

Absolut göttlich. Zu Metaphysik und Religion in Schellings Spätphilosophie

Malte D. Krüger, M.A., Walsroder Straße 191, D-30853 Langenhagen

Freiheit ist, was die Welt im Innersten zusammenhält. Sie erklärt, warum überhaupt etwas ist. Sie ist der absolute Grund, nach dem der Mensch strebt. Absolut göttlich ist die Freiheit. – Das ist die Antwort des späten Schelling auf die metaphysische Grundfrage, warum nicht nichts ist. Was dies (I.) besagt und (II.) für das Verhältnis von Religion und Metaphysik bedeutet, soll thematisch werden. Denn die in der gegenwärtigen Religionsphilosophie höchst virulente Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Religion¹ wird am späten Schelling nicht ohne Schaden vorbeikommen² – gleichgültig, ob man seine Philosophie im Sinn der klassischen Debatte der Schelling-Forschung als spekulative Vollendung oder existenzphilosophische Überwindung des Deutschen Idealismus deutet.³

I. Systematische Grundzüge von Schellings Spätphilosophie

Schellings Spätphilosophie gliedert sich in zwei Systemteile, nämlich die »negative« (I.1.) und »positive Philosophie« (I.3.). Wichtig ist der Übergang zwischen beiden Systemteilen (I.2.).⁴ Wie Schelling herausstellt, ist die negative beziehungsweise positive Philosophie das, was die reformatorische Theologie als Gesetz beziehungsweise Evangelium kennt.

¹ Einen Einblick in die gegenwärtige Diskussion gab die 16. Konferenz der *European Society for Philosophy of Religion* vom 1. bis 4. September 2006 in Tübingen zum Thema *Religion after Metaphysics*, auf der ich die folgenden Überlegungen vortragen durfte.

² Vgl. zur Bedeutung des späten Schelling für das Gespräch der Theologie mit der Philosophie auch: Oswald BAYER, *Theologie (HST 1)*, Gütersloh 1994, 504f.

³ Vgl. zur Orientierung über den Stand der Schelling-Forschung: Hermann ZELTNER, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975; Frank MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätwerk (ratio fidei 21)*, Regensburg 2004, 28–56.

⁴ Die Skizze der negativen Philosophie (I.1.) und des Übergangs in die positive Philosophie (I.2.) folgt der »Darstellung der reinrationalen Philosophie« (vgl. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August SCHELLING, Stuttgart/Augsburg 1856–61. Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hrsg. v. Manfred SCHRÖTER, München 1927–54, ND 1962–71, Bd. XI, 253–572). Die Skizze der positiven Philosophie (I.3.) folgt der »Urfassung der Philosophie der Offenbarung« (hg. v. Walter E. EHRHARDT (PhB 445 a/b), Hamburg 1992).

Die »Darstellung der reinrationalen Philosophie« ist das Hauptwerk der negativen Philosophie (vgl. MEIER (s. o. Anm. 3), 67). Von der »Urfassung der Philosophie der Offenbarung«, die sensationell erst 1992 publik wurde, gilt dasselbe im Blick auf die positive Philosophie (vgl. Malte D. KRÜGER, *Schellings theologischer Absolutismus als Religionskritik*, in: *Kritik*

I.1. *Negative Philosophie als Kritik der reinen Vernunft* («Gesetz«)

Als Vernunftwesen können Menschen ihre Meinungen über sich und die Welt in einer allgemein rechenschaftsfähigen Form artikulieren.⁵ Daher ist eine Verständigung über die Möglichkeit dieser Artikulation überhaupt geboten. Denn die Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit ist für die Vernunft unabweisbar. Andernfalls unterläuft sie ihre Fähigkeit zur allgemeinen Reflexivität. So versucht die Vernunft, sich selbst darüber aufzuklären, was es heißt, dass sie alle möglichen Gehalte, also schlechthin »etwas«, thematisieren kann.

