

Der Eine oder der Andere

»Gott« in der klassischen deutschen Philosophie
und im Denken der Gegenwart

herausgegeben von
Christoph Asmuth
und Kazimir Drilo

Mohr Siebeck



»Trivial« sei dagegen Kants Behauptung, derzufolge man aus dem Begriff Gottes die Existenz nicht herleiten könnte. »Nichts kann so einleuchtend sein, als dass dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist – also der Gedanke, dass Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht [...] Die gedachten hundert Taler werden nicht mehr, wenn sie sind und nicht weniger, wenn sie nicht sind.«³⁰ Hier macht Hegel auf das subjektive Charakter des Denkens aufmerksam: ich stelle mir die hundert Taler in meiner Tasche vor. Dies impliziert aber nicht, dass die hundert Taler wirklich da sind, dass sie von allen anerkannt werden bzw. dass ich sie öffentlich gebrauchen kann.

Dass Denken und Sein in diesem Sinne verschieden sind, ist laut Hegel keine unwahre, aber eine selbstverständliche und »triviale« (d. h.: alltägliche, nicht philosophische) Erkenntnis, die »den Philosophen nicht unbekannt ist«, die aber die Philosophen nicht direkt betrifft. Diese Frage stellt sich nämlich für nicht philosophische Begriffe, die Hegel als »endlich« definiert (wie z. B. für die Kantischen hundert Taler). »Beim Endlichen ist das Dasein von seinem Begriff unterschieden«; Gott ist aber ein Begriff besonderer Art, nämlich ein philosophischer Begriff, der sich von den endlichen Dingen oder Begriffen insofern unterscheidet, als in ihm die Differenz zwischen Sein und Denken aufgehoben wird. Gegen Kant wendet Hegel ein, dass der Begriff Gottes eine spezifisch philosophische Natur hat und das bedeutet: der Gottesgedanke ist nicht nur ein Gedanke, den wir haben (er ist also nicht nur subjektiv), sondern – indem in ihm die Differenz zwischen Subjektivität und Objektivität überwunden wird – er ist zugleich objektiv, erhebt den Anspruch, für alle gültig zu sein.

Zusammenfassend: Hegels Kritik der Kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises erhellt mit besonderer Deutlichkeit die spezifische Natur des Begriffs Gottes. Graham Priests Analyse verdeutlicht, dass sich das Denken über Gott notwendig in einen Widerspruch bewegt, Hegel macht darauf aufmerksam, dass nicht jeder Begriff, sondern die »unendlichen« philosophischen Begriffe notwendigerweise den Gegensatz enthalten und überwinden und erhellt somit was für ein Denken es ist, das sich in den Momenten des Widerspruchs und der Überwindung des Widerspruchs entwickelt. Für Kant waren diese Begriffe die Ideen der Metaphysik, die das Unbedingte bzw. die Totalität dargestellt haben. Graham Priests Darstellung des Gottesbeweises zeigt außerdem, dass die Aufhebung der Grenze immer wieder stattfindet, und daher eine unendliche Bewegung impliziert. Hegel klärt auf, dass der Gottesbegriff (wie alle philosophische Begriffe), diese Prozessualität nicht beseitigt, sondern enthält, ein (fester) Name ist für diese unendliche Bewegung.

³⁰ Hegel, Werke, 55, S. 88.

Die Gegenwart der Religionslehre des mittleren Schelling

Robert Marszałek

Im allgemeinen begrenzen wir die Religionslehre des mittleren Schelling auf ungefähr zweite bis dritte Dekade des XIX. Jahrhunderts. Und eben in dieser Periode suchen wir den tiefsten Begriff einer mit Metaphysik verbundenen Theologie, m. a. W. einer Theosophie Schellings¹, herauszuarbeiten, um dann die Bedeutsamkeit dieses Begriffs für unsere Gegenwart kurz darzustellen. Das heißt aber keineswegs, diese Lehre habe weder Vor- noch Nachgeschichte gehabt. Man weiß wohl, dass die Problematik der Religion, ihres theologischen, systematischen, geschichtlichen, auch gesellschaftlichen und politischen Sinnes zu den Hauptfragen der ganzen philosophischen Entwicklung Schellings gehörte. Er begann nämlich mit den Überlegungen zur geschichtsphilosophischen und sittlichen Auslegung der biblischen Erzählung über die Vertreibung aus dem Paradiese.² Dann, in seinem ersten veröffentlichten Aufsatz, befasste er sich mit der breiteren Thematik des Mythischen und seinem Gegenstand, dem Unterschied zwischen dem historischen und dem philosophischen Mythos, mit der Frage nach dem Ursprung der ältesten, sinnlichen Denkart in der Philosophie, schließlich mit dem Verhältnis zwischen Mythos einerseits und Poesie sowie Kunst andererseits.³ Und es steckt zweifellos die Geistesart Schel-

