

Kontingenzbewusstsein als Freiheitserfahrung

Zum Verständnis von Gott und Geschichte in Schellings Spätphilosophie

Malte Dominik Krüger

Schellings Spätphilosophie tritt als abgrenzbare Einheit in der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie auf.¹ Die negative Philosophie ist der Ausdruck einer selbstaffirmativen wie selbstkritischen Theorie der Vernunft, die sich in ihrem dialektischen Vollzug schon immer vorfindet und diese Faktizität im Grenzbegriff Gottes als kreativer Freiheit buchstäblich reflektiert. In der positiven Philosophie untersucht diese Vernunft in einer Umkehrung der Denkbewegung die in der Geschichte der Natur und des Menschen begegnende und damit zunächst vernunftfremd erscheinende Faktizität daraufhin, ob sie im Sinn des entworfenen Gottesverständnisses von kreativer Freiheit plausibel ist. Angesichts dieser Bestimmungen negativer und positiver Philosophie dürfte die Feststellung nicht überraschen: Mit der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Geschichte befindet man sich im Zentrum *von* und im Streit *um* Schellings Spätphilosophie. Dem soll im Folgenden Rechnung getragen werden, indem erstens Zugangsmöglichkeiten, zweitens Deutungsmöglichkeiten und drittens Kontextualisierungsmöglichkeiten ins Auge gefasst werden.

1. Zugangsmöglichkeiten

Schellings Spätphilosophie gilt vielfach als schwer zugänglich. Es scheint daher sinnvoll, sich in zwei basalen Richtungen ihr genetisch zu nähern, nämlich in einer forschungsgeschichtlichen und einer werkgeschichtlichen Perspektive.

¹ Vgl. mit Belegen und Hinweisen zum Stand der Forschung: M.D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008, S. 11–24. Ist eine Aussage oder ein Zitat nicht unmittelbar am Ende durch eine Fußnote nachgewiesen, ist die Angabe der im Text nachfolgenden Fußnote darauf zu beziehen.

1.1 Ein forschungsgeschichtlicher Zugang

Die neuere Forschung setzt mit der Habilitationsschrift von Walter Schulz *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) ein. Diese Studie bricht mit der Meinung, der späte Schelling sei unzeitgemäß gewesen, weil er einen christlichen Theismus vorkritischer Machart vertreten habe und auf eine irrationale Wiederherstellung christlicher Heilsgeschichte aus gewesen sei. Wie der Titel seiner Studie besagt, ist Walter Schulz vielmehr der Meinung, dass in Schellings Spätphilosophie sich der Deutsche Idealismus vollende. In Schellings Spätphilosophie erfolge die vernünftige Selbstbegrenzung der Vernunft, die in ihrer eigenen Vermittlungstätigkeit ihre Vermitteltheit erkenne, und zwar als einen Grund, der sie bleibend ermächtige, vermittelnd tätig zu sein. Diese Einsicht werde in der negativen Philosophie ausbuchstabiert, die ihrerseits in der positiven Philosophie triumphiere, wenn die in der Religion ihrer selbst bewusst werdende Geschichte dialektisch begreifbar werde.² Diese Deutung von Walter Schulz ist negativ und positiv wesentlicher Bezugspunkt der folgenden Forschung. Ebenso lässt sich in der folgenden Forschung eine Deutung des Verständnisses von Gott und Geschichte in der Auslegung von Schellings Spätphilosophie identifizieren.³ Diese Deutung kann in den meines Erachtens zu unterscheidenden klassischen Interpretationstypen von Schellings Spätphilosophie nachgewiesen werden, nämlich in der religiös-theistischen, idealistischen, marxistischen, existentialistischen, entwicklungsgeschichtlichen und kantianisierenden Deutung.⁴

Der Standpunkt der religiös-theistischen Auslegung findet sich in der Habilitationsschrift *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (1965) von Walter Kasper. Diese Studie möchte Schellings idealistische Dialektik in eine kerygmatische Dialogik überführen. Schellings Spätphilosophie steuere auch heimlich darauf zu, wenn am Ende der negativen Philosophie die Dialektik der Vernunft auf etwas Anderes als sie selbst angewiesen sei, das nur potentiell in den dialektischen Offenbarungsprozess eintrete. Dies schließe ein, dass sich das Absolute letztlich gewissermaßen neben der Geschichte befinde. So sei zwar eben ein nachgängig rekonstruierbarer Dialog zwischen Gott und Mensch, aber keine notwendige Dialektik plausibel.

² Vgl. W. SCHULZ, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1975, S. 7 f.30.65.69.80.123.241.242–247.292.325–328.

³ Vgl. auch zu Einzelbeiträgen, die sich exklusiv Schellings Geschichtsverständnis zuwenden, die Hinweise und Darstellung: H.J. SANDKÜHLER, *Die Philosophie der Geschichte*, in: DERS., F.W.J. Schelling, Stuttgart 1998, S. 124–149.

⁴ Vgl. ausführlich zu dieser Klassifizierung von Interpretationstypen: M.D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit*, S. 30–98.

Dieser Dialog setze eine Analogie zwischen Gott und Mensch voraus, wie sie der katholischen Theologie vertraut sei.⁵

Den Standpunkt der idealistischen Auslegung in ihrer selbstkritischen Variante vertritt Manfred Frank in seiner Studie *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (1975). Die basale These lautet, Schelling habe Hölderlins triftige Einsicht in die Abhängigkeit des Selbstverhältnisses von einem ihm zuvorkommenden Sein weitergeführt und gegen Hegel gekehrt. Damit habe sich Schelling wirkungsgeschichtlich über seine Rezeption bei Feuerbach und Marx durchgesetzt, auch wenn dies bisher weitestgehend ignoriert worden sei. Bei Schelling selbst motiviere die von Hölderlin inspirierte Einsicht die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, mit der wiederum die Offenheit der Geschichte anerkannt sei.⁶

Den Standpunkt der marxistischen Auslegung kann man sich anhand der Dissertation *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (1954) und des Beitrags „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes“ (1963) von Jürgen Habermas vergegenwärtigen. Wenn Schelling in den ‚Weltaltern‘ das Absolute in die Geschichte eingehen sehe, dass es letztlich von den Menschen abhängig werde, hätte er dies materialistisch-geschichtlich im Sinn von Marx zu Ende denken müssen. Stattdessen habe Schelling in seiner Spätphilosophie die unter dem Titel der Potenzen firmierende Dialektik gleichsam modal eingeklammert und so den Gottesbegriff vor der Selbstpreisgabe an die menschliche Geschichte geschützt. Dies sei, so Jürgen Habermas, ambivalent und abwegig.⁷

Der Standpunkt der existenzialistischen Auslegung wird in Paul Tillichs Dissertation *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (1912) deutlich. Demnach dreht sich Schellings Philosophie insgesamt um die Frage nach dem rechten Verständnis des Identitätsprinzips. In Schellings Frühphilosophie werde es unter Ausblendung des für es dialektisch konstitutiven Differenzmoments gesehen. In Schellings Spät-

⁵ Vgl. W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, S. 15.20–22.176.235.274–283.356.425–438.

⁶ Vgl. M. FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München ²1992, S. 99 f.103–115.168.235–240.255–318.322–331.341–346.

⁷ Vgl. J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, S. 10.111 f.115.367; DERS., *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: DERS., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt (Main) 1971, S. 177–223.

philosophie werde dies korrigiert. Dabei rücke die Freiheit des Absoluten in der Geschichte in den Mittelpunkt; das Innerste der Geschichte sei die Religionsgeschichte. In dem Beitrag „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“ (1954) verdeutlicht Paul Tillich diese Lesart: Schellings Spätphilosophie biete die Grundeinsichten einer existentialistischen Philosophie, wenn in der positiven Philosophie die geschichtliche Existenz analysiert werde, wie sie von Freiheit und Unfreiheit bestimmt sei.⁸

Der Standpunkt der entwicklungsgeschichtlichen Auslegung wird in der Dissertation *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings* (1980) von Dietrich Korsch eingenommen. In einer textnahen Nachzeichnung der Genese von Schellings Denken kommt Dietrich Korsch zur These: Schellings Philosophie gipfele und scheitere darin, die Freiheit in ihrer geschichtlichen Erscheinung mit der christlichen Religion begründen zu wollen. So unterlaufe Schelling die mit der Christusoffenbarung behauptete Unhintergebarkeit der Faktizität, indem er sie letztlich im Sinn der Vernunftdialektik der Potenzen verstehe. In der Folge werde die Faktizität einerseits theoretisch nivelliert, andererseits praktisch restaurativ bejaht.⁹