Soll etwas als etwas thematisch werden, muss es möglich sein. Ist etwas möglich, führt dies zum Begriff des reinen Subjekts. Dieses bezeichnet nämlich das, was schlechthin sein kann und nicht nichts ist. Es benennt das, was dem Gedanken möglicher Prädikation vorausgeht. Als Zugrundeliegendes ist es das erste Moment, an den sich der Gedanke des reinen Objekts als zweites Moment anschließt. Beide Momente sind nicht wirklich, sondern bezeichnen Momente der paradigmatischen Möglichkeit, also von schlechthin »etwas«. Weil beide Momente nur sind, insofern sie sich aufeinander beziehen, ist ein von beiden unterschiedenes Drittes zu denken, soll ihre sich in ihrem wechselseitigen Ausschluss konstituierende Identität an sich selbst erfasst werden. Dieses Dritte entspringt unablässbar dem wechselseitigen Bezug von Subjekt und Objekt. Deswegen ist dieses Dritte als Subjekt-Objekt anzusprechen und wiederholt die modale Struktur, der es entspringt: Das Subjekt-Objekt gehört in den Raum des Möglichen.

Mit diesen drei Momenten, die »Potenzen« genannt zu werden verdienen, ist vollständig die Struktur von »etwas« erfasst: Die Vernunft ist dasjenige *Vermögen*, das alles, was als »etwas« auftritt, der *Möglichkeit nach* erfasst, ohne dessen Wirklichkeit heraufführen zu können. Die Vernunft begreift die paradigmatische Möglichkeit, insofern sie der Vollzug der dreigliedrigen Dialektik ist. Als dieser Vollzug ist die Vernunft auf die Manifestation von Wirklichem angewiesen. Daher kann die Vernunft aber auch die Wirklichkeit ihres eigenen Vollzugs nicht sichern. Demnach durchschaut die Vernunft, *was* sie versteht, nicht aber, *dass* sie versteht.

Die Vernunft erfährt in der Selbsterfassung ihrer Potenzen, dass sie sich selbst entzogen ist, insofern sie auf Wirklichem beruht, das nicht in ihr aufgeht. Diese Wirklichkeit ist das Prinzip der Vernunft. Und dieses Prinzip muss aufgrund seiner Beschaffenheit, nicht in der Vernunft aufzugehen, deren Momente so prinzipieren, dass es an sich noch einmal von dieser

der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, hg. v. Ingolf U. DALFERTH/Hans-Peter GROSSHANS (Religion in Philosophy and Theology 23), Tübingen 2006, 53–81, 59f. mit Anm. 26).

⁵ Vgl. zur sachlichen Unstrittigkeit dieses Ausgangspunktes auch: Anton Friedrich KOCH, Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie, Paderborn 2006, 11.

Funktion unterschieden ist. Das Prinzip muss als Wirklichkeit die paradigmatische Möglichkeit implizieren und transzendieren.

Um dieses Prinzip durch Aussonderung zu erreichen, geht die Vernunft dazu über, die paradigmatische Möglichkeit auszudifferenzieren. Dies führt zum Entwurf der Welt, deren Kategorien aus dem komplexen Zusammenspiel der Potenzen abgeleitet werden. Am Ende dieser Ableitung kommt die Vernunft insofern an ihr Ziel, als sie als ihr Prinzip die Idee des alle Gehalte abschließend vermittelnden Gottes erfasst. Dies erkannt zu haben, ist die kaum hoch genug zu veranschlagende Bedeutung von Kants Lehre vom transzendentalen Ideal. Da aber auch dieses Ideal noch von der Vernunft entworfen wird, ist das Prinzip bloß ideal erfasst.

