

Die Dialektik der Offenbarung

Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit
der Religionsphilosophie Hegels

Von MICHAEL THEUNISSEN (Berlin)

Wie scharf und entschieden auch immer eine philosophische Auseinandersetzung sein möge, so ist doch die Bedingung ihrer Sachlichkeit ein für alle Partner gemeinsamer Verstehenshorizont. Der gemeinsame Verstehenshorizont bildet den Raum, in dem sie sich vollzieht, oder den Hintergrund, aus dem sie hervortritt. Einen solchen Hintergrund hat, sofern sie sachlich ist¹, auch die Debatte, deren Partner auf der einen Seite der Hegel der Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion², auf der anderen Seite der „späte“ Schelling und Kierkegaard sind. Ihn gilt es im folgenden zu erhellen. Dabei sollen – wie schon die Anordnung der drei Namen zeigt – die Spätphilosophie Schellings und die Existenzdialektik Kierkegaards im wesentlichen unter dem Aspekt ihrer Verwandtschaft gesehen werden. Demgemäß bleibt die Kritik, die Kierkegaard wiederum an Schelling übt, außer Betracht. Diese Sichtweise ist keineswegs willkürlich und noch nicht einmal einseitig. Zwischen der Hegelkritik des späten Schelling und derjenigen Kierkegaards gibt es nämlich so viele und so gewichtige Parallelen, daß eine Untersuchung, die hier ansetzt, die beiden Denker gar nicht anders denn als zusammengehörig betrachten kann. Aber nicht nur die Einheit Schellings und Kierkegaards, auch das, was trotz aller Differenzen Hegel mit seinen Kritikern verbindet, soll gebührend betont werden, und zwar eben durch die Auflichtung des Hintergrundes, der als gemeinsamer Verstehenshorizont die *miteinander* streitenden Parteien auf die Sache hin versammelt, *um* die sie streiten.

Damit sich uns aber neben oder vielmehr unter dem Trennenden auch die

¹ Diese Einschränkung muß man besonders im Falle Kierkegaards machen. Kierkegaard hat aber auch gewußt, daß seiner unsachlichen Polemik gegen Hegel das vorgängige Verständnis fehlt, was nach seiner ironisch versteckten Meinung freilich nicht seine, sondern Hegels Schuld ist. „Ich leugne . . . nicht, daß Hegel alles erklärt hat, das überlasse ich den stärkeren Geistern, die zugleich das Mangelnde erklären. Ich halte mich an die Erde und sage: ich habe Hegels Erklärung nicht verstanden“ (V 65 – ich zitiere nach der 2. Auflage der *Samlede Værker*, Kopenhagen, 1920 ff.).

² Es kommen für uns die Bände „Begriff der Religion“ (ed. Georg Lasson, Philosophische Bibliothek Bd. 59 – im folg. zit.: BR) und „Die absolute Religion“ (ed. Georg Lasson, Philosophische Bibliothek Bd. 63 – im folg. zit.: AR) in Frage. Ich mache diejenigen Stellen, die nicht aus Hegels eigenhändig geschriebenen Manuskript stammen, durch Kursivdruck der Seitenzahlen kenntlich. – Kierkegaard besaß übrigens die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ in der 2., 1840 erschienenen Auflage der von den Freunden Hegels veranstalteten Ausgabe (Bd. XI und XII). Vgl. Katalog over Sören Kierkegaards Bibliothek, ed. Niels Thulstrup, Kopenhagen 1957, Nr. 549–65.

hintergründige Nähe zwischen der Hegelschen und der Schelling-Kierkegaard-schen Religionsphilosophie aufschließt, müssen wir uns jene in ihrer eigenen antithetischen Stellung zu der ihr historisch vorgegebenen Religionsphilosophie vergegenwärtigen. Indem wir das tun, folgen wir in gewissen Grenzen durchaus dem Selbstverständnis Hegels. Hegel selber versteht seine Religionsphilosophie als Antwort auf das religiöse Bewußtsein seiner Zeit. Dieses ist, wie er sagt, „das geschichtliche Element . . ., aus dem das vollendete philosophische Denken sich herausgestaltet hat“ (BR 36). Anstatt dem Anspruch auf Vollendetheit zu gehorchen, empfiehlt es sich freilich, Hegel den Gesetzen seines Geschichtsdenkens zu unterwerfen, d. h. seine vermeintlich unüberholbare Synthese in der Anerkennung ihrer historischen Relativität auf die Stufe einer Kontrapolition herabzusetzen, welche selbst wieder den geschichtlichen Prozeß ihrer Vermittlung provoziert.

I.

Die leitende Intention der Religionsphilosophie Hegels ist die Überwindung des Subjektivismus der modernen Religiosität oder, positiv, die Erkenntnis der objektiven Realität Gottes³. Wohl liegt es nicht in ihrer Absicht, den Fortschritt rückgängig zu machen, den der neuzeitliche Subjektivismus gegenüber der alten Metaphysik gebracht hat. Dieser Fortschritt besteht nach Hegel in der Einsicht, daß die Subjektivität „absolutes Moment“ ist (AR 15 f.). Hegels Ja zur menschlichen Subjektivität drückt sich schon in der Ersetzung des Titels „Theologie“ durch den Namen „Religionsphilosophie“ aus. Hierdurch soll zur Sprache kommen, daß Philosophie nicht Gott für sich, sondern nur das *Verhältnis* von Gott und endlichem Subjekt thematisieren kann (BR 7 f.). Dennoch will Hegel *innerhalb* des Verhältnisses die gänzliche Unabhängigkeit Gottes vom endlichen Subjekt, sein selbständig bestehendes An-und-für-sich-Sein aufweisen⁴. Mehr noch: er läßt die Initiative vom endlichen Subjekt auf Gott übergehen.

³ BR 141: „Es muß . . . ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo die Einzelheit das in der Tat sich Negierende ist, so daß das Ich in Wahrheit auf sich Verzicht tuend, die in der Tat sich aufhebende partikuläre Subjektivität ist. So muß dann aber ein Objektives von mir erkannt sein, das für mich als das Wahre, Affirmative gilt.“ – BR 160: „Die religiöse Empfindung soll gerade dies enthalten, von seiner Subjektivität sich loszumachen, das Substantielle gegen die Accidentalität unseres Meinens, Beliebens, Neigungen usf. in sich zu haben. Dies Substantielle ist eben das an und für sich Feste, Unabhängige von unserer Empfindung – und muß als Objektives, das an und für sich besteht, objektiv bewährt, bestätigt [werden].“

⁴ BR 95: „Gott ist diese an und für sich seiende Allgemeinheit, außer mir, unabhängig von mir, nicht bloß für mich seiend. . . Er ist unterschieden von mir, selbständig, Gott absolut an und für sich . . .“ – BR 103: „Gott ist, ist an und für sich, selbständig, ist frei.“ Vgl. auch BR 118, 138. – Hegels Religionsphilosophie zeigt sich von hier aus als eine Gegenbewegung zu der „Existentialisierung der Rede von Gott“, deren Ursprung Helmut Gollwitzer (Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963, S. 52–62) bei Kant sucht und die Gott in ein bloßes „Moment zur Selbstexplikation der menschlichen Existenz“ (a. a. O., S. 62) verwandelt.

Der ganze Übergang von der empirischen zur spekulativen Behandlung der Religion ist ja nichts anderes als diese „Kehre“. Religion, zunächst und in gewisser Weise auch gültig als „Erhebung“ des Menschen zu Gott gefaßt (BR 3, 80, 206; AR 130), wird zum Bewußtsein Gottes von sich selbst (BR 150 f.). Gott, so heißt es, darf nicht durch mich, er muß durch sich selbst gesetzt sein oder sich selber setzen (BR 140 f.). Religion ist nicht, wie die Subjektivisten meinen, bloß „unser Tun“ (BR 160; vgl. BR 123), sie ist „ein zweiseitiges Tun: Gottes Gnade und des Menschen Opfer“ (BR 258); die „Bewegung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott“ (BR 278). Die Bewegung Gottes zum Menschen aber, die hierin den unbedingten Vorrang hat, das Tun oder das Sich-Setzen Gottes ist seine *Offenbarung*. Der an und für sich bestehende Gott ist der sich von sich her Offenbarende, und die wahrhafte Religion ist das Christentum als die geoffenbarte oder die „Religion der Offenbarung“ (AR 32) schlechthin⁵.

Wir werden sehen, daß dieser im Abstoß vom zeitgenössischen Subjektivismus gewonnene Ansatz der Hegelschen Religionsphilosophie auch die Ausgangsbasis Kierkegaards und des späten Schelling darstellt. In bezug auf ihn kann man das religionsphilosophische Denken der beiden Nachhegelianer sehr wohl als Fortführung der Intention Hegels betrachten. Desgleichen aber erwächst auch das an der Hegelschen Religionsphilosophie, was dem späten Schelling und Kierkegaard Anlaß zur Kritik gegeben hat, aus der Opposition Hegels gegen den religionsphilosophischen Subjektivismus seiner Zeit. Dieser formierte sich, so wie Hegel ihn sah, in zwei Lagern: einmal in der Gefühlsphilosophie Jacobi, derzufolge es von Gott nur ein unmittelbares und ein nur mittelbares Wissen gibt, zum andern in der Verstandesmetaphysik Kants, die sich gerade darin als Subjektivismus verrät, daß sie Gott in ein abstraktes Jenseits hinausverlegt, welches seiner scheinbaren Transzendenz zum Trotz „nur durch mich gesetzt“ ist (BR 138) und so „durchaus nur in mich fällt“ (BR 123)⁶. Als Subjektivismus aber beurteilt Hegel auch die Annahme der Unbegreiflichkeit Gottes⁷, in der sich Reflexions- und Gefühlsphilosophie treffen. Für Kant ist Gott jenseitig, sofern er sich dem Erkennen entzieht; nach Jacobi wird Gott nur unmittelbar gewußt, sofern er nicht im zugleich unmittelbaren und vermittelten Wissen, d. h. im begreifenden Denken, gewußt wird.

Der Kampf gegen diese Meinung gibt dem Hegelschen Versuch einer Überwindung des Subjektivismus seine spezifische Prägung. Er verleiht der Offenbarungstheorie Hegels die Bedeutung einer Antithese zur These von der totalen Jenseitigkeit oder Verborgtheit Gottes für das begreifende Denken. Daß die

⁵ Weil Hegel das all meinem Tun zuvorkommende Tun Gottes als dessen Offenbarung und die göttliche Offenbarung als jenes ursprüngliche Tun denkt, deshalb spricht er mit Nachdruck von der „Selbstoffenbarung“ Gottes (AR 30 – Hervorhebung v. Vf.). Die Geoffenbarkeit der christlichen Religion bedeutet nach Hegel, „daß Gott *sich selbst* darin geoffenbart habe“ (AR 19 – Hervorhebung v. Vf.).

⁶ Vgl. BR 160: „dies Anerkennen eines Höhern, ganz Unbestimmten, diese Linien, die darnach hingezogen werden, haben keinen Halt, Bestimmung und Bindung durch dies Objektive selbst, sie sind und bleiben unser Tun, unsre Linien, unser Ziel, ein Subjektives.“

⁷ BR 140: „Jetzt aber ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, von Gott zu wissen . . .“

christliche Religion die geoffenbarte ist, bedeutet für Hegel: sie ist die offenbare (BR 75). Offenbar aber ist der christliche Gott dem begreifenden Denken⁸ – eine Aussage, die in ihrer antithetischen Zuspitzung sofort die Form des Satzes annimmt: Gott ist *nur* dem von Gefühl und Vorstellung verschiedenen Denken offenbar, dieses allein ist der wahrhafte „Boden“ der Religion (BR 103, 154, 238 f.). Das dem Denken Offenbare aber muß ein *vollkommen* Offenbares sein. Wäre noch etwas Dunkles an ihm, so ließe es sich nicht wirklich denken. So kann auch die Offenbarung Gottes nur eine totale sein. „Gott ist schlechthin offenbar“ (AR 6), es ist dank seiner Offenbarung „nichts Verborgenes“ (BR 206), „nichts Geheimes mehr an Gott“ (BR 75). Statt eines Geheimnisses gibt es in der christlichen als der offenbaren Religion nach Hegel nur noch ein „Mysterium“. Mysterium aber heißt bei Hegel, was lediglich der sinnlichen und verständigen Denkungsart ein Geheimnis, und zwar deshalb ein Geheimnis ist, weil es das Spekulative selbst, also der gemäßige Inhalt des begreifenden Denkens ist (BR 201; AR 70, 77).