¹ Des Ausdrucks »Theosophie« mit Bezug auf die Religionsphilosophie Schellings bedient sich in diesem ganz technischen Sinne Kuno Fischer im 4. Abschnitt seines grundlegenden und umfangreichen Bands über Schelling. Siehe Fischer, Kuno, Schellings Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1902.

² Die im September 1792 an der Universität Tübingen verteidigte Magisterarbeit »Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum«, dt. Übers. von Reinhold Mokrosch: »Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit«, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Werke 1. (Hrsg.) Jacobs, W. G. – Jantzen, J. – Schieche, W. Stuttgart 1976.

³ Vgl. »Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt« (zuerst erschienen in: Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religion, dem Bibelstudium und der morgenländischen Literatur gewidmet, (Hrsg.) Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob. St. 5, Leipzig 1793, S. 1-68), in: Schelling, F. W. J., Werke 1, a. a. O.

lings dahinter, wenn jemand im ältesten Systemprogramm eine neue Mythologie der Vernunft und eine neue himmlische Religion prophezeit, welche den »Monotheismus der Vernunft und des Herzens« mit »dem Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst« zur Einheit zu bringen hätten.⁴ Zur selben Zeit und dann sich wiederholend in den Jahren 1802 bis 1805 deutet er eine für seine spätere Entwicklung fundamentale Idee der unbedingten, gleichsam göttlichen Freiheit des menschlichen Handelns an, die in der antiken Tragödie, in dem bis zu seinem Tode Freiheit bezeugenden Helden ihren höchsten Ausdruck erhalten hätte.⁵ Die Vorbereitung des eigentlichen Standpunkts der Religionstheorie endet mit der Lehre vom Abfall, der die Endlichkeit der geschaffenen Welt angesichts des unendlichen göttlichen Wesens erklären sollte, und mit einer deutlichen Vorausnahme des lebendigen Absoluten in dem noch identitätsphilosophischen Einheitsbegriff einer mit der Vielheit durch die Liebe verbundenen Indifferenz.⁶ Die Nachwirkungen sowohl all dieser anfänglichen Probleme wie auch derer des nächsten Stadiums der eigentlichen Begründung der Religion lassen sich auf zwei Nenner bringen. Um 1830 ist Schelling in seiner akademischen Lehrtätigkeit zu einer systematisch gereiften Idee des positiven, sich offenbarenden, und d. h. in einer spezifischen Erfahrung gegebenen göttlichen Freiseins gekommen. Mit dem christlichen Dreieinigkeitsdogma in Einklang gebracht, metaphysisch durchreflektiert und -konstruiert, war diese Idee zugleich Grundlage und Strukturbedingung der Betrachtungen sowie Beschreibungen zu der Geschichte der vorchristlichen mythologischen Systeme und zu den Modifikationen der geoffenbarten Religion der christlichen Welt.

Nun begegnet man in der mittleren Periode der philosophischen Entwicklung Schellings, zuerst in der Freiheitsschrift (1809), einigen hauptsächlichen Fragen und Problemen, welche der metaphysischen Theorie sowie der sittlichen Praxis insbesondere der monotheistischen Religion angehören. Die weiteren Texte, die wir in der folgenden Aufzählung berücksichtigen wollen, sind die meistens zu Schellings Lebzeiten unveröffentlichte Texte der Vorlesungen oder die zum Teil erhaltenen Versionen seines nie zustande gebrachten Hauptwerkes über die Weltalter. Da haben wir Stuttgarter Privatvorlesungen (1810), Die Weltalter (1811-15) und Erlanger Vorträge (1821-25). Nur die Münchener Vorlesung Ueber die Gottheiten von Samothrake (1815), als Beilage zu

4 S. »Das älteste Systemprogramm« (1796/7), in: Schelling, F. W. J., Briefe und Dokumente. (Hrsg.) Horst Fuhrmans. Bd. 1, Bonn 1962, S. 69-71.