I.2. Der Übergang in die positive Philosophie als existentieller Perspektivenwechsel (»Religion«)

Dies veranlasst die Vernunft nach Ausschöpfung aller Möglichkeiten sich in einem praktischen – und im präzisen Sinn religiös zu nennenden – Akt zu verlassen, nämlich *erstens* aus sich selbst herauszugehen und *zweitens* darauf zu vertrauen, dass sich das Prinzip beziehungsweise Gott als real erweist. Die Möglichkeit dieses Übergangs zur Wirklichkeit des Prinzips besteht in der Einsicht, dass in Wahrheit das Prinzip über seine von ihm zu unterscheidenden Momente verfügt, also in der Erkenntnis, dass die Wirklichkeit des Prinzips die drei Potenzen als seine Implikationen transzendiert und auf diese Weise zur Verwirklichung der Potenzen frei ist. Das Prinzip ist die sich von ihren Potenzen unterscheidende Wirklichkeit, die in ihrer Selbsterfassung der Fähigkeit gegenwärtig ist, etwas anfangen zu können, nämlich durch die Verwirklichung der Potenzen. So drückt die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie die Freiheit des absoluten Prinzips aus.

Dieser nur *a posteriori* bemerkbaren Freiheit entspricht auf Seiten des Menschen die reflexiv uneinholbare und praktisch auftretende Unmittelbarkeit des individuellen Willens, wie sie sich in der Forderung der positiven Philosophie einstellt. Die Freiheit des Absoluten, die in Entsprechung zur Faktizität zu verstehen ist, kann nicht nochmals auf eine Systematik apriorischer Vernunftwissenschaft zurückbezogen werden. Gottes Freiheit erscheint nur in einer Positivität, die über die reine Vernunft hinausgeht, nämlich in derjenigen Freiheit, die sich im menschlichen Willen zeigt, der sich auf Gott hin verlässt.⁶

⁶ Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie ist der systematische Ort von Schellings Hegel-Kritik (vgl. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Zur Geschichte der neueren Philosophie, in: DERS., Sämtliche Werke (s.o. Anm. 4), Bd. X, 126–164). Wirft Schelling Hegel vor, die Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie zu

I.3. Positive Philosophie als theologische Diagnose der Faktizität (»Evangelium«)

Kommt es zu diesem theoretisch nicht notwendigen, sondern existentiellen Perspektivenwechsel, erfolgt der Übergang in die positive Philosophie, in der das nunmehr transformierte Denken im Ausgang von der in der Natur und Geschichte erschlossenen Wirklichkeit *a posteriori* zum Absoluten gelangen möchte. Die positive Philosophie ist nicht ein theoretischer Gottesbeweis, sondern ein untrennbar mit der existentiellen Praxis und dem geschichtlichen Fortgang der Welt verbundener Gotteserweis. An die Stelle der Letztbegründung tritt die Diagnose.⁷

Im Umstand, dass das Absolute *als* solche Wirklichkeit diagnostiziert werden soll, liegt begründet, warum die positive Philosophie nicht unmittelbar vom Absoluten, sondern von der Wirklichkeit ausgeht. Letztere wird als das faktisch auftretende Sein verstanden, dessen Momente nachträglich von der Vernunft als die Potenzen rekonstruiert werden können. Dabei ergibt sich, dass mit den drei Potenzen das Absolute erfasst wird, obwohl es als Wesen noch einmal davon zu unterscheiden ist. Das Absolute in seinem Wesen geht über die drei Potenzen als seine Momente hinaus, und zwar so, dass es über dieselben als seine Möglichkeiten frei verfügt.

Diese Struktur des Absoluten, die Totalität seiner Momente und zugleich das davon freie Wesen zu sein, stellt eine interne Selbstabgrenzung dar. Sie ist für die Rede vom persönlichen Bewusstsein charakteristisch: Das Absolute ist der persönliche Gott.

Das Absolute als Freiheit *vom* und *zum* Sein der Potenzen impliziert ferner ein radikales Anfangenkönnen. Genau dafür steht der Begriff der absoluten Persönlichkeit, die »Vater« genannt zu werden verdient. Denn die philosophisch-theologische Tradition versteht darunter den ursprünglich Ersten, der im radikalen Sinne der »Anfänger« sein kann.