II.

Bevor wir uns der Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit Hegels antithetischer These von der totalen Offenbarkeit Gottes für das begreifende Denken zuwenden, soll die fundamentale Stellung dieser These und des von ihr konkretisierten Ansatzes bei der Offenbarung innerhalb der Hegelschen Religionsphilosophie wenigstens angedeutet werden. Ich richte mein Augenmerk dabei absichtlich nur auf diejenigen Züge, die dem späten Schelling und Kierkegaard aus Hegels Berliner Vorlesungen entgegentraten. Im Mittelpunkt dieser Vorlesungen steht die Aussage, Gott sei Geist⁹. „Geist zu sein“, ist nach Hegel die „höchste Bestimmung“ Gottes (BR 159). Sie aber liegt schon in der Konzeption Gottes als des Sich-Offenbarenden. Denn Geist ist für Hegel, sich zu offenbaren oder „zu manifestieren“, und das Sich-Manifestieren ist Geist (BR 32 f., 51, 65, 200; AR 32). Sie ergibt sich gleichfalls aus dem Axiom der völligen Offenbarkeit Gottes für das begreifende Denken. Denn dem begreifenden Denken, dem Geist, kann nur restlos offenbar sein, was selber Geist ist. In der Religion als dem Zeugnis des Geistes vom Geiste begegnet der Geist sich selbst. In ihr ist die der Sache gegenüberstehende Vernunft „selbst auch die Sache, der Geist, der göttliche Geist“ (BR 44). Allein, wie der antisubjektivistisch motivierte Ausgang von der göttlichen Offenbarung, so wird auch die mit ihm ge-

aller objektive Inhalt hat sich zur reinen formellen Subjektivität verflüchtigt . . .“

⁸ Weil Hegel das begreifende Denken oder die Erkenntnis zum Adressaten der göttlichen Offenbarung macht, kann er die Verben „sich offenbaren“ und „sich zu erkennen geben“ promiscue gebrauchen (AR 77). Dem Sich-zu-erkennen-Geben Gottes entspricht auf seiten des Menschen die Erkenntnis Gottes als der wesentliche Gehalt der christlichen Religion, die nach Hegel „gerade dies ist, Gott zu erkennen“ (AR 25).

⁹ BR 51: „Dem philosophischen Begriff nach ist Gott *Geist*, konkret; und wenn wir näher fragen, was Gott ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwicklung die ganze Religionslehre ist.“ Vgl. ferner u. a. BR 8, 156.

bene Fassung Gottes als Geist durch die Behauptung der völligen Offenbarkeit Gottes für das begreifende Denken idealistisch qualifiziert. Der göttliche Geist wird zum *Wesen* des *gotterkennenden* Geistes¹⁰, also zum *allgemeinen* Geist, im objektiven, sachlichen Sinne Hegels zum „Begriff“. „Gott ist nicht ein Begriff, sondern *der* Begriff“ (AR 42). Sein Sich-Offenbaren ist somit nichts weiter als das „Urteil“, das zur allgemeinen Bewegung des Begriffs gehört: es ist „Diremption“, d. h. Entäußerung des Begriffs in sein Anderes. Gott offenbart sich – das meint im logischen Idealismus: „der Begriff, das Allgemeine, geht in Urteil, Diremption, Scheidung über“ (BR 200)¹¹.

Vom Rhythmus dieser Bewegung her versucht Hegel nicht nur die Uroffenbarung der Welterschöpfung zu begreifen (BR 200), sondern auch alle Eigenschaften, die der christliche Glaube Gott zuspricht. Gott ist Geist – das besagt für Hegel zugleich: er ist *dreieiniger* Gott (AR 57). Die Trinitätslehre expliziert nach seiner Anschauung aber nur die allgemeine Natur des Geistes, sich in seinem Anderen zu manifestieren und aus seinem Anderen in sich zurückzukehren (AR, 2. Kap., 3. Abschnitt). Gott ist als Geist sodann der *persönliche* Gott, „unendliche Persönlichkeit“ (AR 57; vgl. AR 60 f.). Aber die Verfestigung der in Gott enthaltenen Unterschiede zu Personen soll nach Hegel sie, die Unterschiede, nur absolut setzen und so gerade ihrer Aufhebung entgegenführen, also in die Bewegung des spekulativen Begriffs einschmelzen (AR 71 f.). Gott ist, sofern er Geist ist, ferner *frei* oder die absolute Freiheit (AR 10, 12). Aber die Freiheit Gottes ist nur sein begriffsmaßiges Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein (BR 65). Sie kommt ihm nur zu, sofern er aus seinem Anderen in sich zurückkehrt, mithin erst am Ende der Bewegung, die er als *der* Begriff durchzumachen hat. Gott ist „ein freier Geist, der erst durch die Rückkehr in sich frei in sich ist“ (AR 66). Er ist vermöge seiner Geistigkeit schließlich ebenso ein *lebendiger* Gott (BR 43 f.; AR 196). Aber seine Lebendigkeit besteht nur in der Tätigkeit seiner Selbstvermittlung, im Setzen und Aufheben des Widerspruchs. Sie ist „nichts weiter“ als dies, „sich in die Endlichkeit, den Unterschied, Widerspruch zu setzen, aber zugleich diesen Widerspruch ewig aufzuheben“ (AR 13; vgl. BR 147, AR 30).

Die Lebendigkeit Gottes ist eins mit seiner Geschichtlichkeit. Der antisubjektivistisch-idealistische Doppelaspekt der Hegelschen Religionsphilosophie läßt sich an der Geschichtsproblematik noch einmal verdeutlichen. Die Einsicht, daß Gott eine Geschichte hat, erwächst aus dem Gegenzug zum Subjektivismus, sofern sie die Anerkennung des göttlichen Sich-von-sich-her-Zeigens artikuliert. Doch indem der göttliche Geist zum Begriff wird, erscheint auch die göttliche Geschichte als die Geschichte des Begriffs. „Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des sich Unterscheidens, Dirimierens und dies in sich Zurücknehmens . . .“ (AR 65). Als Begriffsgeschichte ist die „göttliche“ Geschichte ewig (AR 56) und allgemein (AR 160 f.). Sie ist damit der „äußerlichen“ (BR 111 f.),

¹⁰ BR 66: „Der Geist ist bewußt, und das, dessen er bewußt ist, ist der wahrhafte, wesentliche Geist; dieser ist *sein* Wesen . . .“

¹¹ Vgl. Otto Kühler, Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie, Leipzig 1934, S. 13: bei Hegel „wird das Geheimnis der Offenbarung ganz und gar vom Begrifflich-Logischen her verstanden und analysiert“.

d. h. faktischen oder „positiven“ Geschichte entgegengesetzt. Beirret sich doch, wie Hegel sagt, „der Begriff . . . durch und durch vom Positiven“ (AR 25). Der Gegensatz von allgemein-ewiger und positiv-zeitlicher Geschichte ist schon für den Glauben da, noch vor aller philosophischen Erhellung. Die „Geschichte Jesu“ ist in sich beides: äußerlich und allgemein, so aber, daß bereits der vorphilosophisch Glaubende, der mit der zeitlichen Geschichte lediglich „anfängt“ (AR 192), das Allgemeine als ihre Substanz weiß (BR 111 f.). Sofern aber die Philosophie von dem Inhalt, den sie mit der Religion gemeinsam hat, die Form der religiösen Vorstellung abstreift und ihm die Form des Begriffs gibt, vollendet sie die im Glauben anhebende Auflösung der äußerlichen in die ewige Geschichte. Die Verwandlung der Vorstellung in den Begriff, als die Hegel den Übergang der Religion in Philosophie denkt, ist gar nichts anderes als diese Auflösung. Indem das philosophisch begreifende Denken „die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen . . . erhebt“ (BR 115), hat es das vorgestellte „Nacheinander der Zeit“ immer schon „aufgehoben und in die Ewigkeit zurückgenommen“ (BR 297).

Im Blick auf die Geschichte Jesu bedeutet das konkret: das begreifende Denken löst das Faktum der Menschwerdung in die bloße Erscheinung der substantziellen Einheit von Gott und Mensch auf (BR 161; AR 130 ff., 140 ff.)¹². Diese Einheit ist notwendig mit der ewigen Geschichte des Begriffsgottes gesetzt. Sie ist die Einheit Gottes mit seinem Anderen, in dem er sich manifestiert, und als solche das Gegenspiel zur Kantischen Transzendenz. Weil sie „an sich“ schon besteht, ist nach Hegel auch die Versöhnung an sich schon vollbracht (BR 234; AR 195). Denn die Versöhnung liegt eben in der substantziellen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur (AR 139, 173). Sie wird folglich von Hegel gar nicht als das Werk Christi gedacht. Dessen Werk reduziert sich vielmehr auf die *Anzeige* der Versöhnung¹³, und entsprechend reduziert sich die Nachfolge Christi darauf, daß der Mensch, durch den ausgezeichneten Gottmenschen aufmerksam gemacht, seine an sich seiende Einheit mit Gott für sich her-

¹² Freilich ist Hegels Antwort auf die Frage nach der Faktizität der Geschichte Jesu nicht durchweg so negativ. Besonders bei der Darstellung des Todes Christi setzt sich gegen die sonst leitende Auflösungstendenz bisweilen die Anerkennung einer unauflöselichen Faktizität durch. Der Tod Christi ist nicht nur „vorgestellt“, sondern auch „ausgeführt als natürlicher Tod“ (AR 159). Zwar ist er in seiner Göttlichkeit mehr als bloß natürlicher Tod, nämlich das innerliche Absterben, welches das Moment des Negativen im Leben des Geistes darstellt. Aber das innerliche Absterben, die *mors mystica* der platonisch-mystischen Tradition, ist für Hegel wie für diese ganze Tradition, die auch bei den übrigen Vertretern des Deutschen Idealismus und sogar noch beim jungen Feuerbach lebendig ist, nicht etwas völlig anderes als die *mors naturalis*; sie ist vielmehr deren Wahrheit. *Indem* der Mensch Jesus leiblich stirbt, stirbt er in Wahrheit, d. h. als der Gott, der er in Wahrheit ist, geistlich. Der mystische „Tod Gottes“, den Hegel ausruft (AR 157 f., 165), realisiert sich *im* faktischen Geschehen des natürlichen Todes Jesu. – Zum Faktizitätsproblem vgl. auch die positive Äußerung in der „Phänomenologie des Geistes“, ed. Johannes Hoffmeister, S. 527: „So ist es nicht Einbildung, sondern es ist *wirklich an dem*.“

¹³ Das kommt gut in der Bemerkung zum Ausdruck, „daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee und daß sie *dann auch zweitens* erschienen . . . ist“ (AR 199 – Hervorhebung v. Vf.).

vorbringt. Er tut das, indem er seiner endlichen Subjektivität abstirbt, auf seine natürliche Einzelheit verzichtet. Die Forderung des Verzichts oder des Opfers ist das existenzielle Pathos der Hegelschen Religionsphilosophie, die sich damit zur Mystik bekennt¹⁴. Die zur Verwirklichung aufgegebene Einheit der menschlichen und göttlichen Natur setzt Hegel selber der *unio mystica* (AR 209) und das Spekulative überhaupt, das sich in jener Einheit konkretisiert, dem Mystischen als solchem gleich (BR 294; AR 69). Das mystische Entwerden der endlichen Subjektivität aber ist nach seiner affirmativen Seite das Werden Gottes im Sinne seiner vollendeten Rückkehr zu sich selbst. So enthüllt die Versöhnung Gottes mit dem Menschen sich spekulativ als Versöhnung Gottes mit sich selbst (AR 166). Das freilich ist nur möglich, weil Hegel die Versöhnung ursprünglich überhaupt nicht in bezug auf Sünde denkt. Nicht der Sündenfall begründet für ihn in letzter Instanz die Notwendigkeit der Versöhnung, sondern die als Urteil gefaßte Welterschöpfung¹⁵. In der Versöhnung Gottes mit dem Menschen versöhnt sich Gott mit sich selbst, weil er durch sie sich mit seinem Anderen vermittelt. Sie ist also identisch mit dem immerwährenden Geschehen des Begriffs, als das Hegel die göttliche Geschichte auslegt.