5 Vgl. »Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus«, in: Schelling, F. W. J., Werke 3. (Hrsg.) Buchner, H. – Jacobs, W. G. – Pieper, A. Stuttgart 1982, S. 107; »Philosophie der Kunst«, in: Schelling, F. W. J., Ausgewählte Schriften. Bd. 2, Frankfurt a. M. 1985, S. 525.

6 Zur Lehre vom Abfall s. Schelling, F. W. J., »Philosophie und Religion (1804)«, in: Schelling I-6; zu der Vorausnahme der Freiheitslehre vgl. F. W. J. Schelling, »Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre« (1806), in: ebd. I-7, S. 56-59.

den Weltaltern vorgesehen, ist gleich nach ihrer mündlichen Darstellung erschienen.

Was die darin enthaltenen Problemkonstellationen der Religionsphilosophie im engeren Verstande anbetrifft, so gibt es ihrer eigentlich fünf. Ich rechne dazu erstens das Pantheismusproblem, zweitens die Freiheitsfrage, drittens den Zeitbegriff, viertens die theologische Deutung der Geschichte und fünftens das Konzept der religiös begründeten Ethik. Das Pantheismusproblem betrachte ich als eine ontologische Fragestellung, die Freiheitsfrage sowie den Zeitbegriff zähle ich zu den ontologisch-existentialen Fragestellungen, schließlich gehören Geschichte und Ethik dem sittlichen Problemfeld an.

1 Der Pantheismus

Die Frage nach dem Pantheismus oder der Allgegenwart Gottes war eines der leitenden theoretischen Motive im ganzen deutschen Idealismus. Mittels der an Spinoza anschließenden Überlegungen dazu wollte man die Ebene des kosmologischen und naturphilosophischen Diskurses mit der des theologischen innerlich verbinden, um ein einheitliches Bild des möglichen und wirklichen Universums zu erhalten. Den ersten, einleitenden Teil der Freiheitsschrift widmet Schelling der Darstellung von verschiedenen Formen des Pantheismus, so wie er meistens als die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt verstanden wurde, auch dann, wenn man die Dinge für ganz nichtig nahm. Heidegger zufolge, der bei Schelling drei besondere Unterarten dieses Standpunkts unterscheidet⁷, gehe es ihm im Prinzip darum, den Grund zu spüren, welcher die identische Alleinheit des Mannigfaltigen garantieren könnte. »Der rechte Begriff der Identität meint die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Verschiedenem in dem Einen, welches Eine dabei zugleich der Grund der Möglichkeit des Verschiedenen ist.«⁸ Damit aber weder dieser Grund selbst einen Dualismus der Natur und ihres Fundaments stifte noch die Freiheit des endlichen Seins verunmögliche, musste er als etwas naturhaftes ins Innere des Gottes selbst hinaufgeschoben werden. So bekommt man endlich eine nicht mehr rein pantheistische, sondern vielmehr panentheistische Konstruktion, derzufolge Alles in Gott sei, Er aber darüber hinaus seine helle Persönlichkeit beibehält. Deswegen konnte außer der metaphysischen Idee der Einheit auch die endliche Freiheit gerettet werden, denn jetzt schöpfen die endlichen Ob-

7 Siehe Heidegger, Martin, »Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit«, in: ders., Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944. Bd. 42, I^{er} Teil – »Zur Möglichkeit eines Systems der Freiheit. Die Einleitung von Schellings Abhandlung«. Dort unterscheidet Heidegger zwischen der allgemeinen Formel »Gott ist alles« und ihren Anwendungen: »Alles ist Gott«, »Jedes einzelne Ding ist Gott« und »Die Dinge sind alle nichts«, so wie es bei Schelling steht.

8 Ebd., S. 136.

jekte ihre Substanz unmittelbar aus dem an sich freien Absoluten,⁹ obwohl sie der Persönlichkeit Gottes entgegengesetzt sind, was aber ihre formelle Freiheit nur verstärkt. »Freiheit besteht nur, wo zwei Reiche aneinander stoßen, wo zwei Arten der Bestimmung miteinander ringen.«¹⁰