Realisiert der Vater als wirkliches Wesen seine innergöttlichen Momente beziehungsweise in ihm liegenden Möglichkeiten, kommt es zur Genese der Welt, indem die erste Potenz als väterliche Zeugungskraft zum Schöpfungssubstrat wird, das durch die zweite Potenz in der dritten Potenz

missachten, geschieht dies aus absolutheitstheoretischen Erwägungen, nämlich *erstens* der Einsicht, dass das Absolute zur Schaffung der realen Welt frei ist, mithin aufgrund seiner Struktur nicht zur Realisierung der in ihm liegenden Möglichkeiten genötigt ist, und *zweitens* das Absolute daher nur in einem *a posteriori* einsehbaren praktischen Akt erkannt, nicht aber theoretisch aus reiner Vernunft bewiesen werden kann (vgl. Malte D. KRÜGER, Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling, in: Entzogenheit in Gott. Festschrift für Christoph Schwöbel zum 50. Geburtstag (ADSS 2), hg. v. Markus MÜHLING/Martin WENDE, Utrecht 2005, 125–159, 139–142).

⁷ Den diagnostischen Charakter hat in der Schelling-Forschung vor allem Thomas Buchheim einsichtig gemacht (vgl. Thomas BUCHHEIM, Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie (Paradeigmata 12), Hamburg 1992, 106f.).

geformt wird.⁸ Die zweite Potenz ist als der Sohn zu identifizieren, der mit der Welt von einem im Wesen des Vaters liegenden Moment zur realen Person wird. Auch die dritte Potenz wird vom möglichen Moment zur realen Person des Geistes, der in der Welt *im* (nicht: *als*) Geist des Menschen erscheint. Wenn die Natur – als allmählicher Prozess der Formung der ersten durch die zweite in der dritten Potenz – im Geist des Menschen die Augen aufschlägt, wird sich die Welt als freies Gegenüber Gottes bewusst.⁹

⁸ Gott ist nach dem Verständnis Schellings weder im Sinne des Aristoteles reine Wirklichkeit ohne jede Möglichkeit noch im Sinne Hegels eine »Wirklichkeit«, die ihre Möglichkeiten entfalten muss (vgl. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie, in: DERS., Sämtliche Werke (s. o. Anm. 4), Bd. XIII, 105 f. mit Anm. 1). Vielmehr ist Gott die Wirklichkeit, die frei ist, ihre Möglichkeiten, zu realisieren, wobei die Möglichkeiten als solche für die reine Wirklichkeit Gottes konstitutiv sind. Realisiert Gott diese Möglichkeiten, kommt es zur Schaffung der Welt, die im Menschen gipfelt, insofern im Geist des Menschen die Natur die Augen aufschlägt (»Selbstbewusstsein«). Mit diesem Gottesverständnis ist zweierlei verbunden.

Ist *erstens* der Mensch kein Mittel, das Gott braucht um seine angeblich vorhandenen Identitätsprobleme zu bewältigen, schafft Gott mit dem Menschen nicht sich, sondern den Menschen um seiner selbst willen. Zweck der Schöpfung ist keine Selbsttherapie Gottes, sondern die Freiheit des Menschen.

Mit seiner Konzeption des Absoluten entgeht Schelling *zweitens* einem berechtigten Bedenken neuzeitlicher Religionskritik. Denn ein Absolutes, das sich erst in der Manifestation des Anderen seiner selbst in der Welt realisiert, kann nicht dem Verdacht entgehen, bloß eine Funktion der Welt zu sein (vgl. Robert SPAEMANN, Einsprüche. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 19. 58). Würde das Absolute in seiner Freiheit nicht noch einmal wesentlich von seiner Manifestation in der Welt unterschieden, käme das Absolute lediglich als Bedingung der Welt in den Blick und verlöre infolgedessen – aufgrund des Wechselbezugs von Unbedingtem und Bedingtem – die für sein Verständnis konstitutive Unbedingtheit (vgl. dazu auch – unter Berufung auf Schelling – die Rede von Gottes »weltlicher Nichtnotwendigkeit«: Eberhard JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁴1982, 16–44, besonders 30 f. mit Anm. 15). Soll überhaupt das Absolute als Absolutes gedacht werden, wozu die negative Philosophie anleitet, ist das Absolute in seiner Identität von seiner Selbstidentifikation in der Welt zu unterscheiden. Schelling bestimmt daher das Wort »Gott« nicht als einen allgemeinen Begriff, sondern als Eigennamen. Denn ein Eigenname schließt eine substantielle Reinterpretation aus, macht also eine gegenüber ihrer Identifikation unauflöslich verwahrte Identität namhaft und ist folglich nicht als Abkürzung von Beschreibungen zu verstehen (vgl. dazu und zur Verwandtschaft von Schellings Überlegungen mit Saul A. Kripkes Namenstheorie: BUCHHEIM (s. o. Anm. 7), 74, Anm. 28. 87, Anm. 47. 93, Anm. 59. 98–107).