III.

Die stark verkürzte Darstellung des Grundgedankens der Hegelschen Religionsphilosophie macht doch immerhin einsichtig, daß man über die wirkliche Differenz zwischen Hegel und seinen Kritikern noch nichts ausgesagt hat, wenn man bloß versichert, der späte Schelling und Kierkegaard hätten gegen Hegel die lebendige Persönlichkeit, die Freiheit und die Geschichtlichkeit geltend gemacht. Die Verschiedenheit der Ansätze tritt erst in der näheren Bestimmung dieser allen drei Denkern gemeinsamen Begriffe hervor. Es ist freilich ein sachliches Erfordernis, vor ihrer Erörterung auch die schon kurz angedeutete Übereinstimmung zwischen den Diskussionspartnern, wie sie sich in der Gemeinsamkeit der Begriffe bekundet, genauer zu bedenken. Sie beruht auf dem Einver-

¹⁴ Vom Absterben und vom Verzicht als der Aufopferung der natürlichen Einzelheit spricht Hegel im „Begriff der Religion“ an vielen Stellen, so u. a. 142 f., 145, 148, 236, 255, 258 f., 276 f., 287 f., 302. – In diesem Punkt herrscht zwischen ihm und Kierkegaard durchaus Übereinstimmung. Die Differenz besteht nur darin, daß bei Hegel mit dem Verzicht auf die *partikuläre* Subjektivität letztlich die Subjektivität überhaupt zu einem „Akzidens“ an der göttlichen „Substanz“ herabsinkt (BR 4, 145 f., 158), während bei Kierkegaard die Preisgabe der natürlichen Subjektivität den Weg freimacht für die Übernahme der geistigen Subjektivität im Selbstsein. Gleichwohl fällt Kierkegaard, wo er sich auf der Höhe seines Reflexionsniveaus hält, nicht in den Subjektivismus zurück. Denn ihm zufolge kann der Mensch sich als Selbst nur übernehmen, indem er sich in der Macht gründet, die es – das Selbst – gesetzt hat (vgl. den Anfang der „Krankheit zum Tode“). Nicht um den Gegensatz von Absolutismus und Subjektivismus handelt es sich hier, sondern um den – vom gemeinsamen Antisubjektivismus umgriffenen – Unterschied von mystischer und personaler Religiosität. Siehe dazu den Schlußabschnitt (VII) des vorliegenden Aufsatzes.

¹⁵ AR 30: Die absolute Idee ist nicht nur „Gott in seiner Ewigkeit vor Erschaffung der Welt“, sondern auch dies, „daß Gott die Welt erschafft, daß er die Trennung setzt . . . Gott

ständnis Schellings und Kierkegaards mit der Intention Hegels, die objektive Realität Gottes gegen den Subjektivismus zu verteidigen, und in der Einigung über den neuen Ausgangspunkt: die Offenbarung. Wenn sich schon hier eine Differenz auftut, so liegt sie lediglich darin, daß Schelling und Kierkegaard die Intention Hegels radikalieren, so wie Kierkegaard wiederum diejenige Schellings verschärft.

Die Verknüpfung von Antisubjektivismus und Offenbarungsdenken zeigt sich beim späten Schelling in der Verbindung von positiver Philosophie und Philosophie der Offenbarung¹⁶. Diese fällt nach ihrem „allgemein-philosophischen Inhalt“ (XIII 174) mit jener zusammen¹⁷. Die Einheit dokumentiert sich terminologisch in der Bezeichnung der positiven als der dogmatischen Philosophie (XIII 85 f., 91). Die positive oder dogmatische versteht Schelling auch als die „zweite Philosophie“, „*δεύτερα φιλοσοφία*“ (XIII 120), im Unterschied zur negativen, der er den aristotelischen „Namen der ersten Wissenschaft (*πρώτη ἐπιστήμη*)“ gibt (XIII 151)¹⁸. Den Terminus „zweite Philosophie“ übernimmt Kierkegaard mit ausdrücklichem Bezug auf Schelling im „Begriff Angst“ (IV 325 f.), und zwar als Titel für dieselbe Sache. Denn Kierkegaard deklariert seine „*philosophia secunda*“ zu der Philosophie, welche die Dogmatik voraussetzt (IV 328). Das bedeutet für ihn wie für Schelling: eine derartige Philosophie kann es nur post factum der im eigentlichen Sinne so zu nennenden Offenbarung,

ist aber wesentlich dies, das Fremde, das Besondere, das von ihm getrennt Gesetzte sich zu versöhnen, diesen Abfall . . . zu seiner Wahrheit zurückzubringen. Das ist der Weg, der Prozeß der Versöhnung.“ Die Versöhnung ist „das Aufheben jener Trennung“ (AR 29; vgl. AR 36, 94).

¹⁶ Noch nicht berücksichtigt wird hier, wo es erst nur um die Steigerung der antisubjektivistischen Tendenz Hegels bei Schelling und Kierkegaard geht, der Umstand, daß der späte Schelling mit der positiven Philosophie den logischen Idealismus Hegels überwinden und insofern keineswegs dessen Intention fortsetzen will. Obwohl jedoch der Versuch dieser Überwindung den späten Schelling in den Gegensatz zu Hegel treibt, entspringt auch er der Radikalisierung des Antisubjektivismus. Das erlaubt, die positive Philosophie so, wie es an dieser Stelle geschieht, allein unter dem Gesichtspunkt des Antisubjektivismus zu betrachten. Schelling sagt der – von der Hegelschen verschiedenen – negativen Philosophie nach, daß sie „die Religion nur als Religion der absoluten Subjektivität, nicht (scil. wie die positive Philosophie) als objektive oder gar als geoffenbarte enthalten kann“ (XIII 134 – ich zitiere nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Ausgabe, wobei ich nach dem Vorbild des von Manfred Schröter besorgten Neudrucks Bd. I–IV der 2. Abteilung als Bd. XI–XIV fortzähle). Beide, die positive Philosophie Schellings und die Religionsphilosophie Hegels, haben es auf die objektive Realität Gottes abgesehen. Aber für Hegel ist Gott „die absolute Realität, die Idealität ist“ (AR 42), wohingegen er für den späten Schelling gerade deshalb, weil er die *absolute* Realität ist, auf gar keine Weise Idealität sein kann.

¹⁷ Nur nach ihrem allgemein-philosophischen Inhalt fällt die Philosophie der Offenbarung mit der positiven Philosophie zusammen, weil sie in ihrer konkreten Ausführung „eine Anwendung der positiven Philosophie“ ist (XIII 174). Deshalb kann Schelling auch sagen, sie sei „nicht die positive Philosophie selbst“, sondern nur „eine Folge oder auch ein Theil von ihr“ (XIII 141).

¹⁸ Vgl. Hubert Beckers, Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang, München 1875, S. 52. – Der Sinn der Erstheit hat sich jedoch auf dem Wege von Aristoteles zu Schelling gewandelt. Für Aristoteles ist die Metaphysik die erste Wissenschaft, weil sie die grundlegende und vom Grunde her alle anderen Wissenschaften beherrschende für ist;

d. h. der Offenbarung Gottes in Jesus Christus¹⁹, geben. Radikaler als Schelling aber verfährt Kierkegaard in diesem Punkt, sofern er anerkennt, was Schelling sich noch eingestehen mag (XIII 139): daß für die dogmatische Philosophie diese Offenbarung nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Quelle fungiert.

Die wesentliche Zusammengehörigkeit der Hegelschen und der Schelling-Kierkegaardschen Religionsphilosophie kann man noch von einer anderen Seite her beleuchten. Auch von da aus werden nur solche Unterschiede sichtbar, die sowohl auf eine – allerdings tiefgreifende – Radikalisierung der Intention Hegels durch den späten Schelling und Kierkegaard wie auch auf eine – weniger einschneidende – Radikalisierung Schellings durch Kierkegaard schließen lassen. Wir sahen: die Religionsphilosophie Hegels ist als Philosophie der Offenbarung Philosophie des Christentums. Diese Identität wird von Schelling und Kierkegaard gefestigt. Bei Hegel ist die Religionsphilosophie nur insofern Philosophie des Christentums, als dieses die adäquate Realität des Begriffs der Religion darstellt (BR 74 f.). Demgemäß entwickelt Hegel zunächst den Begriff der Religion und erst zum Schluß, nach der Deskription der *unangemessenen* Verwirklichungen im Heidentum, das Christentum als die *angemessene* Realisierung. Schelling und Kierkegaard hingegen verzichten auf die vorgängige Begriffsentwicklung und müssen auf ihrem Boden darauf verzichten. Was bleibt, sind Heidentum und Christentum, aber jenes nur als Folie für dieses, bei Schelling als das „entstellte“ Christentum (XIII 181), bei Kierkegaard als dessen dialektischer Widerpart. Schellings Distinktion von Mythologie und Offenbarung verwandelt Climacus in die Dualität von Christentum und sokratischem Griechentum, von Religiosität A und Religiosität B.

Daß aber die Konzeption Schellings – wie sich uns noch in anderen Zusammenhängen bestätigen wird – außer in den „Begriff Angst“ vornehmlich in die Climacus-Schriften eingeht, ist bezeichnend für den graduellen Unterschied zwischen Schellings und Kierkegaards Stellung zum Christentum. Climacus ist ja unter den pseudonymen Verfassern, welche im Auftrag Kierkegaards schreiben, der, der ohne den Anspruch, selbst Christ zu sein, das Christentum lediglich als Phänomen verstehen möchte²⁰. Genau dies ist auch der Standpunkt Schellings: ihm steht das Christentum als gegebene „Erscheinung“ vor Augen, die es objektiv, aus sich selbst heraus, zu „erklären“ gilt (XIV 233 f.; vgl. XIV 22, 33 f.). Kierkegaard jedoch geht zu Anti-Climacus, dem dezidierten Christen, fort. Damit bringt er freilich nur zur Entscheidung, was in ungeklärtem Widerspruch zum Habitus der bloßen Sachlichkeit latent auch Schellings, ja schon Hegels Religionsphilosophie bewegt. Schellings „Philosophie der Offenbarung“ klingt im Bekenntnis der Überzeugung aus, daß es außerhalb des Christentums „kein Heil geben“ könne (XIV 332), und sogar Hegel, der sonst alles Erbauliche im Kierkegaardschen Sinne abwehrt (vgl. bes. BR 9 f.), spricht

Schelling hingegen ist die negative Philosophie die erste Wissenschaft, weil sie die bloß vorläufige und überholungsbedürftige ist. Sie muß sich, wie es an der zitierten Stelle heißt, mit dem Namen der πρώτη επιστήμη „begnügen“.

¹⁹ Siehe dazu unten, Abschnitt IV.

²⁰ Vgl. die „Beilage“ zur „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“, VII 608 ff.

am Ende seiner Vorlesungen die Hoffnung aus, er möge durch diese Vorlesungen auch zur „Beförderung der Religiosität“ beigetragen haben (AR 232). Ein noch helleres Licht auf seine Nähe zu Kierkegaard wirft die Tatsache, daß er die Religiosität – und das heißt zuhöchst: das Christsein – als Voraussetzung sowohl des Verständnisses seiner Religionsphilosophie beim Hörer²¹ wie auch des eigenen Religionsphilosophie-Treibens²² anerkennt. Er zieht damit die Konsequenz aus seiner Einsicht, daß die Realität der Religion nur für den Religiösen da ist und daß das Wirken Gottes in seiner Gemeinde nur erfahren und spekulativ zu Begriff bringen kann, wer selbst ein Glied der Gemeinde ist²³.