Der kantianisierende Standpunkt der Auslegung von Schellings Spätphilosophie findet sich in der Dissertation *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings* (1996) von Axel Hutter. Anders als Hegel, der die Geschichte am Ende in die Vernunft auflöse, versuche Schelling in seiner Spätphilosophie eine wirklich geschichtliche Philosophie, ohne dabei auf einen profilierten Vernunftbegriff zu verzichten. Schelling verfare dabei in den Bahnen Kants, dessen Philosophie er radikalisiere. Die Differenz von negativer und positiver Philosophie konkretisiere nämlich die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft, und zwar in einer Art und Weise, dass sich die basale Einsicht ergebe: Der vernünftige Begriff könne Geschichte nur deswegen erfassen, weil er selbst schon vom geschichtlichen Geschehen erfasst sei. Verdränge die neuzeitliche Vernunft dies, werde sie mythologisch und verfallende der selbstzerstörerischen Dialektik der Aufklärung. Im

⁸ Vgl. P. TILLICH, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: DERS., *Hauptwerke*, Bd. 1, hg. v. C.H. RATSCHOW, Berlin/New York 1989, S. 21–112, bes. S. 27–104; DERS., *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, in: DERS., *Hauptwerke*, Bd. 1, hg. v. C.H. RATSCHOW, Berlin/New York 1989, S. 391–402.

⁹ Vgl. D. KORSCH, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980, S. 281–304.

Rahmen dieses Konzepts komme der späte Schelling auch auf das Christentum zu sprechen, von dem er aber wegkommen wolle.¹⁰

Dass sich forschungsgeschichtlich die Frage herauskristallisiert, inwieweit die Vernunft an sich faktisch und geschichtlich ist und letztlich im Horizont einer absoluten Freiheit gedeutet zu werden verlangt, überrascht meines Erachtens nicht, wenn man sich Schellings Weg zu seiner Spätphilosophie skizzenhaft vor Augen führt. Denn hier tritt zunehmend das Eigengewicht seines Lebensthemas hervor, welches das Bewusstsein der Freiheit ist.

1.2 Ein werkgeschichtlicher Zugang

Es gibt in Schellings philosophischer Entwicklung einen roten Faden. Dies ist das Prinzip der Freiheit, das theoretisch mit der Philosophie Immanuel Kants und praktisch mit der französischen Revolution verbunden ist.¹¹ Der Ausgangspunkt von Schellings Denken ist Fichtes Philosophie, die beanspruchen kann, das kantische Denken weiterzuführen. Fichte weitet die bei Kant noch auf das Gebiet der praktischen Philosophie eingegrenzte Selbstgesetzgebung der Freiheit auf die theoretische Philosophie aus. Dies überzeugt den jungen Schelling. Noch überzeugender erscheint es ihm infolgedessen freilich, diese Freiheit nicht allein auf die menschliche Subjektivität, sondern auch auf die natürliche Objektivität zu beziehen. Dies verbindet sich mit dem Versuch, die Subjektivität in ihrer Genese verstehen zu wollen. Unter dem Einfluss von Kants Verständnis der Zweckmäßigkeit kommt Schelling zu der Einsicht: Die Natur schlägt im Menschen buchstäblich die Augen auf und wird ihrer selbst bewusst. Im menschlichen Bewusstsein kommt die Natur zur Vernunft. Im Menschen wird die Natur Geist. Wenn die Natur im Menschen zum Geist erwacht, dann sind die Natur bewusstloser, sichtbarer Geist und der Geist bewusste, unsichtbare Natur. Damit geht die Einsicht in die Identität von Geist und Natur, von Subjektivität und Objektivität, von Realem und Idealem einher. Diese eine, absolute Identität selbst liegt in ihrer fugenlosen Einheit allem zugrunde, was *als* etwas auftritt. Diese eine und absolute Identität erscheint in der Welt der Natur und des Geistes in unterschiedlichen Stufen. Schelling kann diese als Potenzen bezeichnen. Sie geben jeweils das unterschiedliche

¹⁰ Vgl. A. HUTTER, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt (Main) 1996, S. 11–14.40–48.117–121.173–183.209–241.247–279.371–384.

¹¹ Diesem Abschnitt (1.2) liegen bis auf den letzten Absatz wenig veränderte Ausführungen zugrunde, die zu finden sind in: M.D. KRÜGER, *Mehr als notwendig – Natürliche Theologie nach Schelling*, in: *Idealismus und natürliche Theologie*, hg. v. M. WASMAIER-SAILER/B.P. GÖCKE, Freiburg/München 2011, S. 135–146, hier: S. 136–139. Dort finden sich auch einschlägige Belege einschließlich verschiedener Hinweise zur Forschung.

Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in einer Erscheinung von etwas an. Die absolute Identität wird ihrer selbst in einem Zustand gewahr, in dem noch nicht reflexiv etwas als etwas gewusst wird. Die absolute Identität stellt sich in einem wissenden Nichtwissen ein, das eine präreflexive Vertrautheit des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst ist. Dafür steht bei Schelling der Begriff der intellektuellen Anschauung. Diese wird in der Kunst buchstäblich selbst anschaulich, nämlich Gegenstand der Betrachtung. Die intellektuelle Anschauung stellt sich in der Kunst als die ursprüngliche Einheit dar, wenn ingenios und ursprünglich ideale Subjektivität und reale Objektivität übereinkommen. Nach Schellings Frühphilosophie findet sich also das Prinzip der Freiheit in der künstlerischen Kreativität, in der sich die intellektuelle Anschauung selbst anschaut. Damit verbindet sich ein Problem. Wenn nämlich die Selbstan-schauung der absoluten Identität in der Kunst es letztlich erlaubt, das Universum als absolutes Kunstwerk zu betrachten und mit dem Absoluten zu identifizieren, dann wird die Freiheit beziehungsweise Eigenständigkeit des Endlichen fraglich.

Um die Erfahrung von Freiheit denkerisch zu erklären, nimmt Schelling deswegen in der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) einen Abfall des Endlichen vom Absoluten an. In der berühmten Freiheitsschrift (1809) verfolgt Schelling die Möglichkeit des Abfalls bis in den Gedanken des Absoluten. Nach der Freiheitsschrift beinhaltet das Absolute eine Selbstunterscheidung, wie sie für die Rede von einem personalen Bewusstsein und damit die Rede von „Gott“ charakteristisch ist. So ist in Gott zwischen seinem irrationalen „Grund“ und seiner rationalen „Existenz“ zu unterscheiden. Im Menschen als dem Gegenbild Gottes wird diese Einheit bewusst – als freies Bewusstsein. Dem menschlichen Bewusstsein ist es möglich, beide in Gott selbst untrennbar geeinten Momente zu trennen und so die Abwendung von Gott zu bewirken. Das Problem von zwei Momenten in Gott löst Schelling dadurch, dass die göttliche Natur („Grund“) und der göttliche Verstand („Existenz“) von Gott als Liebe („Ungrund“) umgriffen werden. Insofern meines Erachtens in der Freiheitsschrift Gott als Liebe erst in der Überwindung des menschlichen Abfalls wirklich wird, ist Gott auf die Welt angewiesen. Wenn man Freiheit nicht als ihre Selbstaufopferung im Sinn von zwingender Notwendigkeit verstehen möchte, leuchtet dies nicht ein. Darum bleibt Schellings Denken an diesem Punkt der Entwicklung nicht stehen. Auch die ‚Weltalter‘ ringen noch mit dem skizzierten Problem, das erst Schellings Spätphilosophie einer Lösung zuführt: Nicht die menschliche Subjektivität, nicht die natürliche Objektivität und auch nicht ihre ingeniose Verbindung in der Kunst, aber auch nicht die menschliche Freiheit als notwendiger Reflex göttlicher Liebe sind letztlich das Prinzip der Freiheit. Vielmehr ist die Freiheit selbst göttlich. Gott ist

Freiheit. Gott ist nicht Liebe, die notwendig Freiheit einschließt. Gott ist die Freiheit, die mögliche Liebe einschließt. Dies hat auf der Seite der gern bemühten Analogie menschlicher Liebe für sich, dass die Liebe ein Kind der Freiheit ist: Wenn Liebe nicht aus Freiheit kommt, dann ist sie erzwungen und zwanghaft.