⁹ Trinitätstheologisch bedeutet dies: Die Innaszibilität des Vaters ist die Voraussetzung für das Hervorgehen der Personen des Sohnes sowie des Geistes. Der Vater ist als die freie Wirklichkeit der grundlose Grund für die Möglichkeit (nicht: Notwendigkeit) interpersonalen Ausdifferenzierung von innerpersonalen Verhältnissen. Erfolgt diese Ausdifferenzierung, kommt es zur Schöpfung. Gottes Einheit ist weder die unpersönliche Einheit dreier Personen (Gefahr des Tritheismus) noch die persönliche Einheit dreier Seinsweisen (Gefahr des Modalismus), sondern die persönliche Einheit (nämlich der Vater), die frei ist, ihre innerpersonale Seinsgestalten (nämlich den Sohn und Geist) interpersonal ausdifferenzieren (nämlich durch

Mit dem Bewusstsein dieser Freiheit wird auch die Möglichkeit des Abfalls vom Gott plausibel. Der Eintritt des Abfalls führt auf dem langen Weg der Religionsgeschichte zur Wiederholung des bisherigen Schöpfungsprozesses im menschlichen Geist.¹⁰

II. Thesen zu Metaphysik und Religion in Schellings Spätphilosophie

Die entwickelte Skizze führt zu Thesen über das Verständnis von Metaphysik (II.1.), Religion (II.2.) und ihrem Verhältnis (II.3.) in Schellings Spätphilosophie.

II.1. Metaphysik als interner Realismus

Die Wirklichkeit des Absoluten muss nicht erscheinen. Doch geschieht dies, kann diese Wirklichkeit in ihrer Manifestation, und zwar wegen der Freiheit des Absoluten, nur *a posteriori* vom Menschen diagnostiziert werden. Die realisierten Möglichkeiten der Wirklichkeit des Absoluten, die im Menschen transparent werden, bringen nicht die Wirklichkeit des Absoluten hervor. Vielmehr stellen sie die Struktur dar, die affiziert wird, wenn die Wirklichkeit des Absoluten durch Realisierung ihrer Möglichkeiten

Schaffung der Welt, wobei der Sohn als Schöpfungsmittler im Geist des supralapsarischen Menschen als Person offenbar wird).

Mit dieser Konzeption führt Schelling, um es wenigstens thetisch anzumerken, formal auf dem Boden des Deutschen Idealismus eine Trinitätslehre aus, die material den orthodoxen Subordinationismus der Frühpatristik erneuert, der seinerseits den Kern des orthodoxen Dogmas der Väter von Nicäa ausmacht (vgl. zu dieser dogmengeschichtlichen Einsicht: Wolfgang MARCUS, *Der Subordinationismus. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, München 1963; John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London-Oxford 1975, 183). Daher ist der Versuch, den späten Schelling einem heterodox-gnostischen Denken zuzurechnen (vgl. etwa jüngst: Peter KOSŁOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Spekulative Religion und Philosophie im Gnostizismus*, bei Baader und Schelling, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, 571–733), zurückzuweisen.