Angesichts derartiger Äußerungen Hegels mag es verwunderlich erscheinen, daß Schelling und Kierkegaard ihrem großen Gesprächspartner keinerlei wirklich aufschließende Erkenntnis der Religion und im besonderen des Christentums zutrauen. Die beiden Kritiker stimmen nicht nur in der Verurteilung als solcher, sondern weitgehend auch in deren Begründung überein. Da sie meinen, der Hegelschen Philosophie sei die ganze Sphäre des Ethisch-Religiösen in Wahrheit verschlossen (Schelling: X 139; Kierkegaard: VII 284), können sie sich den Umstand, daß diese Philosophie gleichwohl auch eine Philosophie des Christentums ist, nur durch eine Fehldeutung erklären, nämlich durch die Fehldeutung des Christentums, das Hegel – wie der späte Schelling behauptet – seines eigentümlichen Charakters beraubt (XIII 138, 194, 315; XIV 293) oder das er – wie Kierkegaard sich ausdrückt – in Heidentum verwandelt (u. a. VII 349 f.). Diese Kritik verweist auf eine Differenz zwischen Hegel und Schelling-Kierkegaard, die sich nicht aus der bloßen Radikalisierung der Hegelschen Intention ergibt, sondern qualitativer Art ist. Der qualitative Unterschied läßt sich am Leitfaden des Problems der Offenbarung fixieren. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, liegt er darin, daß der späte Schelling und Kierkegaard Offenbarung als *Dialektik von Offenbarung und Verbergung* interpretieren. Gott kann sich nach ihrem Dafür-

²¹ BR 8 f.: „Zunächst muß [nun] dies das bestimmte Bewußtsein über unseren Zweck [sein], daß die Religion [ein] in jedem Vorausgesetztes und Vorhandenes, der Stoff ist, den wir nur begreifen wollen . . . Wer nicht seine Brust auch aus dem Treiben des Endlichen ausgeweitet und in den reinen Äther der Seele geschaut, ihn genossen, [wer] nicht das frohe und ruhige Gefühl des Ewigen, sei es auch nur getrübt in der Form der Sehnsucht, gehabt hat, der besäße den Stoff nicht, von dem hier die Rede ist. Er kann etwa eine Vorstellung davon haben, aber der Inhalt ist nicht seine eigene Sache; es ist ein Fremdes, um das er sich bemüht.“ Vgl. dazu auch Hegels „existenzielle“ Kritik an der historischen Schule der Theologie, BR 27 f., 47 f. Hier schlägt Hegel denselben Ton an, der später aus Kierkegaards Kritik an ihm zu hören ist.

²² AR 139: „Wir haben dies (scil. „das Entstehen des Glaubens und der Gemeinde“) so betrachtet, und es war für uns. Aber wer sind wir? Wir sind nichts anderes als die Gemeinde selber . . . somit sind wir die Voraussetzung, für welche dies ist . . . Die Betrachtung setzt die Gemeinde in der Tat voraus.“

²³ BR 129: „Man kann auch das spekulative Denken beobachten, aber es ist nur für den spekulativ Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, Religion für den Religiösen, d. h. für den, der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es denn der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstande in einer solchen Beziehung, daß das Beobachtete nicht ein rein Äußeres und er nicht in einem negativen Verhältnis dazu ist.“

halten nur so offenbaren, daß er sich zugleich verbirgt. Er ist als *Deus revelatus* immer auch *Deus absconditus*. Dieses Theologoumenon, durch das Luther den mit gnostischen Elementen durchsetzten Offenbarungsbegriff christlich rektifizierte, wollen jetzt Schelling und Kierkegaard philosophisch durchdringen. Sie kehren sich damit von Hegels Axiom der *totalen* Offenbarkeit Gottes ab, ohne aber zur Annahme der völligen Jenseitigkeit und Verborgenheit Gottes zurückzukehren. Vielmehr vermitteln sie beide Positionen auf dem durch Hegel erreichten Niveau der Offenbarung. Zwischen dem späten Schelling und Kierkegaard aber besteht auch hier bloß ein gradueller Unterschied. Das heißt: Kierkegaard betont, wo er nicht über sein Ziel hinausschießt, noch stärker als Schelling das Moment der Verbergung, aber eben als Moment der Offenbarung.

IV.

Ich möchte im folgenden versuchen, diese These am Text zu verifizieren und ihre hermeneutische Reichweite, d. h. ihre Bedeutung für das Verständnis des religionsphilosophischen Zusammenhangs zwischen Hegel, Schelling und Kierkegaard, zu veranschaulichen. Im engen Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu einem abkürzenden Verfahren genötigt, gehe ich dabei so vor, daß ich mich vornehmlich an den späten Schelling halte, auf die Verschärfungen Kierkegaards hingegen jeweils nur hinweise; und zwar will ich zunächst zeigen, welche Rolle die Dialektik von Offenbarung und Verbergung im prinzipiellen Ansatz der positiven Philosophie spielt, um sodann vor Augen zu führen, wie aus diesem Neuansatz die explizite Kritik der Religionsphilosophie Hegels entspringt.

Eine erste Relativierung der Offenbarung durch die Verbergung darf man wohl schon darin sehen, daß der späte Schelling und Kierkegaard den Begriff Offenbarung enger fassen als Hegel. Bei Hegel meint Offenbarung die gesamte Manifestation Gottes, die insbesondere auch die Welterschöpfung in sich begreift. Demgegenüber grenzen Schelling und Kierkegaard sie auf die – im Alten Testament vorbereitete – Erscheinung Christi ein²⁴. Gott ist demnach bis zur Erscheinung Christi hin grundsätzlich verborgen gewesen, und diese Verborgenheit ist nach Schelling die Voraussetzung, ohne welche die Offenbarung Gottes in Jesus Christus weder möglich noch notwendig gewesen wäre. Nach Schelling „setzt schon der Begriff Offenbarung oder eines sich Offenbarenden eine ursprüngliche Verdunkelung voraus. Sich offenbaren kann nur, was zuerst *verborgen* worden“ (XIII 187).

Sofern Schellings „Philosophie der Offenbarung“ auch und gerade die vorchristliche Geschichte thematisiert, ist sie infolgedessen gleichermaßen eine

²⁴ Schelling XIV 35: „Unter der Offenbarung . . . , welche wir als Gegensatz der Mythologie oder des Heidenthums betrachten, verstehen wir nichts anderes als das Christenthum; denn die alttestamentliche Offenbarung ist doch nur das Christenthum in der Ahndung und Weissagung; insofern wird sie selbst erst *in* dem Christenthum und durch dasselbe begriffen. . . . Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen.“ Vgl. XI 180.

Philosophie der Verbergung. Sie ist das bereits in ihrem ersten Schritt. Indem sie nämlich gar nicht bei Gott als Gott, sondern bei ihm als dem „bloß Existirenden“ anfängt²⁵, erklärt sie das reine Dunkel zum Fundament der relativen Helligkeit, die der als Gott verstandene Gott, eben weil er *als* etwas verstanden ist, immerhin hat. Das bloß Existierende ist für sich „unerkannt, es hat keinen Begriff, durch den es zu bezeichnen wäre“ (XIII 174). Es ist die absolute Transzendenz (XIII 169). Eben auf Grund dieser Verborgenheit ist es auch „das, vor dem das Denken verstummt“ (XIII 161; vgl. XIV 27), der „Abgrund“, vor dem „die Vernunft stille steht“ (XIII 164). Erst durch die „Gottheit“ macht es sich „erkennbar“ (XIII 174). Im Übergang von ihm zu Gott ist es der positiven Philosophie also darum zu tun, das „a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln“ (XIII 165) oder „vom nothwendig Existirenden (also noch begriffslosen Prius) zum *Begriffe* . . . zu gelangen“ (XIII 167 f.).

Daß aber Gott nicht der Begriff ist, das wendet Schelling – wie wir sehen werden – gerade gegen Hegel ein. Gott ist nicht der Begriff, weil die Dunkelheit des bloß Existirenden sich gleichsam in ihn selbst hinein fortsetzt. Gewiß: „Gott ist nicht, wie viele sich vorstellen, das Transscendente, er ist das immanent (d. h. das zum Inhalt der Vernunft) gemachte Transscendente“ (XIII 170). Indes, nicht in der Begreiflichkeit, in der *Unbegreiflichkeit* bekundet sich für Schelling die Göttlichkeit Gottes. Gott ist zwar unverborgen, jedoch so, daß seine Unverborgenheit aus einer tieferen Verborgenheit kommt, aus einer Verborgenheit, die allein in sein Wesen reicht. Denn, so fragt Schelling: „Was *kann* hell seyn als das seiner Natur nach Dunkle . . . ?“ (XIII 229). Demgemäß ist Gott das, was er ist, auch nicht dadurch, daß er sich (im weiten Sinne Hegels) offenbart, sondern dadurch, daß er sich verbirgt. In Schellings eigenen Worten: die Göttlichkeit Gottes besteht „nicht in der Hinauswendung . . . , sondern in der Hineinwendung“ (XIII 250), in der „Zurückziehung“ (XIII 252). Gott ist Gott als der Sich-Entziehende oder – wie wir am angemessensten sagen können – als der *Sich-Zurückhaltende*. Die ganze Potenzenlehre hat den Zweck, Gott sozusagen Zurückhaltung aufzuerlegen. Wäre Gott nur die erste Potenz, das „unmittelbar Seynkönnende“, so wäre er – wie Schelling bemerkt – nicht „vom Seyn . . . abzuhalten“ (XIII 208). Das bedeutet: er würde sich hemmungslos in der Schöpfung „offenbaren“. Denn als das „unmittelbar Seynkönnende“ ist er „seiner selbst nicht mächtig“ (XIII 208). Erst das Zusammenspiel aller drei Potenzen – des „unmittelbar Seynkönnenden“, des „rein Seyenden“ und des zum Sein wie zum Nichtsein erst wirklich Freien – bewirkt, daß Gott „gegen seine eigne Zukunft festgestellt“ wird, daß er nicht „ein blindlings in diese Fortgehendes, sich selbst gleichsam Überstürzendes und . . . sich Verlierendes“ ist (XIII 240).

²⁵ XIII 158: „Nicht also vom Begriff Gottes gehe ich in der positiven Philosophie aus, wie dieß die ehemalige Metaphysik und ebenso das ontologische Argument versucht hat, sondern eben diesen Begriff, den Begriff *Gott* muß ich fallenlassen, um von dem bloß Existirenden, in dem gar nichts gedacht ist als eben das bloße Existiren – um von diesem auszugehen und zu sehen, ob von ihm aus zur Gottheit zu gelangen ist.“ – Die Gottheit des bloß Existirenden kann sich nach Schelling nur a posteriori oder „per posterius“, durch seine als Faktum der Erfahrung vorfindliche Folge erweisen (XIII 128 f., 169). – Zu

Der Name der dritten Potenz aber weist darauf hin, daß Schelling auch die *Freiheit* Gottes vom Sich-Verbergen her oder als die Fähigkeit zur Zurückhaltung denkt. Die „*eigentliche Freiheit*“ besteht, so lesen wir in der „*Philosophie der Offenbarung*“, „nicht im . . . sich äußern – sondern im . . . sich nicht Äußern-Können“ (XIII 209). Schelling will damit selbstverständlich nicht sagen, daß eigentlich frei nur sei, wer sich nicht zu äußern vermag. Vielmehr hat gemäß dem angeführten Satz allein *der* eigentliche Freiheit, der das Sich-nicht-Äußern vermag, d. h. der sich nicht zu äußern braucht. Hiermit haben wie die „nähere Bestimmung“ des Freiheitsbegriffs vor uns, von der ich sagte, daß erst sie an den Tag brächte, was trotz der gemeinsamen Rede von der Freiheit Gottes den späten Schelling – wie auch Kierkegaard – von Hegel trennt. Hegel deutet die Freiheit Gottes und ebenso dessen lebendige Persönlichkeit im Horizont derjenigen Offenbarung, welche als ein Moment in der Bewegung des Begriffs Verborgenseit ausschließt. Der späte Schelling hingegen unterwirft die göttliche Freiheit der Dialektik, derzufolge selbst die „Offenbarung“ Gottes im weiten Sinne Hegels nur offenbarend-verbergend zugleich sein kann. Und nicht nur die göttliche Freiheit. Auch die lebendige (XIII 261) *Persönlichkeit* Gottes beruht nach Schelling darauf, daß Gott „*Herr des Seyns*“ ist (XIII 334), also der, der sich vermöge seiner Zurückhaltung nicht im „*Seyn*“ verliert. Dabei ist für Schelling, nicht anders als für Hegel, Gott frei und persönlich auf Grund seines Geistes. Aber während für Hegel Geist dies ist, aus sich in sein Anderes herauszugehen und sich darin total zu offenbaren, kann Schelling vom Standpunkt der Offenbarungsdialektik sagen: „Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nötig hat aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist“ (XIII 240).