Diese Entwicklung Schellings zu seiner Spätphilosophie kann prinzipientheoretisch noch genauer gefasst werden. Der Gottesgedanke steht in der Freiheitsschrift für die absolute Subjektivität im Sinn der sich völlig durchsichtigen Einheit von Grund und Existenz in der absoluten Persönlichkeit Gottes, die sich in der Möglichkeit des Anderen ihrer selbst repräsentieren muss, nämlich in dem Menschen, insofern er zum Bösen fähig ist. Erst die Selbstverwirklichung des Menschen – im Ergreifen der Freiheit unter Einschluss der Möglichkeit zum Bösen – lässt den Menschen von einem möglichen Objekt als dem Anderen Gottes zu einem wirklichen Subjekt als dem anderen Gott werden. Dadurch wird der Mensch seinerseits für das vollständige Offenbarwerden Gottes wesentlich, der sich daher als Intersubjektivität, nämlich als die Liebe des Ungrunds, zeigen kann. Fragwürdig ist meines Erachtens: Inwieweit ist die komplexe, geschichtliche Schlussstruktur (der Intersubjektivität) so in der anfänglichen Struktur der Indifferenz (der absoluten Subjektivität) fundiert, dass ihre Entwicklung aus dieser Indifferenz verständlich wird? Denn ohne eine wirkliche Entwicklung der Differenzen aus der letzten Indifferenz entgleitet diese Indifferenz prinzipientheoretisch als der letzte Bezugspunkt. Die von der Freiheitsschrift angestrebte Forcierung der Kontingenz („Freiheit“) wäre dann von einer willkürlichen Behauptung kaum zu unterscheiden. Man steht hier vor der Problematik, die aus der Schrift *Philosophie und Religion* bekannt ist – und nun zunehmend in das Absolute selbst verlagert wird: Eine negative Dialektik und eine Einsicht in die letzte Indifferenz („intellektuelle Anschauung“) stehen letztlich unvermittelt nebeneinander. Es droht der prinzipientheoretisch ruinöse Einwand des Dualismus. Meines Erachtens bietet erst die Spätphilosophie Schellings eine plausible Lösung: Anstelle einer bloß versicherten Indifferenz tritt der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch. Sein evidentere Selbstvollzug als Möglichkeit enthält die Wirklichkeit von Bestimmtheit. Insofern herrscht material kein Realisierungszwang für das Absolute und wird formal die prinzipientheoretische Reflexion relativiert, insofern modal abgestuft im letzten Einheitspunkt dasjenige gesetzt ist, was aus diesem Einheitspunkt frei entwickelt werden können muss.

Dies ist leider nicht immer so gesehen worden, was meines Erachtens mit dem Umgang mit den Quellen und deren Publikation zu tun hat. Zum einen wurden in der Forschung angesichts der inkomplexen Quellenlage teilweise relativ ungenügend Zitate Schellings aus ganz verschiedenen Schriften

und Zusammenhängen kompiliert, und zwar tendenziell nach Maßgabe eines vorher feststehenden und häufig negativen Schelling-Verständnisses. Zum anderen wollte Schelling seine Philosophie aufgrund in seiner Nachlassverfügung genannter Referenztexte verstanden wissen. Dies sind meines Erachtens für die negative Philosophie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847–1852) und für die positive Philosophie die *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32). Da nun die *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* bis zum Jahr 1992 verschollen war, stand dies einem konsistenten Gesamtverständnis im Weg.¹² Das hat sich nun geändert, wie zu zeigen ist.

2. Deutungsmöglichkeiten

Im Folgenden sollen je eine Deutung der negativen und positiven Philosophie vorgeführt werden, die aufeinander abgestimmt sind. Dabei ist die Frage nach dem Verständnis von Gott und Geschichte in Schellings Spätphilosophie leitend.¹³

2.1 Ein Deutungsvorschlag zur negativen Philosophie

Das organisierende Zentrum von Schellings Spätphilosophie ist ihr Verständnis von Dialektik. Schelling entwickelt es zu Beginn der negativen Philosophie in zwei Schritten.

Im ersten Schritt motiviert Schelling sein Verständnis von Dialektik geschichtlich, indem er es mit der Selbstaufklärung der Philosophie verbunden weiß, die ihrerseits auf religionsgeschichtliche Formationen bezogen ist. Demnach bezeugen die beiden philosophiegeschichtlich maßgeblichen Erscheinungen der griechischen und neuzeitlichen Philosophie das jeweilige Ende einer ungebrochenen Tradition von Religion. Deren zentrale Gestalt ist für Schelling im europäischen Zusammenhang, in dem das Verständnis von Philosophie seinen Ausgang nimmt, die christliche Religion. Entsprechend kann man in einer ersten Näherung von einer vorchristlichen und einer christlichen Religion sprechen. Das Ende der ungebrochenen Tradition der vorchristlichen Religion dokumentiert sich in der griechischen Philosophie. Das Ende der ungebrochenen Tradition der christlichen Religion dokumentiert sich in der neuzeitlichen Philosophie. Letztere lässt sich seit Descartes die Erkenntnisquellen nicht mehr vorgegeben sein, son-

¹² Vgl. mit Belegen und Hinweisen zum Stand der Forschung: M.D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit*, S. 16–98.116–122.147–154.183–190.218–230.264–272.

¹³ Dieser Abschnitt (2) spitzt fortschreibend und elementarisierend die Deutung zu, die ausführlich mit zahlreichen Belegen und in einer intensiven Auseinandersetzung mit der Forschung zu finden ist in: M.D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit*, S. 101–272.

dern versucht eine Selbstbegründung. Sie gipfelt im neuzeitlichen Gottesgedanken, wenn Gott als die Wirklichkeit verbürgende Einsicht der menschlichen Vernunft erfasst werden soll. Dieses Projekt scheitert allerdings, wie Schelling zufolge Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt. Darin erschöpft sich Kants Verdienst jedoch keineswegs. Vielmehr ist nach Schelling eine konstruktive Lesart von Kants Theorie des transzendentalen Ideals weiterführend. Kants Theorie des transzendentalen Ideals besagt: Gott ist im Sinn des Inbegriffs aller möglichen Prädikate kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eine notwendige Implikation der vernünftigen Verstandesgebrauchs, wenn der Sachgehalt des einen Gegenstand bezeichnenden Begriffs stimmig sein soll. Soll nämlich einem Gegenstand von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten genau eines zukommen und muss dies im Sinn durchgängiger Bestimmung der Fall sein, dann muss es eine alle Prädikate in sich begreifende Idee geben. Diese Idee kann – als Inbegriff der letztlich paradigmatischen Möglichkeit – als ein Ideal erfasst werden, so dass Kant hypothetisch diese Einsicht als das eine Urwesen und seine Materie fassen kann. Darin sieht Schelling eine gewisse Spannung. Seines Erachtens bleibt Kants Ausführung hinter dessen eigener Einsicht zurück. Wenn bei Kant die endlichen Dinge als Materie im Urwesen ihren evolutiven Grund haben sollen, aber der Schritt von einer im transzendentalen Sinn logischen zu einer genetischen Ausführung nicht erfolgt, liegt ein doppelsinniges – nämlich in theoretischer Ausführung und Sache – Defizit an Kreativität vor. Daher ist rein rational, und zwar strikt systematisch anzusetzen. Dies führt zum nächsten Schritt.

So behaftet Schelling im zweiten Schritt auf dem Boden der reinen Vernunft dieselbe bei ihrem Selbstanspruch. Wenn die zunächst lediglich unter dem Titel der reinen Vernunft auftretende Gestalt des Denkens ihr Geschäft beginnen möchte, dann stellt sich das Problem eines Anfangs ein. Ohne sich eines Begründungsdefizits schuldig zu machen, kann die reine Vernunft auch in ihrer anfänglichen Gestalt keine Zuflucht zu etwas anderem nehmen. Die reine Vernunft bleibt auf sich zurückgeworfen, und zwar angesichts der Frage nach sich selbst. Das ist offenkundig problematisch: Die reine Vernunft fragt sich nach ihrem Selbstverständnis, hat aber keinen Anhaltspunkt als denjenigen, der gerade zu dieser Frage führt. Dieser Anhaltspunkt ist die Einsicht, dass die Vernunft sich nichts autoritativ vorgeben lassen kann. Diese Aporie erweist sich als Ausweg: Die reine Vernunft kann die in ihrem bloßen Begründungsanspruch liegende Möglichkeit ihrer selbst untersuchen. Aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit vermag die reine Vernunft sich als Möglichkeit selbst nicht zu verfehlen; denn wenn die reine Vernunft in ihrer anfänglichen Gestalt einer Sache gewiss ist, dann ist es der eigene Anspruch, rein rational zu verfahren. Folglich schließt der Anspruch der reinen Vernunft nach Selbstbegründung unter