¹⁰ Als Ebenbild des freien Absoluten kann sich der Mensch in der Verkehrung seiner Freiheit vom Absoluten abwenden. Der Sündenfall besteht in der Freisetzung der ersten Potenz, also des sein Könnens als der väterlichen Zeugungspotenz beziehungsweise des Schöpfungssubstrates, durch den Menschen. Das zieht eine Wiederholung des Schöpfungsprozesses im menschlichen Bewusstsein nach sich. Das ist die Religionsgeschichte, in der die zweite Potenz sukzessiv die erste Potenz überwindet, so dass am Ende mit der dritten Potenz des Geistes die Gemeinschaft mit dem Vater wieder in den Blick zu kommen vermag. Dabei wirkt die zweite Potenz des Sohnes in der heidnischen Mythologie verborgen und wird in der christlichen Offenbarungsreligion als Person offenbar.

erscheint. Diese Konzeption lässt sich im Kontext der Analytischen Philosophie als interner Realismus¹¹ bezeichnen.

Eher formal betrachtet: Schelling übernimmt die Fragestellung einer letztbegründenden Metaphysik, insofern er einen absoluten Grund der epistemisch und ontologisch basalen Differenzen auszuweisen trachtet, weicht aber in seiner Antwort von dieser Metaphysik ab.¹² Denn er setzt die Differenzen der Möglichkeit nach im absoluten Grund voraus und deklariert den Übergang des Grundes zur Verwirklichung der Differenzen als Akt der Freiheit. Anstelle einer letztbegründenden Metaphysik tritt eine Theorie, die als Grund eine Freiheit namhaft macht, deren Eintritt in die Wirklichkeit der Welt allein aufgrund ihres *faktischen* Eintritts diagnostizierbar ist. Damit wird der Freiheit des Absoluten Rechnung getragen, die sich selbst im Vollzug der faktischen Praxis und der ihr entsprechenden praxisgebundenen diagnostischen Rationalität erweist, ohne darauf angewiesen zu sein, im Sinne einer Metaphysik des Abschlusses dem Menschen als theoretischer Letztgrund einsichtig gemacht werden zu müssen.

II.2. Religion als »praktisches Orientierungswissen«¹³

Die Übernahme dieser Konzeption im existentiellen Perspektivenwechsel von der negativen zur positiven Philosophie ist die Realisierung von Religion: Gott hat für den, der in der Weise existentieller Aneignung diesen Perspektivenwechsel vollzieht, eine orientierende Funktion, insofern er die Wirklichkeit der Welt einem Freiheitsakt Gottes verdankt weiß. Der damit einhergehende diagnostische Charakter dieser Einsicht ist kein Anzeichen für einen Irrationalismus, der hinter der rationalen Sicherheit, wie sie eine Metaphysik der Letztbegründung verspricht, zurückbleibt, sondern Indiz des Wirklichkeitsbezugs der Vernunft. Die theoretisch nicht leistbare Rechtfertigung zeigt an¹⁴, dass die Vernunft sich auf etwas Anderes als sie selbst bezieht. Dadurch ist sie praktisch gerechtfertigt.

Anders formuliert: Auf den möglichen Einwand, dass das diagnostische Denken nicht zu einem wirklichen Gott gelangen könne, weil es immer

¹¹ In der Schelling-Forschung wird die Affinität zu Donald Davidson herausgestellt (vgl. etwa: Daniel SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens* in F.W.J. Schellings Spätphilosophie (Epistemata: Reihe Philosophie 188), Würzburg 1996, 55–80. 279–291).

¹² Vgl. zur Sache und Problematik: Konrad CRAMER, *Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, hg. v. Dieter HENRICH/Rolf-Peter HORSTMANN (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 17), Stuttgart 1988, 297–322.

¹³ Vgl. zu diesem Terminus: Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 431–548.

¹⁴ Theologisch ist mit der Letztbegründung intellektuelle Werkgerechtigkeit ausgeschlossen.