Wie der Gedanke der Zurückhaltung den prinzipiellen Ansatz der positiven Philosophie mitbestimmt, so bildet er auch den einheitstiftenden Hintergrund vieler Einwände Schellings gegen Hegel. Einer dieser Einwände richtet sich gegen den Anspruch Hegels, mit den Mitteln des logischen Idealismus eine freie Welterschöpfung begreifen zu können (X 159 f.; XIII 124 f.). Das aber ist dem logischen Idealismus nach Schelling eben deshalb nicht möglich, weil er die Freiheit der Zurückhaltung überspringt, in welcher sich Gott zur Welt entschließt, „ohne irgendwie durch sich selbst dazu genötigt zu seyn“ (XIII 125). Demgegenüber *muß* sich der Gott Hegels manifestieren (X 128), wenn anders er Gott, d. h. der Sich-Manifestierende, sein will. Die Konsequenz, die Schelling hieraus zieht: daß dieser Gott ohne die Welt nicht Gott wäre (XIII 291), spricht Hegel selber mit genau denselben Worten aus (BR 148; vgl. BR 146). Ihr steht in Schellings eigenem Ansatz die Anschauung gegenüber, daß Gott von Ewigkeit her in Vollendetheit ist, was er ist (XIII 277, 291). Er bedarf nicht, wie Hegel irrtümlich meint (X 128; XIII 106, 154, 291 f.), des Menschen, um in ihm zum vollkommenen Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Denn dank seiner Zurückhaltung geht er überhaupt nicht in den welterschöpferischen Prozeß ein (XIII 292).

Schellings Kritik des „ontologischen Arguments“ vgl. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, S. 219–237.

Man verstellt sich den Zugang zu dieser polemisch gegen Hegel gerichteten Lehre, wenn man sie als Ausdruck des Theismus deutet²⁶. Nicht Pantheismus wirft Schelling Hegel vor, sondern eher das Gegenteil, dies nämlich, daß Hegel seinem Gott zusammen mit dem ungehemmten Drang zur Entäußerung den Abfall in eine außergöttliche Welt zumutet (XIII 354). Dementsprechend ist es Schelling selber, der einen, wenn man so will, „pantheistischen“ Standpunkt einnimmt²⁷. Denn nach seiner Auffassung ist die Welt, sofern sie das Werk Gottes ist, auch in Gott einbehalten (XIII 280, 353; XIV 221). Das räumliche und zeitliche Außereinander der Natur aber, das die Schöpfung in den Augen Hegels zum „Abfall“ (AR 30, 34, 91, 102) degradiert, ist das Werk des Menschen, d. h. die Folge des Sündenfalls (XIII 352 f.), dessen urtümliche Wirklichkeit sich freilich mit dem defizienten Freiheitsbegriff Hegels nicht fassen läßt²⁸. Nicht weil er theistisch, sondern weil er als Deus absconditus interpretiert ist, hält sich der Schellingsche Gott vom Weltprozeß frei. Er vermag das auf Grund seiner Unterschiedenheit von den drei Potenzen (XIII 281, 311, 318, 322, 344). Indem Schelling diese Unterscheidung vornimmt, verschärft er noch einmal die Dialektik von Offenbarung und Verbergung. Gott „selbst“ verbirgt sich hinter den drei Potenzen, die zwar in sich bereits offenbarend-verbergend zugleich, doch im ganzen offener als er sind. Sie sind „in bezug auf das Innerliche und Unsichtbare Gottes, den eigentlichen Jehovah, als das Äußerliche, Exoterische Gottes anzusehen“ (XIII 340).

Die größte Entfernung aber trennt Gott selbst von seinem Sohn. Nicht weil der Sohn die Welt wäre. Diese von Hegel vollzogene Gleichsetzung²⁹ weist Schel-

²⁶ Als „spekulativen Theismus“ interpretiert Horst Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940, bes. S. 271 f., diese Philosophie.

²⁷ Schelling schreibt auch Paulus „Pantheismus“ im wahren Sinne dieses Wortes zu (XIV 66). Vgl. die Kritik an dem „oberflächlichen Theismus, der das in der neueren Zeit herrschende System ist“ (XIII 306). Freilich huldigt Schelling letztlich weder dem Pantheismus in der gängigen Bedeutung des Wortes noch dem Theismus, sondern dem davon streng unterschiedenen „Monotheismus“ (XII 22, 68 ff.).

²⁸ Auch in diesem Punkt stimmt die Hegelkritik Schellings mit derjenigen Kierkegaards überein. Für Schelling ist die Sünde genauso wie für Kierkegaard ein qualitativer Sprung oder ein „Umsturz“, der einen radikalen Neuanfang setzt. Auf die Philosophie Hegels zielt Schelling aber ab, wenn er sagt: „Eine bloß mechanisch, mittelst eines einfürallemal feststehenden Mechanismus, einförmig und eintönig fortschreitende Philosophie weiß allerdings nichts von solchen wiederholten Umstürzen, wie der gegenwärtige, durch den der Mensch ein wirklich zweiter Anfang, der Anfang einer ganz neuen Folge von Ereignissen wird“ (XIII 360). Auch Kierkegaard nimmt anlässlich der Analyse der Sünde als eines qualitativen Sprungs zu Hegel Stellung. Er meint, Hegel habe zwar „den Sprung statuiert“, aber dadurch, daß er ihn in der Logik statuierte, wo die neue Qualität „durch ein fortgesetztes quantitatives Bestimmen“ hervortreten soll, zugleich die „Plötzlichkeit“ unterdrückt, die den Sprung allererst zum Sprung macht (IV 334).

²⁹ Nach Hegel ist „das Urteil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung des Andern als solchen erhält, daß dies Andere ist als ein Freies für sich selbst, daß es erscheint als ein Wirkliches, Außen, ohne Gott, als ein solches, das ist . . . Dies Andere, als ein Selbständiges entlassen, ist die *Welt* überhaupt“ (AR 93 f.). Danach scheint man tatsächlich von einer Identifizierung des Sohnes mit der Welt bei Hegel sprechen zu können. An einer anderen Stelle erklärt Hegel jedoch ausdrücklich, es sei falsch zu meinen, daß „der ewige Sohn des

ling scharf zurück (X 128; XIII 122, 314). Der Sohn ist nicht die weltbildende, er ist die weltüberwindende Potenz (XIII 314 f.). Als Weltüberwinder aber ist er, der Gottessohn, auch des Menschen Sohn, d. h. nach Schellings Exegese: dem Menschen in das Schicksal der Sünde hinein folgend und so selbst in die Außer-göttlichkeit gesetzt (XIII 371). Diese Konzeption ist bedeutsam für Schellings Verständnis dessen, was er in strengem Sinne Offenbarung nennt. Die Offenbarung in Christus für sich genommen scheint er auf den ersten Blick wie Hegel als totale Offenbarung zu denken. Auch er sagt, in ihr höre das Geheimnis auf (XIV 31). Doch das ist bloß insofern der Fall, als der Sohn in ihr schleierlos hervortritt. Gott selbst hingegen offenbart sich nach Schelling gerade deshalb nur im Sohne, weil er sich im Sich-Offenbaren verbirgt³⁰. Er ist auf die Vermittlung durch den Sohn angewiesen, weil er seinen wahren Willen „nicht unmittelbar zeigen kann“ (XIII 325). Ja, Schelling gesteht ihm sogar die Freiheit zu, „äußerlich ein anderer zu scheinen, als er innerlich oder seiner wahren Absicht nach ist“ (XIII 305). Es gibt demzufolge eine „göttliche Verstellung“ (XIV 55). Dieses Wort erinnert nicht von ungefähr an Kierkegaards Rede vom „Incognito“, das auch darin besteht, „daß man nicht darstellt, was man wesentlich ist“ (Einübung ins Christentum, XII 149). Sofern aber Kierkegaard auf das Incognito der „Knechtsgestalt“ Jesu abzielt, bezieht er die Dialektik von Offenbarung und Verbergung auch auf das Erdendasein des Sohnes³¹. Das entspricht der Tatsache, daß er genauso die Verborgenheit Gottes selbst noch schärfer als Schelling artikuliert. Er begreift sie als die unendliche Verschiedenheit Gottes vom Menschen. Seine bei Schelling (XIV 27) bereits anklingende Formel vom unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch aber ist die voll ausgebildete Antithese zur Lehre Hegels von der substanzialen, in Christus erschienenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen. Kierkegaard fertigt diese Lehre im Vorübergehen ab (VII 315), und der späte Schelling sagt im Blick auf sie, bei solchen „kahlen Allgemeinheiten“ wolle er sich nicht aufhalten (XIV 234). So weit ist ihnen der Gott weggerückt, daß sie Hegels Behauptung der gott-menschlichen Identität und die von ihr getragene Interpretation der Menschwerdung für nicht einmal einer ernsthaften Auseinandersetzung wert erachten.

Vaters . . . dasselbe sei als die Welt physisch und geistig“ (AR 86; vgl. AR 95). Der scheinbare Widerspruch klärt sich auf, wenn man den Unterschied zwischen dem Sohn als dem aus Gott hinausgesetzten und dem („ewigen“) Sohn als dem noch in Gott seienden Anderen berücksichtigt. Der erste ist mit der Welt identisch, der zweite nicht. Doch trifft die Auslegung Schellings insofern auch hinsichtlich des ewigen, innergöttlichen Sohnes zu, als dieser nach Hegel die Wahrheit der Welt ist. Vgl. BR 186: „In Gott ist, wie es die Religion vorstellt, das Andere Gottes sein Sohn, d. i. er als Anderes, das in der Liebe, in der Göttlichkeit bleibt, und der Sohn ist die Wahrheit der endlichen Welt.“

³⁰ Schelling nennt darum den Sohn nach Kol. 1, 15 „das Bild des unsichtbaren Gottes“. Unsichtbar aber soll Gott selbst oder – was dasselbe ist (XIII 311, 318, 322) – der Vater in dem Sinne sein, „daß er seinen wahren Willen verbirgt, dieser wahre Wille wird also nur sichtbar, d. h. offenbar, durch den Sohn, und insofern ist dieser Bild des unsichtbaren Gottes“ (XIII 326).

³¹ In die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus läßt Schelling eine Verbergung des

V.

Hegels Axiom der völligen Offenbarkeit Gottes steht, wie wir sahen, in einem inneren Zusammenhang mit der wohl ursprünglichsten Voraussetzung seiner Religionsphilosophie, wonach Gott „der Begriff“ ist. Nur als der Begriff kann Gott dem subjektiven Begreifen völlig offenbar sein, und seine Offenbarung ist gar nichts anderes als eine Bewegung des Begriffs. Dieser Korrelation entsprechend verbindet sich auch bei Kierkegaard und dem späten Schelling die Korrektur jenes Axioms mit der Kritik an der Gleichung von Gott und Begriff. Ja, beim späten Schelling ist diese Kritik das Hauptstück seiner Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Hegels. Sie richtet sich darauf, daß dem logischen Idealismus nicht sowohl Gott „ein bloßer Begriff, als der Begriff Gott“ ist (X 127; vgl. XIII 73).

