus der Sicht der Schellingforschung muß allerdings bemerkt werden, daß die beiden vom Vf. herausgehobenen Ansätze der Spätphilosophie die vielschichtige Struktur dieses Denkens, auch seine Aporien und Divergenzen, nicht ganz ausschöpfen. Vor allem die in ihm implizit enthaltene Geschichtsmetaphysik müßte u.E. stärker herausgearbeitet und in ihrer ontologischen Begründung untersucht werden. Dazu wäre freilich dann doch die Genese der Spätphilosophie seit der Freiheits- und Weltalterphilosophie sowie die Schriften der Übergangsphase stärker heranzuziehen, die der Verfasser – in einer von seinem systematischem Ansatz her verständlichen Weise – kaum berücksichtigt.

*Hans Zimmermann, Streitheim*

*Müller, Helmut, Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns (Schriften zur Naturphilosophie 3), V.C.H., Acta humaniora, Weinheim 1988, XII u. 199 S.*

Vorliegende Untersuchung, eine phil. Dissertation, fragt nach dem Denkansatz Portmanns, der sich selber als »Mensch der Anschauung« über die systematische Einheit wenig Rechenschaft gab. Es ist zu hoffen, daß dieser 3. Bd. der von R. Löw herausgegebenen »Schriften zur Naturphilosophie« das Interesse für den zu Unrecht in den letzten Jahren übergangenen Denker weckt.

Im Gegensatz zur mechanistischen Auffassung vom Leben, die Hunger oder Geschlechtstrieb

auf physiologische Zustände zurückführt und das Leben als Höherentwicklung chemischer Prozesse »von unten« deutet, geht Portmann von der menschlichen Innerlichkeit als intensivster Form des Erlebens aus und schließt »von oben« auf die Innenseite der Tiere, wobei die Möglichkeiten des Erlebens bei niedrigeren Lebewesen immer mehr abnimmt. Nach einem Exkurs über Erklären (naturwissenschaftliches Verfahren: kausal-analytisch) und Verstehen (geisteswissenschaftlich), wobei Vf. aufgrund nur statistischer Gültigkeit der Naturgesetze das »Erklären« unter »Verstehen« subsumiert, betrachtet er Portmanns Verfahren mehr als Verstehen. Portmann hält jene Verhaltensform für »erklärt«, die aus »lebensnotwendigen Funktionskreisen« (Ernährung, Schutz, Fortpflanzung) erfaßt sind, während das Verstehen diesen reduktionistischen Vorgang aufsprengt und das Ganze (statt nur Teilprozesse) und sein vorgegebenes Ordnungsgefüge anschaut.

Zur Vertiefung dieser Zwei-Wege-Auffassung und ihrer ontologischen Fundierung greift Müller auf Gedankengänge Szilasi zurück, der mit Portmann in regem wissenschaftlichem Austausch stand. Außer der natürlichen Erfahrung, die immer nur eine Ausschnitterfahrung (»Naturgänge, nicht Naturgang«) ist, nimmt Szilasi (von Schelling abhängig) eine »ontologische Erfahrung« an, einen »apriorischen Realismus« (der im Gegensatz zum Idealismus auch die Realität des Alls erkennen will), wobei das erkennende Dasein als von der Realität des Ganzen umgriffen gesehen wird. So kann Portmann zwar die Faktizität der kausalanalytischen Forschungen in seinem Denken berücksichtigen, aber den totalen Zusammenhang im Ganzen erfahren, das je schon bekannt ist.

Portmann zeigt dann diesen Zusammenhang an der Ontogenese auf: Das Subjekt ist ursprünglich keine tabula rasa, die erst im Verlauf der Erfahrung beschrieben wird, sondern geprägt durch Vorstrukturierungen, vorbereitete Beziehungen, durch eine Präformierung, nach der das Subjekt aus der Vielfalt der Objekte selektiert. Nach diesen Darlegungen wird die phylogenetische Sicht der menschlichen Welterfahrung erläutert. So hält es Portmann für beachtenswert, daß bei durchsichtigen Tieren der Innenbau symmetrisch angelegt ist, d.h. auf das anschauende Auge hin. Die Tatsache der Tarnung, bei der ein Tier sich der Unterlage jeweils anpaßt und der »Angreifer« aus dem Chaos der Eindrücke trotzdem einzelne Suchobjekte herauslöst, zeigt die Rolle der »anschauenden Augen«; es gibt einen »wechselseitigen Bezug von Erkenntnissubjekt und -objekt«. Chemie und Physik leisten dabei nur einen »Hilfs-