hypothetisch sei, ist zu antworten, dass dieser Einspruch die Eigenart einer Theorie verkennt, die »positiv« ist beziehungsweise sich »wirklichkeits-gesättigt« auf etwas Anderes bezieht. Die Differenz zwischen der Beschreibung eines Theoriebildungsprozesses und der Einnahme eines theoretischen Standpunktes ist kein Zeichen der Unzulänglichkeit einer Theorie, sondern der in ihr thematisch werdenden Wirklichkeit.¹⁵ Denn was in der Perspektive der Theoriebildung als bloße Setzung erscheint, ist aus Sicht der für wahr erachteten Theorie eine wahre Existenzannahme. Der Übergang in die positive Philosophie, die zum Gottesgedanken aufsteigt, lässt sich mit den Mitteln der theoretischen Vernunft nicht herbeizwingen. Ist aber der Perspektivenwechsel einmal vollzogen, ist den sich erschließenden Sachverhalten Existenz zuzuschreiben, auch wenn dies im Rahmen einer Diagnose der praktisch gebundenen Vernunft geschieht, die *theoretisch* keine Objektivität beanspruchen kann. Die mit dieser Ambivalenz verbundene Unabgeschlossenheit der Theorie, die Schelling als Selbsterweis der unbedingten Freiheit Gottes interpretiert, ist Zeichen ihres Wirklichkeitsbezugs.¹⁶

II.3. *Metaphysik und Religion als Zwillingskinder der Freiheit Gottes*

Ist Metaphysik von der Belastung befreit, die Wirklichkeit (nicht: die Möglichkeit) eines letzten Grund eruieren zu müssen, zeigt dies ihre Freiheit gegenüber dem Gegenstand der Religion an: Metaphysik muss nicht die Wirklichkeit des Absoluten sicherstellen. Ist Religion von der Notwendigkeit befreit, sich letztbegründend rechtfertigen (nicht: vernünftig Rechenschaft ablegen) zu müssen, zeigt dies ihre Freiheit gegenüber der Methode der Metaphysik an: Religion kann die Wirklichkeit des Absoluten voraussetzen. Dieses Verhältnis wechselseitiger Freiheit ist in dem existentiellen Perspektivenwechsel von der negativen zur positiven Philosophie fundiert. Dieser Übergang ist die Realisierung der Einsicht in die Freiheit des Absoluten, das aufgrund seiner Möglichkeiten frei ist, etwas anzufangen.

Paradox formuliert: Der letzte, absolute Grund liegt in einer »ungründigen« Freiheit, insofern ihre Kreativität nicht ausgeschöpft geschweige denn als »Letztgrund« fixiert werden kann. Diese schöpferische Freiheit beziehungsweise ursprüngliche Kreativität geht nämlich nicht in der Welt und ihrer Vernunft auf. Oder geistesgeschichtlich zugespitzt: Schellings Spätphilosophie zeigt, dass gerade eine Theorie des Absoluten der Un-

¹⁵ Vgl. Willard Van Orman QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.) 231999, 22 f.

¹⁶ Hier kommt Schellings Spätphilosophie mit der Analytischen Philosophie darin überein, dass Unabgeschlossenheit kein Mangel, sondern die Bedingung erkenntnisträchtiger Bestimmung ist (vgl. zur Sache auch: Gerhard GAMM, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten* (stw 1457), Frankfurt a.M. 2000, 153–177).

bestimmtheit, die sich in Phänomenen wie Ambivalenz, Zufall und Unausdeutbarkeit ausdrückt, Raum verschaffen kann. Damit nimmt Schelling vorweg, was die Moderne in ihrer Selbstcharakterisierung, und zwar gegen die theologischen und absolutheitstheoretischen Überlegungen des Deutschen Idealismus, gerne für sich beansprucht.¹⁷ Anders jedoch als manche Vertreter des Postidealismus loziert Schelling das Andere der Vernunft nicht strikt jenseits der Vernunft (Gefahr des Irrationalismus), sondern verbindet die Einsicht in das Andere der Vernunft mit der Selbstaufklärung der Vernunft. Das Andere der Vernunft ist ihr absoluter Grund. Und dieser Grund ist ursprüngliche Kreativität, schöpferische Freiheit: die Freiheit, aus der und durch die alles ist.