Ein „bloßer“ Begriff kann der Begriff in zweifacher Hinsicht sein: einmal sofern er nur subjektiv, zum anderen sofern er zwar objektiv, aber nur ideell und nicht das faktische Sein ist. Wenn Schelling Hegel ausdrücklich gegen den Vorwurf verteidigt, „nach seiner (scil. Hegels) Meinung sey Gott ein bloßer Begriff“ (X 127), so versteht er unter dem bloßen den subjektiven Begriff. Er anerkennt also durchaus, daß der Begriff bei Hegel „die Bedeutung der Sache selbst“ hat (X 127). Wenn er aber zugleich behauptet, der Gott Hegels sei ein bloßer Begriff, so meint er den „bloß logischen Begriff“ (XIII 73), der, wiewohl die Sache selbst, doch nur ideell ist. Daß Hegel Gott als bloßen Begriff in diesem Sinne auslegt, heißt in Schellings eigener Sprache: er setzt ihn als Potenz des Seins in die objektive Vernunft. Die Ineinssetzung Gottes mit dem Inhalt der objektiven Vernunft ist in den Augen Schellings und auch Kierkegaards die schlimmste Verwirrung, die Hegel angerichtet hat. Nach Schelling beruht sie, prinzipiell betrachtet, darauf, daß Hegel die negative Philosophie, statt ihre Negativität zuzugestehen, mit dem Anspruch der positiven betreibt (XIII 80 f., 86 f., 91). Wahr ist die positive und wahr ist desgleichen die echte negative Philosophie (XIII 81), aber unwahr ist die Philosophie Hegels, weil sie negativ ist und doch „positiv seyn will“ (XIII 80). Genauso Climacus: wahr sind sowohl das Existenzdenken, das vor die Wirklichkeit tritt, wie auch die „Abstraktion“, die alles in Möglichkeit auflöst³², aber die Hegelsche Philosophie ist ein „Phantom“ (VII 302, 304), weil ihr Urheber im Medium der Möglichkeit die Existenz sucht oder – wie es immer wieder heißt – in der „Logik“ die Wirklichkeit abhandelt (VII 280–305; IV 314–318). Ihre Unwahrheit bezeugt sich beiden Kritikern zufolge in der Vorstellung von der prozeßhaften „Bewegung“ des objektiven Begriffs³³. Die Bewegung ist entweder objektiv und dann nicht

Sohnes selbst höchstens insofern hineinspielen, als er weiß: da die vollkommene „Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft“ (XIV 227).

³² Auch der späte Schelling bezeichnet das quid, mit dem allein es die negative Philosophie zu tun hat, als „Möglichkeit“ und das quod der positiven Philosophie als „Wirklichkeit“ (XIII 66, 69, 71, 161).

³³ Vgl. neben den unten angeführten Stellen aus Schellings „Philosophie der Offen-

begrifflich oder begrifflich und dann nicht eigentlich objektiv. Handelt es sich um eine begriffliche Bewegung, so kann sie im Grunde nur die Bewegung des subjektiven Begriffs, d. h. der Gedankengang des Philosophierenden, sein. Handelt es sich aber um eine objektive Bewegung, so kann sie jedenfalls nicht die des objektiven Begriffs sein. Denn der objektive Begriff, für sich und ohne Bezug zum „Gedanken“ genommen, ist unbeweglich (Schelling: X 132, 138; Kierkegaard: IV 316 ff.). Auf dem Boden dieser ihnen gemeinsamen Voraussetzung können Schelling und Kierkegaard nur noch fragen, wie sich der Fehler Hegels, die Bewegung als begrifflich und gleichwohl objektiv zu fassen, erklären lasse. Der späte Schelling spricht die Antwort auf diese Frage klar aus: der Irrtum entsteht daraus, daß Hegel einerseits die subjektive Gedankenbewegung zur objektiven hypostasiert (X 131 f., 137 f.) und andererseits die logische Potenz des Seins zum Sein selbst macht (X 128, 161; XIII 73, 89). Denn objektiv gibt es prozeßhafte Bewegung nur in der vernunfttranszendenten Wirklichkeit.

Hegel macht die logische Potenz des Seins zum Sein selbst, das eben bedeutet: er macht den Begriff zu Gott. Nur deshalb kann er, so meint Schelling, sagen, die Idee „entschließe“ sich dazu, sich zur Natur zu „entlassen“ (X 153 f.; XIII 121 f.). Mittels solcher Vokabeln gibt Hegel dem Begriff den Schein einer Bewegung, die in Wahrheit die begriffsjenseitige Welterschöpfung als freie Tat Gottes ist. Seine Philosophie ist so, im Unterschied zur echt dogmatischen, ein „logischer Dogmatismus“ (XIII 82). Sie ist dies nicht nur wegen der unrechtmäßigen Logifizierung des Dogmatischen, für die ihre Interpretation der Dreieinigkeit ein Beispiel darstellt (XIII 314 f.; XIV 66), sondern auch und mehr noch wegen der Dogmatisierung des Logischen. Dieses Zugleich von Logifizierung des Dogmatischen und Dogmatisierung des Logischen greift ebenso Kierkegaard an, und zwar zunächst mit der Bemerkung, Hegel verflüchtige jeden dogmatischen Begriff zu einem „geistreichen Ausdruck für das Logische“ (IV 339). Die Vermengung *dieser* Sphären ist es dann aber auch, was er eigentlich beklagt, wenn er Hegel eine Vermengung von Dogmatik und Ethik sowie von Ethik und Logik vorwirft. Die Differenz von Dogmatik und Ethik nivelliert Hegel nach seiner Ansicht durch die Anwendung des Begriffs „Versöhnung“ auf das „spekulative Wissen“ (IV 314–316). Das spekulative Wissen aber fällt in die Logik. Trotzdem spricht Kierkegaard von Ethik und nicht von Logik, weil die Differenz, deren Nivellierung er kritisiert, der Unterschied ist zwischen dem nur von Christus und dem vom Menschen selbst Vollbringbaren, d. h. zwischen der wirklichen Versöhnung als Werk Christi und der Scheinversöhnung als menschlicher Realisation des An-sich-Seienden. Die Ethik ist hier also die sogenannte „erste“, die autonome, zum Scheitern verurteilte Ethik. Demgegenüber ist diejenige Ethik, die Hegel mit der Logik vermengt haben soll, im Grunde bereits die „zweite“,

barung“ Kierkegaard, IV 316 f.; VII 97 f., 291 f., 294. Dazu: Hermann Diem, Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard, Zollikon-Zürich 1950, S. 15 f. Ferner: Paul Tillich, Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes, in: Zeitschrift für philosophische Forschung IX (1955), S. 205.

auf der Dogmatik beruhende⁸⁴. Bei einem derartigen Verwischen der Grenzen von Ethik und Logik glaubt Kierkegaard Hegel in zwei Fällen ertappt zu haben, einmal in der Bestimmung des Bösen als des Negativen und des Negativen als des Bösen (IV 317 f.)⁸⁵, und zum anderen in der Verwechslung von Unschuld und Unmittelbarkeit (IV 339). Unschuld darf nicht als Unmittelbarkeit ausgelegt werden, weil sie nur durch Schuld, also durch ein Nicht-sein-Sollendes aufgehoben werden kann, während die Unmittelbarkeit gerade aufgehoben werden soll. Die Unmittelbarkeit *ist* überhaupt nur als aufzuhebende oder vielmehr immer schon aufgehobene. Sie hebt sich mit logischer Notwendigkeit auf. Unschuld hingegen ist ein Charakter der Freiheit und als solcher ein realer Zustand. Dieser Zustand aber ist ursprünglich das Leben Adams vor dem Sündenfall. Mit anderen Worten: „Unschuld“ ist ein dogmatischer Begriff. Dasselbe gilt vom Begriff des Bösen oder der zur Sünde qualifizierten Schuld, der nur die von der Dogmatik getragene Ethik gerecht zu werden vermag. Mithin gründen sowohl die Verwechslung der Unschuld mit der Unmittelbarkeit wie auch die Auswechslung der Begriffe „böse“ und „negativ“ in der Vermengung von Logik und Dogmatik. Indem aber Kierkegaard beides moniert: die Interpretation des Bösen als des Negativen und die des Negativen als des Bösen, faßt auch er – wie Schelling – die doppelte Richtung ins Auge, in der Hegel Logik und Dogmatik „vermengt“. Die Deutung des Bösen als des Negativen bekundet die Logifizierung des Dogmatischen und die Deutung des Negativen als des Bösen die Dogmatisierung des Logischen.

VI.

Wir haben uns den Grundansatz der Religionsphilosophie Hegels an dessen Geschichtsverständnis veranschaulicht. In Entsprechung dazu wollen wir nun auch sehen, inwiefern und inwieweit der späte Schelling und Kierkegaard von ihrer veränderten Position her ein neues Verhältnis zur Geschichte gefunden haben.

Ihre Ablehnung von Hegels Theorie der Bewegung des objektiven Begriffs enthält schon das Nein, mit dem sie ebenso den Vorschlag beantworten, Geschichte als die allgemeine und ewige Geschichte der Idee aufzufassen. Eine

⁸⁴ Zu dieser Unterscheidung zwischen der „ersten“ und der „zweiten“ Ethik, die der Unterscheidung von „πρώτη φιλοσοφία“ und „philosophia secunda“ entspricht, vgl. „Der Begriff Angst“, IV 320 ff.

⁸⁵ Als einen Beleg für die Behauptung Kierkegaards, Hegel verstehe das Negative als das Böse, sieht Niels Thulstrup in seinem Kommentar zum „Begriff Angst“ (Ausgabe ed. Hermann Diem und Walter Rest, Köln und Olten 1956, S. 707) den Zusatz zum Paragraphen 139 der Rechtsphilosophie an. Doch nennt Hegel hier wohl eher umgekehrt das Böse ein Negatives. Diese Bestimmung des Bösen als des Negativen läßt sich auch in der Religionsphilosophie nachweisen. Vgl. BR 198: „Man wird . . . nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sei . . .“, und: „Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist . . .“ (gelegentlich der Verteidigung des Spinozismus). Allerdings ist nach Hegel die Bestimmung des Bösen als des Negativen „abstrakt“ und so noch nicht der Sache angemessen (AR 140).

solche Auffassung kommt nach ihrem Urteil einer Destruktion der Geschichte gleich. Bei Hegel ist, so sagt Schelling in der Münchener Vorlesung von 1827, das Geschehen „ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geschehen“ (X 160). Übereinstimmend betrachten denn auch Schelling (XIII 138, 194, 315) und Kierkegaard (IV 314) als den Grund des Hegelschen Unverständnisses gegenüber dem Christentum die Ausklammerung der „wirklichen“ Geschichte. Hegel vermag – so lautet ihre Diagnose – nicht in das Christentum einzudringen, weil er dessen Geschichtlichkeit nicht ernst nimmt.

Daß nun aber damit gegen die ideelle Begriffsgeschichte keineswegs die mundan-empirische Historie ins Feld geführt wird, erhellt aus der Fassung des unvordenklichen Seins, dem Schelling die bei Hegel vom Begriff okkupierte Bewegung zurückerstattet. Dieses Sein kann sich ja nur deshalb a posteriori als Gott erweisen, weil es nicht das in der Welt vorhandene Wirkliche ist. Weil es nicht das welthafte Wirkliche ist, darum ist auch die positive Philosophie, die es mit ihm zu tun hat, kein Empirismus im gewöhnlichen Sinne (XIII 112, 128). Sie ist vielmehr ein „Empirismus des Apriorischen“ (XIII 130), d. h. eine durchaus „apriorische Wissenschaft“ (XIII 128), die nur dadurch zum Empirismus wird, daß sie „das Prius per posterius als Gott seyend erweist“ (XIII 130). Das Prius selbst, der eigentümliche Gegenstand der positiven Philosophie, ist demnach ein Prius nicht nur gegenüber dem Denken, sondern auch im Verhältnis zur Erfahrung als der Erfahrung von welthafte Wirklichem. Die positive Philosophie definiert sich so als ein „metaphysischer Empirismus“, der „darauf gerichtet ist, dasjenige zu erkennen, was in der (wirklichen) Erfahrung nicht vorkommen kann, was über der Erfahrung ist“ (XIII 114). Auf diese Dinge hat Walter Schulz in seinem Schelling-Buch³⁶ bereits so eindringlich aufmerksam gemacht, daß sich hier jede weitere Explikation erübrigt. Ich möchte nur noch hinzufügen, daß auch die von Kierkegaard der Möglichkeit gegenübergestellte Wirklichkeit nicht die des Mundan-Empirischen ist³⁷. Die Aussage Schellings, das welthafte Wirkliche sei als a priori Verstehbares gerade Gegenstand der *negativen* Philosophie (XIII 61, 102 f.), kehrt bei Climacus in dem Satz wieder, wonach meine Beziehung zum welthafte Wirklichen nur ein Möglichkeitsverhältnis sein kann (VII 303 f., 308).