Eine Fortführung und Radikalisierung jenes Gedankens der absoluten Freiheit Gottes sieht Horst Fuhrmans in der Weltalterperiode darin, dass nun der real werdende Gott völlig frei sei und dabei kraft seines an nichts gebundenen Willens die Welt schaffe. Das hieße, der Übergang vom Pantheismus zum Theismus wäre jetzt vollendet.¹¹ Demgegenüber betont Aldo Lanfranchi mit Recht, Gott der Weltalter manifestiere zwar im Schöpfungsakte seine unbedingte Freiheit, zugleich jedoch sei Er dazu gleichwohl gezwungen durch die ihn sozusagen wund reibende Spannung seiner sich einander verdrängenden wesenhaften Potenzen der Kontraktion, der Expansion und des Gleichgewichts beider ersten; diese Dimensionen der ewigen Natur Gottes müssten nämlich in seinem freien Entschluss geschieden und miteinander koordiniert werden, um jenen schmerzhaften Widerspruch, jene Drangsal zu entfernen.¹² Diese immanente Bedingtheit Gottes übersah Wolfgang Wieland, als er in seiner anthropologisch orientierten Auslegung der Weltalter vom werdenden Gott nur die Unbegreiflichkeit aussprach.¹³

2 Die Freiheitsfrage

Das zweite uns hier interessierende Problem betrifft Freiheit. Und zwar sowohl die Freiheit Gottes wie auch die des Menschen. Hierin liegt zugleich der erste Übergangspunkt zu den praktischen Themen der Religionsphilosophie, indem Freiheitsproblematik vorzüglich die existentielle Seinsdimension erhellend lässt. Den zweiten existentiellen Übergangspunkt wird der Zeitbegriff ausmachen.

Die in der Freiheitsabhandlung herausgearbeitete Idee des allumfassenden Gottes, der die Potenz des naturhaften Universums in sich enthält, entspricht den deskriptiven Bedingungen der Freiheit auf dreifache Weise. Erstens des-

⁹ Vgl. *Fuhrmans, Horst*, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Berlin 1940, S. 32 f., 39; *Fischer, K.*, Schellings Leben... a. a. O., S. 619-623.

¹⁰ *Hartmann, Nicolai*, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin 1923, S. 178.

¹¹ Vgl. *Fuhrmans, H.*, a. a. O., S. 50 f.

¹² Vgl. *Schelling, F. W. J.*, Die Weltalter. Bruchstück, in: Schelling I-8. S. 217-254; *Lanfranchi, Aldo*, Krisis. Eine Lektüre der »Weltalter«-Texte F. W. J. Schellings. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, bes. S. 142-159.

¹³ Vgl. *Wieland, Wolfgang*, Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie. Heidelberg 1956, S. 20.

wegen, weil das Göttliche außer sich nichts hat, mehr noch – es hat das Nichts in und an ihm selbst –, so ist Gott absolut unabhängig. Zweitens deswegen, weil Er tätig sein kann und wirklich tätig ist dank der beherrschten und stets zu beherrschenden Zwiespalt seines Wesens: ohne unwiderstehliche Nötigung entschließt Er sich nämlich zur Tat. Und drittens darf Gott frei deshalb genannt werden, weil Er sich auf Freiheit verstehend, den Raum gibt für eine sich außer seiner Person, außer dem Licht seines Wesens zu ereignende Freiheit. Zuerst in den Stuttgarter Privatvorlesungen, dann in den Weltaltern entfaltet Schelling diesen grundlegenden Gedanken seines neuen philosophischen Standpunkts. In den Privatvorlesungen betrachtet er nämlich den irrationalen Akt der Selbstsetzung Gottes, seines Sichzurückziehens, ein bisschen pantheistisch als den Ausdruck seiner höchsten Freiheit, die zugleich höchste Notwendigkeit bleibt.

»Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Nothwendigkeit. Denn von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern nothwendig. Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens. Wenn Gott ex ratione boni handelt, so hat er gerade eine sehr untergeordnete Freiheit. Ihm vollends nun erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu wählen, heißt, ihm gerade den geringsten Grad der Freiheit lassen. Eine solche ganz absolute Handlung ist uns diejenige, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter entsteht auch durch eine Art von Kontraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben; je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter. Niemand wird behaupten, daß sich ein Mensch seinen Charakter gewählt habe; er ist insofern kein Werk der Freiheit im gewöhnlichen Sinn – und doch imputabel. Hier findet sich also eine solche Identität von Freiheit und Nothwendigkeit.«¹⁴

In den Weltaltern wird Freiheit in Gott sorgfältig von jenem kontrahierenden-expandierenden Boden der Nötigung unterschieden und als eine tiefere Dimension der Ursprünglichkeit des Absoluten hingestellt.¹⁵ Die so verstandene Freiheit dient Schelling seitdem als die entscheidende Unterlage allen Geschehens, insbesondere der Entwicklung der wissenschaftlichen Kultur des Menschen. In diesem Prozess aber kommt Gott nochmals zu sich selbst, er verwandelt sich im menschlichen Bewusstsein aus dem »nichtwissenden Wissen« in das »wissende Nichtwissen«, sich damit vollständig erfassend.¹⁶

¹⁴ *Schelling, F. W. J.*, Stuttgarter Privatvorlesungen, in: Schelling I-8, S. 429 f.