Eine kleine Geschichte mag das illustrieren: Im Hochsommer 1851 stand August Eschenauer, ein junger Pfarrer aus dem Elsaß, bei Schelling vor der Tür. Er war an Schellings Spätphilosophie interessiert. Vieles hatte er gehört, einiges hatte er nachvollzogen und weniges hatte er verstanden. Höflich stellte er sich vor und wagte dann, Schelling nach seiner Philosophie zu fragen. Der alte Schelling erhob sich, nahm sein Neues Testament, schlug den Römerbrief auf – Kapitel 11, Vers 36: »Von ihm und durch ihn und zu ihm ist alles.«¹⁸

ZUSAMMENFASSUNG

Mit Schellings Spätphilosophie verabschiedet sich im Deutschen Idealismus die Vernunft vom Versuch ihrer Letztbegründung. Die Vernunft kann sich nicht in der Wirklichkeit eines absoluten Grundes ihrer eigenen Wirklichkeit versichern. Zwar realisiert die Vernunft, auf ein Absolutes bezogen zu sein, aber dessen Wirklichkeit als schöpferische Freiheit entzieht sich dem konzipierenden Ausgriff der Vernunft (»negative Philosophie«). Allerdings befreit die von der Vernunft eingesehene Möglichkeit dieser rational uneinholbaren Wirklichkeit zu einem – theoretisch nicht erzwingbaren, aber auch nicht als irrational denunzierbaren – Perspektivenwechsel (»Religion«). Danach ist der »entsicherten« Vernunft eine Diagnose der Welt im Horizont der schöpferischen Freiheit des Absoluten möglich (»positive Philosophie«).

So zeigt Schellings Spätphilosophie: Gerade eine Theorie des Absoluten kann der Unbestimmtheit, die sich in Phänomenen wie Ambivalenz, Zufall und Unausdeutbarkeit ausdrückt, Raum verschaffen. Damit nimmt Schelling vorweg, was die Moderne in ihrer Selbstcharakterisierung, und zwar gegen die theologischen und absolutheitstheoretischen Überlegungen des Deutschen Idealismus, gerne für sich beansprucht. Anders jedoch als manche Vertreter des Postidealismus loziert Schelling das Andere der Vernunft nicht strikt jenseits der Vernunft (Gefahr des Irrationalismus), sondern verbindet die Einsicht in das Andere der Vernunft mit der Selbstaufklärung der Vernunft. Das Andere der Vernunft ist ihr absoluter Grund. Und dieser Grund ist ursprüngliche Kreativität, schöpferische Freiheit: die Freiheit, aus der und durch die alles ist.

¹⁷ Vgl. so die bündige Zusammenfassung des postidealistischen Selbstverständnisses: Gerhard GAMM, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling* (Reclam Universal-Bibliothek Nr. 9655), Stuttgart 1997, 11f.

¹⁸ Vgl. Xavier TILLIETTE, *Schelling. Biographie*. Aus dem Französischen von Susanne SCHAPER, Stuttgart 2004, 452.

SUMMARY

With Schelling's later philosophy, the rationality in German idealism bids a farewell to the attempt of its last justification. In the reality of an absolute reason, rationality cannot affirm its own reality. Rationality indeed achieves the aim of being linked to an absolute, but whose reality as a creative freedom eludes the conceptualising reaching out of the rationality ("negative philosophy"). However, the possibility of this rationally ungraspable reality, as understood by rationality, liberates to create a theoretically non-enforceable change of perspective ("religion"), which is nonetheless not to be denounced as irrational. Afterwards, the "unlocked" rationality is able to diagnose the world in the view of the creative freedom of the absolute ("positive philosophy").

This is what Schelling's later philosophy demonstrates: a theory of the absolute can create scope for uncertainty, which is expressed in phenomena such as ambivalence, coincidence and indecipherability. In so doing, Schelling anticipates what 'the modern' likes to lay claim to in its self-characterisation, which is, indeed, contrary to the theological and absolutist theoretical considerations of German idealism. Different, however, from other representatives of post-idealism, Schelling locates 'the other' of rationality not strictly as being on the other side of rationality (danger of irrationalism) but links the insight into the other of rationality with the self-enlightenment of rationality. The other of rationality is its absolute reason. This reason is original creativity and creative freedom: the freedom from and through which everything is.