Der darin liegende Ausschluß der mundan-empirischen Historie, um den es uns augenblicklich geht, dokumentiert unübersehbar die tiefere Zusammenge-

³⁶ Walter Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart 1955, bes. 1. Teil, S. 21–94. Vgl. auch die Ausführungen von Schulz über Schellings Hegelkritik, a. a. O., S. 102–112, und über die gegenidealistische Verwandlung des Schellingschen Ansatzes bei Kierkegaard, a. a. O., S. 274–279. Dazu und zum grundsätzlichen Problem der Beziehung Kierkegaards zu Schelling: Helmut Fahrenbach, Die gegenwärtige Kierkegaard-Auslegung in der deutsch-sprachigen Literatur von 1948 bis 1962, Philosophische Rundschau, Beiheft 3, Dezember 1962, S. 38–42 und 65–68.

³⁷ Allein auf diese negative Gemeinsamkeit hebe ich ab. Daß die von Kierkegaard angezielte Wirklichkeit nach ihrer positiven Bestimmtheit nicht unmittelbar mit der vom späten Schelling thematisierten identisch ist, darf als selbstverständlich gelten.

hörigkeit Schellings und Kierkegaards mit Hegel. Jene leisten der Hegelschen Abwertung des bloß Historischen³⁸ nicht den geringsten Widerstand, ja, Kierkegaard verschärft die Abwertung sogar, und zwar so sehr, daß bei ihm Hegels immerhin recht ausgebreitetes Studium der „Mannigfaltigkeit des Historischen“ selber mit der Kritik verfällt³⁹. Positiv aber setzen Schelling und Kierkegaard, wiederum in bedenkenwerter Einmütigkeit, an die Stelle der ewig-ideellen Begriffsgeschichte die reale und deshalb wirklich zeitliche Heilsgeschichte⁴⁰, die weder die äußere der Welt noch die Gottes selbst ist, sondern die Geschichte der Handlungen Gottes in und an der Welt, eine Geschichte, die Schelling darum allerdings „göttlich“ nennen kann (z. B. XIII 195; XIV 220), weil sich in ihr die göttlichen Potenzen ausdrücklich als die Personen setzen, die sie an sich von Ewigkeit her sind (XIII 335 f., 337 f., 339, 344). Wie für Hegel die ewig-allgemeine Begriffsgeschichte, so ist für Schelling und Kierkegaard die Heilsgeschichte die eigentliche, wahre Geschichte; und wie die mundan-empirische Historie in den Augen Hegels vor jener, so sinkt sie nach dem Urteil Schellings und Kierkegaards vor dieser zur „bloß äußeren“ herab. Die Heilsgeschichte tritt, sagt Schelling in der „Philosophie der Offenbarung“, je und je wie ein Blitz als „die höhere, d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere“ herein, die ohne sie „öd, leer und todt“ wäre (XIV 219 f.).

Die Schelling-Kierkegaardsche Konzeption der Heilsgeschichte läßt sich am klarsten an der Auffassung der Offenbarung Gottes in Christus ablesen. Wie das ganze Christentum, so ist auch diese Offenbarung für Kierkegaard und Schelling ein Faktum, das sich der Auflösung in die Idealität entzieht. Aber sie ist gleichwohl – ich zitiere Schelling – kein „gemeinesgeschichtliches Ereignis“ (XIV 29; vgl. XIII 142, 195; XIV 35), sondern ein Faktum „höherer“ Art. Diese Unter-

³⁸ Sie kommt in den Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion besonders stark zum Ausdruck. Vgl. z. B. BR 290: „setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist.“ – AR 59: „Dies Geschichtliche entscheidet ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit . . .“ – AR 198: „Was der Geist tut, ist keine Historie.“ – AR 230: „Wenn [man die religiöse Wahrheit] geschichtlich behandelt, so ist's [mit ihr] aus.“ – Wo Hegel an den aufgeführten Stellen vom „Geschichtlichen“ schlechtweg spricht, identifiziert er es stillschweigend mit dem „äußerlich“ Geschichtlichen, das seinerseits das Historische im mundan-empirischen Sinne ist. Ausdrücklich vollzieht er diese Identifikation BR 249, 298; AR 20.

³⁹ Vgl. neben den zahlreichen Bemerkungen der „Nachschrift“ bes. „Philosophische Brocken“, IV 270 Anm., und die ausführlichere Fassung dieser Anmerkung in den „Papieren“, Bd. V B 14 (deutsch in der Ausgabe der „Brocken“ von E. Hirsch, S. 180–184). Kierkegaard, der „konkrete“ Denker, macht hier gerade gegen Hegels Methode, schon im Anfang der Untersuchung „konkret zu werden“, das Recht der Abstraktion geltend. Dem wahren Philosophen ist, so meint er, das Historische „nicht dies bestimmte Historische“, sondern „ein reines Abstraktum“: die „Zeitlichkeit“ als die – wie wir heute sagen würden – ontologische Verfassung des Geschichtlichen sowohl der Weltgeschichte wie des einzelnen Menschen. Im Absehen von dieser ontologischen Reflexion auf die Geschichtlichkeit hebe ich im folgenden nur die religionsphilosophische Seite des Kierkegaardschen Geschichtsdenkens hervor.

⁴⁰ Schelling unterscheidet auch in der Wirkung der „vermittelnden Potenz“ auf die Welt „eine historia sacra und eine historia profana“ (XIV 119). – Zu Kierkegaard vgl. den Begriff der „heiligen Geschichte“ in der „Einübung“.

scheidung macht auch Climacus, indem er die Offenbarung als „*absolutes Faktum*“ von den gewöhnlichen historischen Begebenheiten abhebt (IV 291 f. – Hervorhebung v. Verf.)⁴¹. Allerdings bringt er eine charakteristische Modifikation an. Für Schelling ist das Christentum über die gemeine Historie erhaben, sofern es sich trotz seiner zeitlichen Bestimmtheit im Grunde über alle Zeiten hinweg erstreckt. Es ist keine „bloße historische Erscheinung . . .“, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist“ (XIII 136). Vielmehr ist es „so alt als die Welt“ (XIII 182; vgl. XIV 75). Dementsprechend will Schelling das Christentum über die 1800 Jahre seines gemeineschichtlichen Bestehens hinaus bis an den Anfang der Welt zurückverfolgen (XIII 143 f.; XIV 34). Kierkegaard hingegen will, nach seinem bekannten Ausspruch, auch noch die 1800 Jahre der äußeren Geschichte des Christentums beiseite schaffen. Dehnt sich bei Schelling das Faktum der Offenbarung vermöge seiner Absolutheit auf die gesamte Geschichte aus, so zieht es sich bei ihm eben wegen dieser Absolutheit auf einen ausdehnungslosen Punkt, den „Augenblick“, zusammen. Es verharret in spröder Identität mit sich als dieser bestimmten, zeitlich streng fixierten Tatsache. Punktuell aber ist es nach Kierkegaard nicht nur im Verhältnis zur zerstreuten „Breite“ der Weltgeschichte, sondern auch in sich selbst (IV 212). Im Leben, Leiden und Sterben Christi werden „alle historischen Details von der Absurdität des Glaubens verschlungen“⁴². Letztlich behält nur das Eine, daß Gott Mensch geworden ist, heilsgeschichtliche Bedeutung. Schelling hingegen betont, daß die Menschwerdung nur der Anfang der Versöhnungstat Christi (XIV 153, 196) und erst die Auferstehung „das entscheidende Factum dieser ganzen höheren . . . Geschichte“ sei (XIV 219). Er verfolgt auch bei der philosophischen Erhellung des Lebens Jesu das Prinzip, welches die methodische Maxime seiner Christentumsinterpretation überhaupt ist, nämlich daß „man alles zusammennehmen und . . . nichts ausschließen“ dürfe (XIV 247 f.).

Diese Differenz zwischen der Schellingschen und der Kierkegaardschen Konstruktion der Heilsgeschichte ist kennzeichnend für die Radikalisierung, die das Verdikt über die äußere Geschichte auf dem Wege von Schelling zu Kierkegaard erfährt. Denn wo angenommen wird, daß das Heilsgeschehen die äußere Geschichte gleichsam nur durchschneidet, ohne wirklich in sie einzutreten, da wird dem Mundan-Empirischen ein noch geringerer Anteil an der Wahrheit zugestanden als dort, wo wenigstens die Totalität der historia profana als die Stätte gilt, an der sich die historia sacra für den Menschen ereignet.

⁴¹ Vgl. Sören Holm, Sören Kierkegaards Geschichtsphilosophie, deutsch Stuttgart 1956, S. 70–74.

⁴² S. Holm, a. a. O., S. 72.

VII.

Der Ausblick auf den Gegenentwurf Schellings und Kierkegaards zur Hegelschen Idee der ewig-allgemeinen Begriffsgeschichte sollte nur die Vorstellung erweitern, die wir uns zuvor an Hand des Offenbarungsproblems vom grundsätzlichen Verhältnis des Spät- und des Nachidealisten zum logischen Idealismus gemacht hatten. Es waren bereits zwei Hauptpunkte der Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit Hegels Theorie der Offenbarung behandelt worden, erstens die Zurückweisung der These von der völligen Offenbarung und völligen Offenbarkeit Gottes sowie zweitens die Abwehr der Identifikation Gottes mit dem Begriff oder des Begriffs mit Gott. Jetzt ist noch der dritte und letzte Punkt zu erörtern, nämlich die Reaktion der Kritiker auf die Behauptung Hegels, daß Gott dank seiner Offenbarung dem *begreifenden Denken* offenbar und in der Konsequenz *nur* ihm offenbar sei. Dieser Punkt hängt mit den schon besprochenen ebenso eng zusammen wie die schon besprochenen untereinander. Gott wäre nach Hegel nicht für den subjektiven Begriff, wenn er nicht selbst der objektive Begriff wäre, und er wäre nicht dem begreifenden Denken offenbar, wenn er nicht restlos offenbar wäre.

Nun ist zumindest die Reaktion *Kierkegaards* auf Hegels Annahme der Offenbarkeit Gottes für das begreifende Denken, sofern sie bloß Negation ist, allgemein bekannt. Man weiß, wie energisch Kierkegaard dem Versuch eines spekulativen Begreifens der Dogmatik mit dem Hinweis auf die Unbegreiflichkeit, ja Unvernünftigkeit der Offenbarung Einhalt geboten hat. Wir brauchen uns darum bei dieser seiner negativen Stellungnahme zur Religionsphilosophie Hegels nicht aufzuhalten. Verweilen jedoch wollen wir bei seiner positiven Entgegnung und bei dem Gedanken, durch den der späte Schelling sie zusammen mit der Negation des Hegelschen Axioms vorbereitet hat. Schelling geht nicht so weit, die *Unvernünftigkeit* der Offenbarung zu verkünden, aber er verweist doch, und zwar in ausdrücklicher Polemik gegen Hegel, auf die *Übervernünftigkeit* des Offenbarungsgeschehens. Das Argument, das er Hegel entgegenhält, lautet: „Wenn die Offenbarung nichts weiter enthielte, als was in der Vernunft ist, so hätte sie gar kein Interesse; ihr einziges Interesse kann gerade nur darin bestehen, etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält“ (XIII 142 f.; vgl. XIV 23 f., 27). Schelling läßt es indessen bei der Feststellung der *Übervernünftigkeit* der Offenbarung nicht bewenden. Nicht auf sie kommt es ihm an, sondern auf die Destruktion der von Hegel fraglos gemachten Voraussetzung, daß die Offenbarung sich überhaupt an die Vernunft wendet. Die Vernunft ist nach Schelling gar nicht der Adressat der Offenbarung (XIII 190; XIV 29). An ihre Stelle setzt er ein spezifisch religiöses „Princip“, das er als ein „ursprünglich reales Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott“ und genauer als „*persönliches* Verhältniß“ umreißt (XIII 190 f.; XIV 26 – Hervorhebung v. Vf.)⁴³. Dabei legt er denselben Personbegriff zugrunde, mit dem er auch bei der Bestimmung der Persönlichkeit Gottes operiert: Person ist der

⁴³ Vgl. Hermann Zeltner, Schelling, Stuttgart 1954, S. 233 f.