¹⁵ Vgl. *Schelling, F. W. J.*, Die Weltalter, a. a. O., S. 239-245.

¹⁶ Vgl. *Schelling, F. W. J.*, Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft, in: ders., Schellings Werke. (Hrsg.) *Schröter, Manfred*. 5^{er} Hauptband, München 1927, 1965, S. 16, 32 f., 37.

Die Freiheit des Menschen angesichts Gottes bestehe nun in der Möglichkeit, die Richtung seines Handelns selbständig zu wählen, wofür Bedingungen in der göttlichen Immanenz selbst liegen, wie schon angedeutet wurde. Der Mensch als göttliches Geschöpf, somit als natürliches und gleichzeitig geistiges Wesen, hat die Macht, selbständig Entschlüsse zu fassen. Die Bestimmung des Charakters erklärt die Handlungsweise des Einzelnen, rechtfertigt sie aber nicht, und obwohl es z. B. einer entschieden bösen Person sehr schwer ist, sich zum Guten zu bekehren, ist solche Umkehr im Prinzip nicht ausgeschlossen,¹⁷ ohne Gott aber kaum realisierbar. Im Willen Gottes eingeschlossen,¹⁸ büßt die Person ihre Freiheit nie ein, selbst nach dem Tode nicht, denn ihr wesentliches Sein bleibt auch »jenseits« erhalten.¹⁹ Für Heidegger, dem die Unsterblichkeitsidee eher fremd war, besteht jene für die Ausrichtung unserer Handlungen ausschlaggebende freie Selbstbestimmung in der Entscheidung zur Zeitlichkeit:

Die Entscheidung »ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit. Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich ist, im Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen, wo dem Menschen sein volles Wesen als dieses seines aufblitzt, da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesen sein muß, als der, der sich zu diesem bestimmt hat.«²⁰

3 Der Zeitbegriff

Der dritte Punkt war der Zeitbegriff. Und genau hier findet der Leser die originellsten Gedanken Schellings zur philosophischen Begründung der Religion. Der von uns schon angedeutete Akt der Scheidung der Potenzen in Gott resultiert auch in der Aufstellung von Zeitdimensionen, die anfänglich noch in der Immanenz Gottes verharren, also weder kosmische noch historische Zeitordnung ausmachen. Diese Dimensionen oder Ekstasen bilden dagegen eine

¹⁷ So Habermas, der auf die immer stärkere Betonung der prinzipiellen Umkehrbarkeit des Charakters in den einander nachfolgenden Äußerungen Schellings (*Freiheitsschrift, Stuttgarter Privatvorlesungen, Weltalter*) hinweist. – Vgl. dazu Habermas, Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*. Bonn 1954, Teil III: »Mensch und Gott im Horizont der Weltalter (Schelling 1809-21)«.

¹⁸ Vgl. Lanfranchi, A., *Krisis...*, a. a. O., S. 279.

¹⁹ Sei es in einem »essentifizierten« individuellen Leib, wie Fuhrmans meint Schelling verstanden zu haben, sei es in einem entpersönlichten, Gott angeglichene Unsterblichkeitszustand, wie es Kuno Fischer dafürhält. Vgl. Fuhrmans, H., *Schellings...*, a. a. O., S. 232-235; Fischer, K., *Schellings...*, a. a. O., S. 626.

²⁰ Heidegger, M., *Schelling...*, a. a. O., S. 268.

Gleichzeitigkeit von Vergangenheit (eine göttliches Sein ermöglichende Natur), Gegenwart (Einheit von Sein und Wissen im Wesen Gottes) und Zukunft (die im freien Willen Gottes vorhandenen existentiellen Möglichkeiten). Das wichtigste dabei, gleichsam der Grundstein der Identität Gottes, ist die Festsetzung der Vergangenheit, was auch seine Entsprechung im bewussten Leben des Menschen hat.

»Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch ebendiesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohltätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, d. h. als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; ebendieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Überwundenes zugrunde liegt.«²¹

Die Zeitdimensionen haben jede dieselbe Realität, so dass Vergangenheit mit der Gegenwart zumal sei, wohl nicht als etwas Gegenwärtiges; ähnlich die Zukunft sei als zukünftig mit der Gegenwart zumal; das heißt, man könne weder der Vergangenheit noch der Zukunft das Sein absprechen.²² Zieht man den vertieften Pantheismusgedanken heran, wonach das Göttliche sich in das artikulierte Sein verwandelt, dann spricht Schelling ganz folgerichtig, wenn er feststellt, dass alle Zeit in dem Universum sei, außer ihm keine, so wie jedes einzelne Ding seine Zeit in sich habe.²³ Die ekstatische Zeitlichkeit Gottes ist nach Wieland eine ontologische Voraussetzung des menschlichen Seins, Denkens sowie Bewusstseins, sie bedeutet zugleich die Ekstase des zutiefst temporalen menschlichen Daseins.²⁴ Lanfranchi seinerseits zeigt, dass die richtig, und zwar vom Blickpunkt einer theologischen Dialektik aus, verstandenen Zeitekstasen die Spannung zwischen Ewigkeit und Zeitfolge auszugleichen

²¹ Schelling, F. W. J., *Die Weltalter...*, a. a. O., S. 259.

²² Vgl. ebd., S. 302.

²³ Schelling, F. W. J., *Stuttgarter...*, a. a. O., S. 431.

²⁴ Vgl. Wieland, W., *Schellings...*, a. a. O., S. 31. Diese Heideggersche Deutung, derzufolge Zeit in den Dingen enthalten ist und in einer Willensmetaphysik ihre Begründung hat, unterschätzt die theosophischen Gehalte der Lehre mittleren Schellings, statt dessen aber unterstreicht sie die Wichtigkeit der anthropologischen Dimension dieser Lehre.

versprechen in einem zukünftigen System aller zur Einheit gebrachten Zeiten.²⁵ Die Weltalter müssen laut Lanfranconi zweifach aufgefasst werden: einerseits als die drei großen Epochen, die nacheinander folgen, wobei Vergangenheit eine ewige Natur Gottes, Gegenwart die historische Folge der Momente und Zukunft die überzeitliche Vereinigung aller Seinsmächte bedeute; andererseits sei das Zeitalter der Gegenwart, worin wir Menschen seit Jahrtausenden leben und welche seit dem Beginn der Welt dauert, beinhalte eine eigene Differenzierung der einander gehörenden und nacheinander folgenden Ganzheiten Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft. Im ersten Fall sind die Weltalter als absolute, im zweiten – als relative Ganzheiten genommen.²⁶

4 Die theologische Deutung der Geschichte

Das vierte Thema, das der theologischen Deutung der Geschichte, entspringt schon aus den zwei vorhergehenden Teilen unserer Schilderung, und ihre konkrete Gestalt in der unter Betrachtung stehenden Periode des Schellingschen Philosophierens war angedeutet mit dem Hinweis auf die Erlanger Vorträge. Deshalb erlauben wir uns nun allein, einige Kommentare kritisch zu überprüfen.

Vor allem bestand Habermas darauf, die Geschichtlichkeit sei ein Grundzug des werdenden Absoluten bei Schelling. In seiner Dissertation macht er darauf aufmerksam, dass Geschichtlichkeit sowohl am Menschen wie auch am Absoluten sichtbar ist. Der Mensch trifft nämlich eine sittliche Wahl, die unvordenklich und zufällig ist, in seinen bewusst entworfenen Handlungen bezieht er sich stets auf die Zeitdimensionen; das Absolute begreift in sich die Totalität der Zeit, es drängt auch dazu, sich selbst zu transzendieren. All das seien echt geschichtliche Aspekte des Seins, die nicht allein die eigentliche Dialektik der Endlichkeit und Ewigkeit, sondern darüber hinaus die überpersönlichen Faktoren und Ursachen der gesamten Geschichte zu erkennen geben.²⁷ Anfang der sechziger Jahre spricht Habermas von der uns schon bekannten theosophischen Konstruktion des »pulsierenden« und sich überwindenden Gottes, der die unterschiedlichen Weltalter ins Leben ruft und es ermöglicht, dank dem Bewusstsein des Beisammenseins von Zeitektasen die dreidimensionale Zeitlichkeit mit der Ewigkeit zu synthetisieren. Dies Bewusstsein bringt es dem Menschen die Rückkehr zu Gott nahe und so die Verwirklichung des Guten in der Geschichte.²⁸

²⁵ Vgl. Lanfranconi, A., *Krisis...*, a. a. O., S. 97.