der Maßgabe elementarer Konsistenz ihre Widerspruchsfreiheit ein. Insofern erscheint das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch als die grundlegende Struktur reiner Vernunft. Dieses Prinzip besagt: Unmöglich kann einem Sachverhalt in derselben Hinsicht dasselbe zukommen und zugleich nicht zukommen. Im Bereich der reinen Vernunft ist dieses Prinzip nach Schelling produktiv. Es negiert zwar in der Wirklichkeit die Gleichzeitigkeit der entgegengesetzten Momente, aber in der Möglichkeit der reinen Vernunft negiert es die nicht. Schließen sich real die Momente $+A$ und $-A$ real wechselseitig aus, so dass ein Drittes schlechthin unmöglich ist, so schließen sich die Momente $+A$ und $-A$ ideal so aus, dass ein Drittes schlechthin notwendig ist. Das ausgeschlossene Dritte ist in dem Fall – anders als in dem der Wirklichkeit – kein unmögliches Faktum, sondern eine notwendige Möglichkeit. Denn sind die beiden Momente $+A$ und $-A$ im Bereich des Möglichen nur aufgrund ihres Wechselbezugs, der wegen der angestrebten Durchsichtigkeit der Vernunft an sich zu begreifen ist, dann ist das ausgeschlossene Dritte als das ^+A gesetzt. Diese drei Momente verbleiben also im Bereich der Möglichkeit und sind nichts anderes als die Artikulation der paradigmatischen Möglichkeit. Schelling spricht die Momente dieser von ihm als Dialektik bezeichneten Grundoperation der reinen Vernunft auch als Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt an. Das Subjekt drückt den schlechthin zuständlichen Strukturaspekt, das Objekt den schlechthin gegenständlichen Strukturaspekt und das Subjekt-Objekt deren strukturelle Verbindung aus. Diese Momente nennt Schelling auch Potenzen, also Möglichkeiten. Damit ist die sachliche Pointe in modaler Hinsicht präzise erfasst: Was überhaupt als etwas möglich sein soll, zeigt der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, nämlich eine Struktur, die sich als Gefüge einer Dialektik aufspannt, die ihrerseits unter der Bedingung einer Wirklichkeit steht; letztere wird von Schelling als absolutes Prinzip beziehungsweise als A^0 bezeichnet. Damit wird der Bezug der beiden Schritte, nämlich der geschichtlichen und der systematischen Entfaltung der Dialektik, performativ als eine Selbstanwendung verständlich: Mit der geschichtlichen Entfaltung des Verständnisses von Dialektik wird nicht bloß eine gegenüber ihrer theoretischen Durchdringung äußerliche Erinnerung aufgerufen, die allenfalls zur Vorstufe der systematischen Selbsttransparenz reiner Vernunft führt. Vielmehr wird damit methodisch die systematische Einsicht in die innere Angewiesenheit der Vernunft auf eine Wirklichkeit umgesetzt, insofern sich das Begreifen der Vernunft selbst als faktisch und damit als unbegreiflich begreift.

Für den Fortgang der negativen Philosophie ist die folgende Überlegung der Ausgangspunkt: Wenn die Dialektik der reinen Vernunft auf ihr Prinzip gestoßen ist, das sich ihr entzieht, und zwar im genuinen Vollzug ihrer selbst, dann ist dieses Prinzip nicht als solches erfasst. Die reine Vernunft

möchte jedoch im Sinn höchstmöglicher Klarheit dieses Prinzip an sich selbst begreifen. Daher versucht die reine Vernunft im weiteren Verlauf der negativen Philosophie das Prinzip auszusondern, indem sie ihre dialektischen Momente beziehungsweise Potenzen so behandelt, als ob sie ohne dieses Prinzip auskommen könnten. Die reine Vernunft unterstellt den dialektischen Momenten hypothetisch eine von dem Prinzip unabhängige Wirklichkeit. So erfolgt in der reinen Vernunft der kategoriale Aufbau der Strukturen der idealen und realen Welt. Durch die folgende Ausdifferenzierung der im reinen Denken paradigmatischen Möglichkeit werden Möglichkeiten fixierbar, denen weltbildender Charakter zukommt. Dies erklärt kategorial die Ideenwelt und die Erscheinungswelt.

Was die Ideenwelt angeht, so ändern sich die dialektischen Momente. Wird nämlich hypothetisch eine Wirklichkeit unterstellt, dann realisiert sich das Subjekt als Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*) im Sinn der *causa materialis*, das Objekt als Entgegenwirkendes im Sinn der *causa formalis* und das Subjekt-Objekt als Subjekt und Objekt vereinende Dritte im Sinn der *causa finalis*. Da diese drei Momente versuchsweise ohne das Prinzip gesetzt sind, und zwar so, als ob sie wirklich wären, fehlt das Einheitsmoment, das im Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch von der als Prinzip bezeichneten Faktizität besetzt ist. Um dem abzuhelfen, wird in der Ideenwelt gleichsam ein Ersatzprinzip eingesetzt. Das ist die Seele, die als Weltseele der Gesamtheit der idealen Möglichkeiten gegenübersteht. Diese Seele erscheint in der Ideenwelt, und zwar sukzessiv intensiver. Im idealen Menschen erscheint sie so, dass sie ihre eigene Vermittlungsleistung problematisieren kann. Dieser – abgekürzt gesprochen – Sündenfall des Menschen im Ideenreich ist der Übergang zur Erscheinungswelt.

Was die Erscheinungswelt angeht, so wird mit dem Fall der Seele beziehungsweise mit der hypothetisch denkbaren Selbstverfehlung der menschlichen Subjektivität der Charakter der dialektischen Momente aus dem Zusammenhang des Idealen gelöst. Es kommt zu einer Fixierung, aufgrund derer sich in seinem Fürsichsein festhält, was in der Ideenwelt kontinuierlich auseinander hervorgeht. Aus dem Subjekt als der metaphysischen *causa materialis* wird grundsätzlich die physische Materie, die aufgrund des Objekts als der *causa formalis* eine Gestalt annimmt und auf das Subjekt-Objekt als die *causa finalis* zielt. In dem komplexen und langwierigen Aufbau des Lebens von dem Anorganischen über das Organische kommt diese *causa formalis* im menschlichen Organismus zu sich. In ihm schlägt die Natur die Augen auf und wird ihrer selbst als Geist gewahr. Er zeigt sich in jedem einzelnen menschlichen Bewusstsein, das dadurch zugleich allgemein ist. Die darin angelegte Spannung von Einzelheit und Allgemeinheit drückt sich letztlich im Staat aus. Mit seinem Insistieren auf der Allgemeinheit gehört er zur Vernunftordnung der Geschichte. Dabei

hat er sich so zurückzunehmen, dass er der freien Entfaltung des menschlichen Bewusstseins in der Gesellschaft dient. Das schließt für Schelling den Staat als Endziel der Geschichte ebenso aus wie die Möglichkeit einer grundlegenden Umstürzung der staatlichen Verhältnisse. In dem ersten Fall wird die Freiheit des einzelnen nicht genügend beachtet, in dem zweiten Fall wird der grundlegende Charakter des Staates verkannt. Das Recht der Allgemeinheit im Sinn eines Vernunftgesetzes tritt an das einzelne menschliche Bewusstsein nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich heran. Dies ist das Moralgesetz, das im einzelnen Gewissen sich meldet. Während der Staat auf allgemein verträglichen Handlungen pocht, fordert das Moralgesetz eine allgemeine Gesinnung. Damit soll dem selbstischen Eigenwillen der Weg abgeschnitten werden. Dies überlastet jedoch das menschliche Bewusstsein, das damit Schelling zufolge erfährt, was in der christlichen Religionsgeschichte bei Paulus und Luther als Gesetzeserfahrung beschrieben wird. Das Bewusstsein kann dieser Erfahrung auf einem religiösen, ästhetischen oder philosophischen Weg zu entkommen suchen. Auf dem religiösen Weg strebt es dann eine mystische Selbstnegation an, auf dem ästhetischen Weg strebt es eine schöpferische Selbstvergessenheit und auf dem dritten Weg eine theoretische Selbstaufhebung an. Diese Wege scheitern nach Schelling daran, dass sie in Wahrheit die praktische Selbsterhaltung des menschlichen Bewusstseins voraussetzen, die eine Rückkehr ins tätige Leben bedeutet, das dem äußeren und inneren Gesetz unterliegt.

Mit diesem Scheitern kommt die negative Philosophie an ihr Ende, und zwar in negativer wie positiver Hinsicht: Das menschliche Bewusstsein am Ende der negativen Philosophie weiß das absolute Prinzip von sich getrennt. Insofern erscheint das absolute Prinzip als solches, wie es das Ziel der negativen Philosophie ist. Und diese Trennung wird auch – anders als vorherigen Verlauf der negativen Philosophie – so realisiert, dass das menschliche Bewusstsein ausdrücklich das absolute Prinzip als solches anerkennt. Dies alles spielt sich im Raum der Möglichkeit der reinen Vernunft ab. Anders gesagt: Schellings Ableitung einer möglichen Welt gipfelt in der Abschlussgestalt des alle möglichen Gehalte verbürgenden Gottes, der davon nochmals zu unterscheiden ist. Mit den internen Mitteln der reinen Vernunft wird also erreicht, was die kantische Theorie des transzendentalen Ideals philosophiegeschichtlich versichert: Das Durchmustern elementarer Möglichkeiten im Sinn der dialektisch auslegbaren Widerspruchsfreiheit führt auf den notwendigen Gedanken Gottes, der seinerseits als wirklich erscheinen kann, ohne es darin zu sein. Damit könnte es sein Bewenden haben, so Schelling, wenn dem Menschen die Konsistenz der reinen Vernunft in theoretischer Hinsicht reicht. In dem Fall ist die reine Vernunft in selbstreflexiver Bescheidung vernünftig; diese Option gilt

Schelling durchaus als möglich. Sie gibt der negativen Philosophie ihren Namen, und zwar im Blick auf das Verfahren und den Inhalt. Insofern Gott als das absolute Prinzip am Ende rein negativ, nämlich durch die Aussonderung aller möglichen Gehalte, erreicht wird, ist das Verfahren negativ. Und insofern alles Entwickelte – einschließlich der hypothetisch angenommenen Wirklichkeit Gottes – unter dem Vorbehalt steht, bloß begrifflich entwickelt zu sein, ist der Inhalt negativ.

Doch der Entzug der Wirklichkeit der entfalteten und im Gottesgedanken gipfelnden Dialektik erlaubt auch eine Umkehrung, die entsprechend als positive Philosophie zu bezeichnen ist. Die positive Philosophie untersucht nicht den der Dialektik als gleichsam blinden Fleck ihrer Wirklichkeit gegenläufig eingeschriebenen Gottesgedanken im Sinn des Grenzbegriffs der reinen Vernunft. Vielmehr untersucht die positive Philosophie, ob sich dieser rein vernünftige Gottesgedanke aufgrund der Wirklichkeit in Natur und Geschichte bewährt. Insofern bemüht sich die positive Philosophie nicht darum, die Existenz Gottes zu *beweisen*, sondern die Gottheit des Existierenden zu *erweisen*. Genau in dem Sinn ist der Übergang zur positiven Philosophie für Schelling auch das Verlangen nach Religion. Und genau in dem Sinn währt die positive Philosophie auch, solange die Welt fortschreitet; daher bleibt die Vernunft im Bereich der positiven Philosophie unaufhebbar diagnostisch. Diesen Übergang von der negativen zur positiven Philosophie vollbringt nicht mehr die theoretische Vernunft. Denn sie ist mit dem Ende der negativen Philosophie ausgeschöpft. Hier ist ein praktischer Impuls erforderlich, der von Schelling als realisierte Freiheit identifiziert wird. Dieser Impuls geht von der Vernunft in praktischer Hinsicht aus, die in der Gestalt eines konkreten Bewusstseins unter Bedingungen der Faktizität auftritt.¹⁴ Dabei weiß sich dieses Bewusstsein als das Medium eines Vollzugs, den sich das Bewusstsein selbst gerade nicht als verdienstliche Leistung anrechnen kann, sondern als eröffnete Freiheit versteht. Schelling kann dies auch mit der zweifachen Bedeutung des Verbs „verlassen“ im Sinn von Herausgehen und Vertrauen erläutern: Das menschliche Bewusstsein geht in einem praktischen Akt aus sich selbst heraus und vertraut darauf, dass die dadurch erschlossene Freiheit sich als göttlich erweist und ihrerseits die menschliche Freiheit umfängt und trägt. Dieser Übergang ist für Schelling so wenig eine logische Folgerung wie ein irrationaler Sprung. Er ist nichts anderes als die Realisierung der in dem Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch artikulierten Vernunftstruktur, die an sich selbst faktisch ist. Im Blick auf Schellings Entwick-

¹⁴ Wie bei Kant bedeutet also die Einsicht in das begrenzte Leistungsvermögen der theoretischen Vernunft nicht das Ende der Philosophie, sondern so eröffnet sich das Feld der praktischen Philosophie, das mit einer Endlichkeitsperspektive einhergeht, die des Horizonts des Unendlichen gerade deswegen nicht entbehren kann.

lung formuliert: An die systemische Stelle des Realwerdens der intellektuellen Anschauung in der Kunst, wie es der frühe Schelling denkt und das er danach durch die Rede von der Ekstase als der Selbstdurchstreichung der Subjektivität ersetzt, tritt das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch. Bei dem Übergang zur positiven Philosophie wird dessen logische Struktur wirklich, die wesentlich dadurch bestimmt ist, dass sie für etwas steht, das nicht nur logisch, sondern auch faktisch ist, nämlich die Wirklichkeit, welche letztlich die Dialektik verbürgt. Ist aber dieser Übergang von der negativen zur positiven Philosophie darauf ausgerichtet, die Möglichkeit des Absoluten zugunsten von dessen Wirklichkeit abzulegen, ergibt sich daraus für das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie: Die positive Philosophie enthält in sich die negative Philosophie, ohne dass sich dieses Verhältnis umkehren lassen würde, so wie die Wirklichkeit des Prinzips dessen Möglichkeit enthält, ohne dass sich dieses Verhältnis umkehren lassen würde. Oder anders gesagt: Negative ohne positive Philosophie ist eine denkbare Option, positive ohne negative Philosophie eine unmögliche Wirklichkeit.

2.2 Ein Deutungsvorschlag zur positiven Philosophie

Die positive Philosophie beginnt mit einem Bezug auf das Christentum. Dies lässt sich in drei Schritten erläutern, insofern Schelling damit erstens an die negative Philosophie anschließt, zweitens ein bestimmtes Geschichtsverständnis einschließt und drittens einen religionstheologischen Exklusivismus ausschließt.

Erstens ist der Bezug auf das Christentum mit dem Ende der negativen Philosophie naheliegend. Die negative Philosophie endet mit der notwendigen Symbolisierung der Faktizität der Dialektik im Gottesgedanken und dem entsprechenden Verständnis von Religion als dem Verlangen nach dem wirklichen Gott.¹⁵ Mit der Umkehrung der positiven Philosophie erfolgt nun der Einsatz bei der Faktizität, wie sie religionsgeschichtlich und religionsphänomenologisch im Christentum erschlossen ist. Erst mit dem Christentum kommt nach Schelling in der Geschichte das für die Geschichte wesentliche Bewusstsein auf. Wesentlich ist dieses Bewusstsein, weil die Faktizität sich so ereignet, dass sie je einzigartig ist. Dass das Christentum sich in dem Sinn als geschichtliche Erscheinung überliefert, erkennt man nach Schelling daran, dass sie eine geschichtliche Person als ihre Bot-

¹⁵ Damit wird die Einsicht des Endes der negativen Philosophie aufgenommen: Das Scheitern eines in sich letztbegründenden und alle Wirklichkeit umfassenden Gottesgedankens in theoretischer Hinsicht setzt die Religion als das praktische Verlangen nach dem wirklichen Gott ins Recht. Die Duplizität von Religion und Gott verdankt sich also der nicht zur Deckung bringenden Differenz von Vollzug und Bestimmtheit am Ende der negativen Philosophie.

schaft identifiziert. Das Christentum ist insofern durch das Eingeständnis seiner genetischen Bedingtheit unbedingt in seiner Geltung ausgezeichnet.

Zweitens folgt daraus ein bestimmtes Geschichtsverständnis, das nichts anderes als eine positive Wendung der vorgeführten Deutung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch ist: Was erscheint, ist dialektisch verständlich; dass es erscheint, lässt sich hingegen nicht ableiten, sondern kann nur festgestellt werden, nachdem es eingetreten ist. In dieser Fluchtlinie ist die Geschichte weder die unbegreifliche Aneinanderreihung positiver Ereignisse noch die rationale Durchsichtigkeit des Anderen der Vernunft. Sie ist vielmehr für Schelling eine gleichsam höhere Geschichte, insofern ihre Faktizität indirekt auf eine Dialektik verweist, die ihren Fluchtpunkt im Gottesgedanken findet. Genau diese Einsicht realisiert sich unter religionsgeschichtlichen Bedingungen im christlichen Bewusstsein. Im Modus materialer Vorstellungsgehalte wird im Christentum die formale Faktizität der auf ein Absolutes sich ausstreckenden Vernunft konkret.