²⁶ Vgl. ebd., S. 230-233.

²⁷ Vgl. Habermas, J., *Das Absolute...*, a. a. O.

²⁸ Vgl. Habermas, J., *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, nach der

In der Doktorarbeit betonte Habermas die Geschichtlichkeit des Absoluten zwar in einem kleineren Maß im Vergleich mit seiner Heidelberger Vorlesung. Das berechtigt aber Lanfranconi nicht, zu sagen, Habermas habe erst in diesem zweiten Text eine irreduzible Geschichtlichkeit im Denken Schellings der »Weltalter«-Periode anerkannt.²⁹

5 Die Ethik

Die letzte von uns vorgesehene Problemkonstellation ist die der religiös begründeten Ethik. Auch davon aber haben wir in unserer Darstellung schon einiges berührt, wie das Weltalter-Konzept des immanenten göttlichen Wollens, das in der Freiheitsabhandlung der sich geheimnisvoll in den lichten Universalwillen verwandelnde Ungrund verkörpert, oder das Zusammenspiel von Negativem und Positivem, von Kontraktion und Expansion, von Zusammenziehung und Ausbreitung, von Identitätsstiftung und Zerstreuung, von Egoismus und Liebe, von Urgrund und Verstand, von Natur und Geist, von Abzug und Zuzug der »pulsierenden« Natur Gottes, welche Dynamik den ontologischen Ansatz, das Urmodell des sittlichen Gegensatzes von Bösem und Gutem ausmacht. Die Anwendung dieses Modells oder die Aufwicklung jenes belebenden Gegensatzes, jener energetischen Polarität, im bewussten Dasein des Menschen bildet nun die Wirklichkeit des Bösen und des Guten als der sittlich gerichteten Zustände der Individuen und der Kollektive. Wer im göttlichen Universalwillen und aus demselben lebt, der ist ein guter Mensch, wer sich dagegen davon abwendet und seinen eigenen Partikularwillen zu behaupten sucht, der ist böse, weil krank, wüst und so der Vernichtung entgegengehend.

Mit Recht stellen Nicolai Hartmann und Walter Schulz fest, dass diese freiheitliche Sittenlehre Schellings eine in der polar bestimmten Substanz des Absoluten eingebettete vorbewusste Wahl der moralischen Einstellung voraussetzt.³⁰ Auch Heidegger in seiner Auslegung der Freiheitsabhandlung sieht dieses Verhältnis, aber verlangt nach einer neuen Fassung der sowieso nicht ableitbaren menschlichen Freiheit. In dieser neuen Fassung würde die tatsächliche Endlichkeit menschlichen Daseins nicht mehr das quasipantheistische Absolute zum Ausgangspunkt haben müssen.³¹ Dieses Programm versuchte u. a. Wolfgang Wieland ins Werk zu setzen, indem er das Scheitern des

poln. Übers. von Małgorzata Łukasiewicz, in: ders., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, Warszawa 1983, S. 251 ff., 270, 279.

²⁹ Vgl. Lanfranconi, A., *Krisis...*, a. a. O., S. 95-97.

³⁰ Hartmann im I. Teil seiner schon oben angeführten »Philosophie des deutschen Idealismus«, Schulz im Buch »Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings«, Stuttgart und Köln 1955.

³¹ Vgl. Heidegger, M., *Schelling...*, a. a. O., S. 280.

Weltalter-Entwurfes zum Teil mit der fehlenden Verabsolutierung des Mythos erklärte, d. h. damit, dass bei dem mittleren Schelling die symbolischen Erzählungen – eigentlich Erzeugnisse der endlichen Subjekte – als kein Ausdruck der tiefsten Wahrheit der Zeitlichkeit betrachtet wurden.³² Man könnte jedoch sowohl Heidegger wie Wieland fragen, warum und seit wann es denn tatsächlich keine positive Erfahrung des Unendlichen in Betracht kommt? Und wer sagt das sonst ...