Drittens ist das Christentum gerade aufgrund seines es auszeichnenden Geschichtsbewusstseins religionstheologisch nicht exklusiv. Es ist eingebunden in die Religionsgeschichte, deren nicht-christlichen Religionen von Schelling als mythologisch bezeichnet werden. Mythologische Bewusstseinsgestalten von Religion sind sie, weil sie sich als Projektionen der allgemeinen Strukturen des Bewusstseins identifizieren und so von ihrer faktischen Erscheinung lösen lassen. Die Mythologie besteht in geschichtlich konkreten Bewusstseinsgestalten, denen der Sinn für die eigene Geschichtlichkeit abgeht, insofern sie unbewusst allgemeine Bewusstseinsstrukturen veranschaulichen, ohne die Angewiesenheit auf die Kontingenz einzusehen. Anders ist es im Christentum, in dem in der Geschichte die Geschichte erwacht, insofern das Bewusstsein im Modus materialer Vorstellungsgehalte seiner Faktizität gewahr wird. Dafür steht der Begriff der Offenbarung, der mit der Mythologie etwas voraussetzt, das es zu überwinden gilt. Dies weiß Schelling mit der Vorstellung einer sich kontinuierlich zu etwas Höherem fortschreitenden Geschichte der Religion verbunden, die in der positiven Philosophie ausgeführt wird. Bezugstexte sind für Schelling die Urkunden religiöser Erfahrung, nämlich für die Mythologie die Zeugnisse der nicht-christlichen Religionen und für die Offenbarung die biblischen – insbesondere die neutestamentlichen – Zeugnisse und ihrer fortwirkende Geschichte.

Wenn die Geschichte als Bewusstsein unwiederholbarer Faktizität im Christentum erwacht, dann kann letzteres in den Mittelpunkt der positiven Philosophie rücken. In gewisser Weise legt Schelling die in den Deutungshorizont des Absoluten einzustellende Faktizität anhand der drei Artikel des christlichen Gottesglaubens aus. So kann man entsprechend die positive Philosophie meines Erachtens folgendermaßen deuten.

An erster Stelle steht im Sinn des ersten Artikels des christlichen Glaubensbekenntnisses eine Auslegung der Faktizität gleichsam an sich selbst. Diese Auslegung setzt diesen Glaubensartikel nicht voraus, sondern gemäß dem Programm positiver Philosophie wird die Faktizität daraufhin untersucht, ob sie dem in der negativen Philosophie entworfenen Gottesbegriff in seiner Dialektik entspricht. Dies ist Schelling zufolge schöpfungstheologisch der Fall, auch und gerade wenn man zunächst den vermeintlich strikten Begriff von Faktizität im Sinn einer negationsfreien Positivität unterstellt. Fragt nämlich das menschliche Bewusstsein nach der so verstandenen Faktizität und damit ihrer Entstehung, dann unterstellt es eine gewisse Sinnhaftigkeit im Sinn reflexiver Freiheit. Damit kommt es zu einer selbstperformativen Pointe, die der Anhalt für den Gottesbegriff ist und auch den Schein negationsfreier Positivität zersetzt. Wenn nämlich das Sein in der kosmischen Geschichte im Menschen zu einem freien Bewusstsein wird, dann muss dieses Bewusstsein im kosmischen Sein angelegt sein, dem seinerseits die im Bewusstsein erscheinenden Strukturen nicht fremd sein können. Mehr noch: Soll der damit anvisierte Fluchtpunkt des Absoluten seine Funktion wahrnehmen können, um derentwillen er erwogen wird, muss er an sich selbst frei sein, und zwar gerade so, dass er sich seinerseits vom Sein suspendieren kann. Genau dies kann vor dem Hintergrund der negativen Philosophie nicht überraschen. Denn damit ist die der Dialektik der Vernunft eingeschriebene und entzogene Wirklichkeit ihrer selbst, auf der die Vernunfttätigkeit beruht, als kreative Freiheit gedeutet, und zwar in Gott selbst. Nach Schelling ist dieses Gottesverständnis im alttestamentlichen Tetragramm (Ex 3,14) beurkundet. Der alttestamentliche Eigenname drückt dem Inhalt nach die kreative Freiheit aus und zeigt sich der Form nach in einem Eigennamen, der gegenüber dem allgemeinen Begriff in seiner besonderen Identität verwahrt und insofern auch frei ist. Im monotheistischen Bekenntnis zu dieser kreativen Freiheit spricht sich das Bewusstsein aus, dass Gott der Schöpfer sein kann. Die Pointe ist für Schelling, dass dieser Monotheismus eine wirkliche Einheit ist, die eine Vielheit als Möglichkeit einschließt. So verweist Schelling auf das monotheistische Bekenntnis Israels, das sogenannte Sch^cma Israel (Dtn 6,4): „Höre Israel, der Herr ist unser Gott (Elohim), der Herr allein.“ Hier wird die Pluralform „Elohim“ durch die Singularform des Tetragramms bestimmt, der für Gottes Wesen steht. Dieser Monotheismus als in sich differenzierte Einheit wird mit dem und in dem Christentum zur weltgeschichtlich ausstrahlenden Realität, hinter dem islamische Artikulation des Monotheismus als eine abstrakte Tautologie zurückbleibt: Vom schlechthin gesetzten Gott zu sagen, dass er nicht nochmals zu setzen ist, darf aufgrund der Unmöglichkeit mehrerer einziger Götter nicht als gewinnbringende Einsicht der Religionsgeschichte gelten. Insofern ist der Islam unter den

Bedingungen der Neuzeit gewissermaßen ein religionsgeschichtlicher Rückfall, der seine Kraft aus dem Appell an eine basale Form des Religiösen zieht. Im Christentum hingegen wird der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ausdrücklich im Gottesgedanken symbolisiert. Die dreigliedrige Struktur der Vernunftdialektik, die auf der ihr entzogenen wie darin erscheinenden Wirklichkeit beruht, spricht sich im Trinitätsdogma aus, wonach der Vater durch den Sohn im Geist ist. So versteht Schelling den Vater als das eine, unaufhebbare und entzogene Wesen Gottes, dem die drei dialektischen Momente als Vermögen der Schöpfung (Subjekt), der Erlösung (Objekt) und Vollendung (Subjekt-Objekt) eingeschrieben sind. Diese drei Vermögen sind geschichtlich, insoweit das Schöpfungsvermögen als vorweltliche, mögliche Zeit vorausgesetzt wird, die Gegenwart als Zeit des Sohnes und die Zukunft als Zeit des Geistes fassbar werden. Diese drei Zeiten sind gegenbildliche Erscheinungen der absolut unaufhebbaren Ewigkeit des Vaters. Damit ist kein extramundanes Objekt, sondern die ins Gegenständliche gewendete Zuständigkeit des Vernunftvollzugs gemeint, die unter den Bedingungen der Entfremdung in der Religion erfolgt.

An zweiter Stelle steht im Sinn des zweiten Artikels des christlichen Glaubensbekenntnisses die Auslegung der Faktizität, die nun von Schelling nicht mehr an sich bedacht wird, sondern wie sie für uns erscheint. Damit ist der zweite Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses aufgenommen. Nach Schelling verraten Spuren im Leben unübersehbar, dass der Mensch immer wieder den vernünftigen Umgang mit der Faktizität verfehlt. Die Welt ist grundlegend entfremdet, wie es religionsgeschichtlich in der Geschichte vom Sündenfall weithin symbolisiert wird. Auf diese Entfremdung reagieren die Religionen, in denen die in der Natur sich entfaltende Schöpfungsdialektik gleichsam im Modus der Vorstellung wiederholt und überboten wird. Schelling deutet die nicht-christlichen Religionen unter dem Titel der Mythologie und unter detaillierter Ausbreitung ihres Materials als einen Versuch des menschlichen Bewusstseins in der Geschichte, sich verstehen und fassen zu wollen. Dieser Versuch führt in der geschichtlichen Dialektik von der astralen Urreligion über die Religionen besonders im vorderen Orient zu dem griechischen Dionysos-Kult. Dieser kommt mit seiner Lehre vom dreifachen Dionysos und der Zukunftserwartung des dritten Dionysos an die Grenzen des Christlichen. Doch letztlich scheitern Schelling zufolge alle diese Mythologien, da ihnen als Projektionen allgemeiner Bewusstseinsstrukturen die Faktizität abgeht, die in dem daher als Offenbarung begreifbaren Christentum aufscheint: Wenn nach dem christlichen Glauben in Jesus von Nazareth die Person selbst die Botschaft wird, dann ist eine unaufhebbare Bindung an die Faktizität eingestanden, und zwar als Gottesbewusstsein. Der Glaube macht gerade dadurch frei, dass er die in der faktischen Welt entfremdete Vernunftstruktur

des Bewusstseins wiederherstellt, auf etwas zu beruhen, das nicht in ihm und in dem er nicht aufgeht. Diese Glaubensform weiß sich inhaltlich entsprechend von der Gestalt des Nazareners orientiert, dessen Selbstnegation am Kreuz und den damit zusammenhängenden Vorstellungen indirekt den Zugang zur positiven Freiheit Gottes ermöglicht. Die Gottheit Jesu besteht in der Selbstaffirmation seiner Menschlichkeit, die das Faktische nicht zu überspielen versucht. In dieser Fluchtlinie wird dann auch die Zwei-Naturen-Lehre nachvollziehbar.

An dritter Stelle steht im Sinn des dritten Artikels des christlichen Glaubensbekenntnisses die Aneignung der mit dem Christusbekenntnis eingetretenen Einsicht. Schelling zufolge läuft nach dem Auftreten des Christentums im inneren Zentrum der Menschheitsgeschichte ein Prozess der zunehmenden Einbildung des Christlichen ab. Nachdem sich die Ostkirche sich gewissermaßen selbst aus dem geschichtlichen Prozess herausgenommen hat, findet die maßgebliche Realisierung des geschichtlichen Bewusstseins christlichen Glaubens in der Westkirche statt. Nach der Struktur der Dialektik sind drei Momente zu unterscheiden. Das erste Moment ist der Katholizismus, der in der Gestalt des Petrus substantiell vernünftig ist. Diese Gestalt des Christlichen vereint Schelling zufolge äußere Starrheit mit kluger Geschmeidigkeit. Gerade weil der Katholizismus den Primat im Sinn des Grundes hat, erhebt sich darüber das zweite Moment des Protestantismus, das in der Gestalt des Paulus seinen Anhalt findet. Diese Gestalt des Christlichen ist der inneren Freiheit verpflichtet, die allerdings zu keiner äußeren Einheit findet, wie die Vielfalt protestantischer Kirchen zeigt. Dass der Protestantismus eine Freiheitsbewegung initiiert, die ihrerseits in der protestantischen Fixierung auf eine vergangene Schrifturkunde eine Gestalt der Unfreiheit entdeckt, ist die Tragik, die den Protestantismus über sich selbst hinaustreibt. Das Ende der positiven Philosophie fällt mit dem dritten Moment der Kirchengeschichte zusammen, das noch aussteht. Dies ist die johanneische Kirche der Zukunft, die als eine philosophische Religion zu begreifen ist. Damit ist schon angedeutet, dass zwischen den bisherigen Protestantismus und die künftige Religion die Philosophie der Neuzeit tritt, die das Ende der ungebrochenen Tradition der christlichen Religion dokumentiert. Positiv bedeutet diese in der kantischen Philosophie gipfelnde Umformungskrise, in deren Fluchtlinie sich auch Schellings Spätphilosophie einordnet, den Aufbau eines neuen Offenbarungsverständnisses. Dabei bringt die christliche Tradition, die über das protestantische Freiheitsbewusstsein vielfältig mit dem Aufkommen der neuzeitlichen Philosophie verschlungen ist, das Bewusstsein der Besonderheit ein. Die neuzeitliche Philosophie umgekehrt hilft, die Allgemeinheit dieser Besonderheit zu verstehen. Damit ist nichts anderes gemeint, als dass die im Christentum anerkannte Faktizität der Dialektik als

allgemeine im Gottesgedanken kulminierende Vernunftstruktur einsichtig ist, wie dies in der kantischen Theorie des transzendentalen Ideals der Fall ist. Eine wichtige Pointe ist schließlich, dass die philosophische Religion der johanneischen Geist-Kirche eine Selbstdurchsichtigkeit ist, die nicht über sich selbst verfügt. Auch hier gibt es im Sinn von Schellings Dialektik einen Entzug, dessen Alterität indirekt aufscheint.

3. Kontextualisierungsmöglichkeiten

Vor dem Hintergrund des Dargestellten lässt sich das Verständnis von Gott und Geschichte in Schellings Spätphilosophie folgendermaßen zusammenfassen und andeutungsweise kontextualisieren.

3.1 Zur Kontextualisierung von Schellings Gottesverständnisses

Nach Schellings Spätphilosophie realisiert die Vernunft im dialektischen Vollzug ihre Faktizität, was sie im Sinn eines notwendigen Grenzbegriffs zu dem Gottesgedanken kreativer Freiheit führt. Dies geschieht im Rahmen einer spekulativen Deutung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch, das nachvollziehbar Schellings Spätphilosophie organisiert. Dabei avanciert der Gottesbegriff zum Ausdruck eines vernünftigen Kontingenzbewusstseins, insofern die Vernunft sich in vernünftiger Selbstbescheidung übt, und zwar angesichts ihrer eigenen Faktizität von und in Freiheit. Unter den Bedingungen der entfremdeten Welt ist nach Schelling diese Einsicht verdunkelt und wird in der christlichen Religion wiederhergestellt, wenn deren Botschaft in einer geschichtlichen Person besteht. Hat sich dieser christliche Glaube realisiert, wird Religion in ihrer gelungenen Gestalt zum vernünftigen Kontingenzbewusstsein unter den Bedingungen der Entfremdung. So ermöglicht die Religion nun ihrerseits der Vernunft wieder einen Selbstzugang, der ausdrücklich die Überwindung bloßen Autoritätsglaubens einschließt. Dieses Gottesverständnis kann im Blick auf seine gegenständliche und zuständige Seite kontextualisiert werden.

Was die gegenständliche Seite des so verstandenen Gottesbewusstseins angeht, kann man es als eine spekulative Deutung der christlichen Trinitätslehre in ihrer orthodox patrozentrischen Spielart verstehen. So identifiziert der dogmengeschichtlich hervorragend gebildete Schelling das uneinholbare Wesen Gottes mit der ersten Person des Vaters, während die drei Potenzen mit dem Schöpfungsvermögen des Vaters, dem Erlösungsvermögen des Sohnes und dem Vollendungsvermögen des Geistes gleichgesetzt werden. Es wird also offenkundig in der Symbolisierung des Gottesgedankens die Struktur von Schellings Verständnis der Dialektik durchsichtig. Dass diese Verwandtschaft Schellings mit der orthodoxen Patrozentrik

nicht endet, wo Schelling den Sohn und Geist als Potenzen im Vater liegen sieht, erhellt meines Erachtens daraus, dass damit nur die unumkehrbare Reihenfolge der innergöttlichen Beziehungen ausgedrückt wird. Dass Schelling diese theologische Symbolisierung ausdrücklich mit einem Typus negativer Deutung verbindet, unterstreicht diese Lesart. Damit ist Schellings Gottesgedanke dogmengeschichtlich und ökumenisch anschlussfähig. Letzteres wird besonders deutlich, wenn man sich trinitätstheologische Entwürfe der gegenwärtigen Orthodoxie vor Augen führt, deren Verbindung mit Schelling freilich nur auf der Höhe des Problembewusstseins des Deutschen Idealismus zu haben ist. Dass auch in der Westkirche bis in die Gegenwart eine Sensibilität für patrozentrische Momente vorhanden ist, verdeutlicht die ökumenische Dimension.¹⁶