Warum meinen wir demgegenüber, dass die Religionsphilosophie des mittleren Schelling immer noch aktuell bleibt? Und dies trotz der systemisch besseren Ausgestaltung der späten Mythologie- und Offenbarungslehre? Es gibt vier Gründe für unser Dafürhalten:

- (1) die dynamisch-pantheistische oder wahrhaft pantheistische Auffassung der Gottesperson in dieser Lehre, welche die Exklusivität von verschiedenen Konfessionen und Religionen übersteigt, also echt katholisch genannt zu werden verdient;
- (2) eine Temporalisierung der Ewigkeit und damit zugleich eine Verewigung der Struktur historischer Zeitfolge, was in einem formal vereinheitlichten und durchweg rationalisierten Bild des uns gegebenen Universums resultiert;
- (3) eine Hineinbildung der pantheistisch verstandenen Gottesperson in den geschichtlichen Prozess, und in gewissem Sinne die Behandlung derselben als eines sich entwickelnden Entwurfs;
- (4) die Hervorhebung der sittlichen Bedeutung des Universalwillens und seines thetischen Charakters (seiner Beschlussouveränität, mit ihren manchmal abweichenden Anwendungen in der Praxis der Demokratie oder im Ausüben des Führerprinzips).

³² Vgl. Wieland, W., Schellings..., a. a. O., S. 76 f.

Philosophie und Religion bei K. W. F. Solger

Ein Beitrag zur nachkantischen Frage nach dem
Prinzip der Philosophie

Mildred Galland-Szymkowiak

Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819) hatte bei Schelling studiert (in Jena 1801-02)¹ sowie bei Fichte (in Berlin 1804-1805)². Im Oktober 1809 wurde er als Dozent an die Universität Frankfurt/Oder berufen, im Sommer 1811 als Professor für Philosophie und Mythologie an die neugegründete Universität

¹ Siglen:

NS I und II = Solger, *Karl Wilhelm Ferdinand*, Nachgelassene Schriften und Briefwechsel, Bd. I und II. (Hrsg.) Tieck, Ludwig – von Raumer, Friedrich [Leipzig 1826]. Heidelberg 1973.

UWB = Solger, K. W. F., Über die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit, in: NS II, S. 54-199.

Matenko = Matenko, Percy, Tieck and Solger. The complete correspondence. New York/Berlin 1933.

PhiG = Solger, Philosophische Gespräche [Berlin 1817]. Darmstadt 1972.

Mein herzlicher Dank gilt Kai Gregor für seine Vorschläge.

In Schellings Jenaer Vorlesungen im Wintersemester 1801/02 ging es um eine »Einleitung über die Idee und Grenzen der wahren Philosophie« (vgl. F.W.J. Schelling: Briefe und Dokumente. (Hrsg.) Horst Fuhrmans. Bd. 1. Bonn 1962, S. 235). Schelling leitete auch (gemeinsam mit Hegel) ein philosophisches Disputatorium, in dessen Rahmen Solger sich Mitte Januar 1802 mit Schellings Bruder (Karl Eberhard) konfrontierte (vgl. NS I, S. 88-90). Als Lehrbücher für seine Vorlesungen benutzte Schelling sehr wahrscheinlich das »System des transzendenten Idealismus« sowie die 1801 erschienene »Darstellung meines Systems der Philosophie« (vgl. Henckmann, Wolfhart, »Solgers Schellingstudium in Iena 1801/1802. Fünf unveröffentlichte Briefe«, in: Hegel-Studien 13 (1978), S. 58). Ein Brief von Solger an Tieck (4.2.1817) bezeugt auch, dass Solger die *Freiheitschrift* von 1809 gelesen hat (vgl. Matenko, S. 345). Vgl. auch: Henckmann, Wolfhart, »Etwas über das Verhältnis des Ideals zur Nachahmung der Natur in der Kunst. Ein Aufsatz Solgers zur Auseinandersetzung mit Schelling«, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 16 (1972), S. 409-452.

² Solger war Zuhörer bei Fichtes dritter Vorlesungsreihe über die Wissenschaftslehre im Jahre 1804 (Nov.-Dez. 1804), sowie bei den Vorlesungen über die »Philosophische Charakteristik des Zeitalters« (Nov. 1804 bis zum 15. März 1805) und bei den »Vorlesungen über die Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre« (ab dem 6. Februar 1805). Vgl. R. Lauth, »Über Fichtes Lehrtätigkeit in Berlin von Mitte 1799 bis Anfang 1805 und seine Zuhörerschaft«, in: Hegel-Studien 15 (1980), S. 35-6, 41, 50; sowie Fichte, GA II/7, S. 375.