Was die zuständige Seite des so verstandenen Gottesbewusstseins angeht, liegt das freiheitstheologische Potential auf der Hand: Die recht verstandene Religion besteht im Eingeständnis der bewussten Angewiesenheit auf Faktizität unter Bedingungen einer entfremdeten Welt, und zwar im Sinn einer Freiheit, die dann auch von der Vernunft begriffen werden kann. Religion bewältigt die Kontingenz, wie dies in einer sich selbst verfehlenden Welt von der Vernunft allein nicht erbracht werden kann.¹⁷ Dahinter steht die Denkfigur einer Vernunft, die in vernünftiger Selbstbescheidung sich unter den Bedingungen einer nicht-entfremdeten Welt ungehindert als Bewusstsein kreativer Freiheit realisiert, und zwar so, dass die Vernunft gerade in ihrem aktiven Vollzug ihre passive Bestimmtheit erfährt. Schelling gibt demnach nicht etwas als Passivität aus, was in Wahrheit eine Aktivität ist, wie es mitunter im protestantischen Glaubensbegriff geschieht, sondern identifiziert die Passivität mit der Aktivität, die ihrer selbst gewahr wird. Unter den Bedingungen der Entfremdung erfolgt dies in der Religion. Damit entfällt nicht nur die Möglichkeit, aus einer theologisch vermeintlich clever konstruierten Paradoxie eine Differenz gegenüber der Aktivität der philosophischen Vernunft zu folgern. Vielmehr wird es so auch möglich, das Freiheitsverständnis des modernen Protestantismus einer vernunftaffinen Neubetrachtung zu unterziehen. Es muss dann nicht die neuzeitliche Selbstmächtigkeit der Freiheit, und zwar im Sinn einer sich selbst in der Fluchtlinie der Dialektik der Aufklärung zersetzenden Vernunft, mit der christlichen Glaubensfreiheit als der Erlösung aus diesem selbstwidersprüchlichen Versuch kontrastiert werden. Es ist dann vielmehr möglich, die interne Rationalitätskritik der philosophischen Vernunft aufzunehmen,

¹⁶ Vgl. mit Belegen und Hinweisen zum Stand der Forschung: M.D. KRÜGER, *Göttliche Freiheit*, S. 287–296.

¹⁷ Vgl. H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986. Vgl. zu einer Theologie der Kontingenz aus ereignishermeneutischer Sicht: I.U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010.

und zwar so, dass dadurch auch durchaus theologische Vollzüge und Bestimmungen heilsam irritiert und geöffnet werden.¹⁸

3.2 Zur Kontextualisierung von Schellings Geschichtsverständnis

Nach Schellings Spätphilosophie ist die Geschichte weder das unmittelbare Offenbarungsdokument einer sich dadurch bewahrheitenden Religion noch die sinnfreie Narration vermeintlich sich gleichgültig aneinanderreihender Begebenheiten. Geschichte ist vielmehr ein der selbstkritischen wie dialektischen Vernunft zugänglicher Zusammenhang, der in der Anerkennung un wiederholbarer Faktizität als Erscheinen kreativer Freiheit seine Pointe hat und dies religionsgeschichtlich verrät. Darin besteht der Sinn der Geschichte. Diese Einsicht hat sich Schelling zufolge intensiv und extensiv zunehmend dem menschlichen Bewusstsein eingebildet und wird sie noch weiter so zunehmend einbilden und in der Ausbildung einer philosophischen Religion kulminieren. Es ist eine Pointe der Spätphilosophie Schellings gleichsam eine metahistorische Theorie der Geschichte zu entwickeln, die zugleich nur als geschichtliche Theoriegestalt des Metahistorischen zu haben ist.¹⁹ Insofern überlässt diese Perspektive die menschliche Geschichte weder göttlicher noch menschlicher Willkür, sondern setzt auf ein erwachendes Bewusstsein der menschlichen Gattung, die ihre eigene geschichtliche Bedingtheit vernünftig reflektiert. Dieses Geschichtsverständnis Schellings scheint zwar problematisch, aber anschlussfähig vermittelbar. Insbesondere zwei Punkte dürften wichtig sein.²⁰

Erstens dürfte der Anspruch, Geschichte mit einer grenzdialektischen Vernunft der Freiheit zu verbinden, in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft große Bedenken hervorrufen. Denn damit ist grundsätzlich der Bereich unzulässig metaphysischer Geschichtsspekulation verbunden, könnte man meinen. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass Schelling sein Konzept als ein rational rechenschaftsfähiges Anerkennen von Faktizität versteht. Ob eine selbstkritische Theorie der Geschichtswissenschaft, die

¹⁸ Vgl. zum protestantischen Glaubensbegriff mit zahlreichen Hinweisen: C. HERBST, Freiheit aus Glauben. Studien zum Verständnis eines soteriologischen Leitmotivs bei Wilhelm Herrmann, Rudolf Bultmann und Eberhard Jüngel, Berlin/Boston 2012.

¹⁹ Dabei ist der Selbstanspruch von Schellings Spätphilosophie insofern zu relativieren, als es nach dem gegenwärtigen Problembewusstsein verschiedene Vollendungsformen des Deutschen Idealismus gibt. Dies entbindet freilich nicht von einer argumentativen Auseinandersetzung und einem sorgsam Abwägen der Vor- und Nachteile der jeweiligen Systeme unter Maßgabe hermeneutischer Billigkeit (vgl. zur Sache auch: W. JANKE, Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre, Amsterdam/New York 2009).

²⁰ Vgl. zur Distanz der folgenden Geschichtstheorien zum Deutschen Idealismus mit zahlreichen Hinweisen auch: D. HÜBNER, Die Geschichtsphilosophien des deutschen Idealismus. Kant – Fichte – Schelling – Hegel, Stuttgart 2011, S. 201–231.

ihre Grundlagenprobleme unter dem Titel einer Historik reflektiert, den damit verbundenen Reflexionsdimensionen grundsätzlich entgegen kann, darf bezweifelt werden. Wenn etwa Geschichte gegenwärtig in der Historik als Kulturfunktion menschlicher Sinnerschließung begriffen wird, die auf eine mit der Geschichte erst zu vermittelnden und zugleich so aber auch vermittelbaren Vernunft zurückgreift, dann gibt es offenkundig sachliche Nähen. Auch die Frage nach der Abstoßung vom christlichen Zeitverständnis für die Selbstkonstitution der modernen Geschichtswissenschaft scheint in diesem Kontext möglich sowie ein Diskurs über den religionsaffinen Begriff des Sinns.²¹ In diesem Zusammenhang ist ebenso die geschichtsphilosophisch relevante Frage nach dem Grund eines anthropologischen Zeitverständnisses zu nennen, das Gedanken über deren nicht-dualistischen Ermöglichungsgrund fordern kann. In dieser Fluchtlinie erscheint dann der geschichtliche Gottesgedanke des Christentums durchaus diskutabel.²²

Zweitens dürfte Geschichte als global sich aufstufender und zielgerichteter Prozess kaum anschlussfähig sein. Dem Einwand ist grundsätzlich stattzugeben. Allerdings ist einerseits anzumerken, dass die Verabschiedung einer Universalgeschichte nicht Partialgeschichten ausschließt, die sich dann kritisch wieder zu einer relativen Universalgeschichte zusammenschließen können. Andererseits ist zu fragen, inwiefern die Geschichtsschreibung der Fortschrittskategorie grundsätzlich entkommen kann, die sich als eine problemgeschichtliche Schärfung menschlicher Urteilskraft im Umgang mit Geschichte erweist.²³ Auch die Kategorie der Kontrafaktizität, deren kritischer Bezug auf die vermeintlich unhinterfragbare Faktizität dialektisch ist, kommt hier systematisch zur Geltung. Dies führt zur komplexen wie intrikaten Frage, inwiefern ein teleologisch zu nennendes Sein von Sinn zu verstehen ist, das sich eminent geschichtlich auslegt und einer Form systemischer Offenheit verpflichtet ist.²⁴ Damit aber sind, so meine ich, starke Anschlussmöglichkeiten für Schellings

²¹ Vgl. zur Diskussion insbesondere im Blick auf Reinhart Koselleck und Jörn Rüsen: P. TRAWNY, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg 2002, S. 191–200. Vgl. zur Sache auch: G. BENSUSSAN, *Schelling und die Frage der Geschichte*, in: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!“ *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*, hrsg. v. F. HERMANNI/D. KOCH/J. PETERSON, Tübingen 2012, S. 346–360.

²² Vgl. M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt (Main) 1991.

²³ Vgl. J. DIERKEN, *Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung*, Leipzig 2012.

²⁴ Vgl. zur Sache: R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007; DERS./REINHARD LÖW, *Natürliche Ziele*, Stuttgart 2005; J. DIERKEN, *Selbstkonstruktion des Absoluten und Spannungen in System. Hegels Systemkonzept im Werden*, in: *Akten der IV. Tagung: Systembegriffe. Nach 1800–1809*, Hamburg 2012 (im Druck).

Spätphilosophie in den Horizont einer Gegenwart gerückt, die sich von der prinzipientheoretischen Besinnung ihrer eigenen Geschichte abzuschneiden, nicht bereit ist.