Sich-offenbarend-Verbergende. Die Auffassung des Verhältnisses zur Offenbarung als eines persönlichen entspricht also der Interpretation der Offenbarung selbst als Einheit von Offenbarung und Verbergung.

Mit der Einsicht in die so gedachte Personalität des Verhältnisses zur Offenbarung verwandelt Schelling die bloße Opposition gegen den von Hegel angemeldeten Vernunftanspruch in eine affirmative, aus einem originären Verständnis hervorgewachsene Entsprechung. Diese Entsprechung hat ihre Eigenständigkeit durch ihre geschichtliche Fruchtbarkeit bewiesen. Vor allem hat sie die Bahn vorgezeichnet, in der sich dann auch das Denken Kierkegaards bewegte. Beide Philosophen, Schelling und Kierkegaard, sind sich darin einig, daß der Inhalt des Christentums nicht, wie Hegel meinte⁴⁴, eine Lehre, sondern Christus selbst als die im personalen Verhältnis zur Offenbarung begegnende Person ist (Schelling: XIII 196 f.; XIV 28, 30, 35, 228; Kierkegaard: VII 315). Wie weit sie sich hiermit vom logischen Idealismus entfernen, zeigt ein Vergleich zwischen Kierkegaard und dem jungen Hegel. Für diesen wie für jenen ist die säkulare Geschichte des Christentums Verfallsgeschichte. Doch während der Verfall für den jungen Hegel im Zurücktreten der Lehre und im Sich-Vordrängen der Person Christi gründet, besteht er für Kierkegaard umgekehrt in der Überwucherung der Person Christi durch die christliche Lehre,

In der Freilegung des Feldes aber, auf dem sich das personale Verhältnis zur Person Christi einrichtet, liegt diejenige religionsphilosophische Leistung Kierkegaards, die nicht mehr bloß eine Radikalisierung des Schellingschen Ansatzes, sondern die Eröffnung einer neuen Dimension darstellt. Das Medium der personalen Beziehung ist nach Kierkegaard die *Praxis*, und zwar die existenzielle, die im Unterschied zu der von Hegel thematisierten Praxis des religiösen Kultus (BR, 3. Kap., 1. Abschnitt) nicht unmittelbar theoretisierbar ist. Erst damit ist der aus dem Idealismus schlechthin hinausführende Gegensatz zu Hegel bezeichnet, als Gegensatz zur absoluten Theorie, welche eine Theorie der Praxis nur so sein kann, daß sie die Praxis in sich aufhebt.

Ich möchte den Gegensatz zu Hegel, in den sich Kierkegaard durch den Rückgang auf die existenzielle Praxis begibt, zum Schluß an Kierkegaards Vorwurf veranschaulichen, Hegel ordne den Glauben der natürlichen Unmittelbarkeit zu und setze ihn solchermaßen dem Gefühl gleich (III 95, 132; VII 336 f.). Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ließe sich dieser Streit leicht schlichten. Zunächst enthüllt er ja neben der Differenz der Standpunkte ebensowohl eine gewisse Gemeinsamkeit, nämlich die gemeinsame, auch von Schelling (XIII 190) bezogene Frontstellung gegen die Unmittelbarkeit des Gefühls. Sodann scheint er überhaupt auf einem Mißverständnis zu beruhen. Zwar kann man viele Stellen angeben, an denen Hegel tatsächlich den Glauben in der Sphäre des „unmittelbaren Wissens“, des „Gefühls“ oder der „Empfindung“ lokalisiert (BR 14, 62, 68; 83 f., 149; AR 81 f., 232). Aber erstens beschreibt er an einigen dieser Stellen (so BR 14 und 62) ihm durchaus fremde Positionen, zweitens mag er sich an anderen dem Sprachgebrauch der Zeit und vornehmlich Jacobis anschließen, der das

⁴⁴ BR 24, 247, 285 f.; vgl. aber auch die Einschränkung AR 143.

„unmittelbare Wissen Glauben genannt“ hat (BR 84), und drittens – das ist das Wichtigste – siedelt er den Glauben auch in den zwei höheren Sphären an, im Element der Vorstellung (BR 96) und in dem des Begriffs (vgl. bes. BR 248 f.; AR 199 f.). „Glauben“ ist eben ein „vieldeutiges Wort“ (AR 199). Die ihm entsprechende Sache realisiert sich, wie Hegel sagt, in allen „drei Elementen“ des Herzens, der Reflexion und des Begriffs (AR 215 f.). Der sich im Medium des Begriffs realisierende Glaube „beruht allein auf der Vernunft selbst, auf dem Geist, d. i. [auf] einer Vermittlung, die alle Vermittlung aufhebt“ (AR 200). Er beruht also auf der von Hegel so genannten „absoluten Vermittlung“, die zugleich Nicht-Vermittlung ist; er ist in seiner höchsten Erscheinungsform weder bloß unmittelbar noch äußerlich vermittelt, sondern vermittelte Unmittelbarkeit.

Diesen Glauben charakterisiert Hegel als die „Gewißheit von der absoluten Wahrheit“ (AR 199). Daß er damit dem Kierkegaardschen Glaubensbegriff nahekommt, hat Kierkegaard trotz seiner Polemik gegen Hegels angebliche Identifikation von Glaube und Gefühl erstaunlicherweise selbst gesehen. Offensichtlich bezieht er sich nämlich auf die angeführte Bestimmung, wenn er im Schlußkapitel der Angst-Abhandlung schreibt: „Unter Glauben verstehe ich hier das, als was Hegel ihn irgendwo auf seine Weise überaus richtig kennzeichnet: die innere Gewißheit, welche die Unendlichkeit vorwegnimmt“ (IV 467). Wenn Hegel auch nirgends in bezug auf den Glauben von einer Vorwegnahme der Unendlichkeit spricht, so ist doch im Umkreis der Bestimmung des Glaubens als Gewißheit der absoluten Wahrheit von etwas die Rede, was immerhin mit dem Thema des Schlußkapitels der Angst-Abhandlung verwandt ist und in der Sprache Kierkegaards wohl auch eine Vorwegnahme der Unendlichkeit genannt werden kann. Vigilius Haufniensis handelt am Ende seiner Schrift von der positiven Bedeutung der Angst für den Glauben, welche darin besteht, daß die Angst „alle Endlichkeiten verzehrt“ (IV 465 f.). Sie erleichtert gleichsam dem Glaubenden das für ihn konstitutive Wagnis, sich ohne Halt am Endlichen der Unendlichkeit anheimzugeben. Diesen Abschied vom Endlichen denkt Hegel als Verzicht auf „Gründe“ (AR 199). Gerade die Unbegründetheit ist es, die den Glauben zur *Gewißheit* der absoluten Wahrheit macht und die ihn zugleich über das Endliche emporhebt. Denn Gründe stehen ein „fürs Beschränkte, Erscheinende, Endliche, nicht für das Ewige, sind ein Zufälliges“ (AR 199).

Indes können wir an diesem Punkt, wo die Nähe Hegels zu Kierkegaard vielleicht am größten ist, auch die unüberwindliche Entfernung am besten abschätzen. Der Glaube, der die Gewißheit von der absoluten Wahrheit ist, hat – wie wir sahen – nach Hegel den Charakter der absoluten Vermittlung. Diese Aussage ist jedoch zweideutig. Einerseits kann der Glaube nicht bloß deshalb absolute Vermittlung sein, weil er denselben Inhalt hat wie der philosophische Begriff, nämlich die „absolute Wahrheit“. Vielmehr muß der Charakter der absoluten Vermittlung dem Glauben als der vom Begriff verschiedenen *Form* zukommen, in welcher die absolute Wahrheit religiös gewußt wird. Denn der Glaube *als solcher* oder als die spezifisch glaubensmäßige, d. h. unbegründete *Gewißheit* von der absoluten Wahrheit soll ja auf der absoluten Ver-

mittlung beruhen. Demgemäß weist auch Hegel an der oben mehrmals herangezogenen Hauptstelle auf die Verschiedenheit von Glaube und Begriff hin (AR 199). Andererseits aber eignet dem Glauben die Würde, absolute Vermittlung zu sein, nur, sofern er in die Sphäre des Begriffs aufgenommen ist. Danach ist also die absolute Vermittlung die Form, die ihm nicht schon als Glaube zugehört, sondern die ihm erst der Begriff gibt. Diese Ambivalenz bringt Hegel selber zu sprachlichem Ausdruck, z. B. in dem Satz: „Dem Glauben ist nun wesentlich die Form der Vermittlung zu geben; er ist an sich selbst schon diese Form . . .“ (BR 248 – Hervorhebung v. Vf.). Sofern nun dem Glauben die Form der absoluten Vermittlung, die das Höchste ist, erst vom Begriff gegeben wird, ist er für sich nicht das Höchste. Daß aber Hegel ihn nicht als „das Höchste“ anerkennt, daß er meint, man könne nicht bei ihm „stehenbleiben“, das ist es, wogegen sich Kierkegaard eigentlich auflehnt, wenn er dem Idealisten die Herabsetzung des Glaubens auf die Stufe der ersten Unmittelbarkeit vorwirft. Mag Hegel sich auch einer derartigen Herabsetzung nicht schuldig machen, dem entscheidenden Einwand Kierkegaards entgeht er damit, daß er den Glauben desgleichen als Vorstellung betrachtet und schließlich in das Element des Begriffs auflöst, doch nicht. Die Auflösung des Glaubens in das Element des Begriffs ist aber die Überhöhung der religiösen Praxis durch die Theorie. Also kritisiert Kierkegaard in seiner Kritik des Hegelschen Glaubensbegriffs letztlich diese Überhöhung, und zwar vom Standpunkt der existenziellen Praxis. Der Glaube kann aus seiner Sicht nicht theoretisch überhöht werden, weil er in der existenziellen Praxis wurzelt, die von keiner Theorie einzuholen ist.

Zur Illustration dieser Begründung bieten sich die Passagen an, an denen Kierkegaard Hegels Aufhebung der religiösen Vorstellung in den Begriff kommentiert und die zugleich seinen Abstand von Schelling beleuchten (VII 291 f., 411, 416 Anm.). Schelling macht gegen jene Aufhebung zweierlei geltend: erstens, daß Hegel sich im Begreifen selber vorstellungsmäßiger Zeichen bediene (XIII 173), und zweitens, daß es im Gegenteil darauf ankomme, den Begriff in den Bereich der Vorstellung „herabzuführen“ (X 162). Mit beiden Einwüfen verläßt er jedoch nicht die theoretische Einstellung. Kierkegaard hingegen kann dem Hegelschen Postulat gerade deswegen viel mehr Wahrheit zubilligen, weil er sich auf dem ganz anderen Niveau der existenziellen Praxis befindet. Gewiß, so meint er, heben sich die von der Vorstellung festgehaltenen Widersprüche im reinen Denken auf, aber was sich im reinen Denken aufhebt, tut das damit noch nicht in der Existenz. Da Glaube existenzielle, theoretisch unüberholbare Praxis ist, „hält“ er die Widersprüche ganz anders als die Vorstellung „fest“, dergestalt daß er sie in der Anstrengung des Selbstseins „zusammenhält“, ohne sie zu vermitteln.

Obwohl Kierkegaard aber den Vermittlungsgedanken preisgibt, überträgt er auf die Genesis dieser Praxis das von Hegel auf dem Boden der Theorie entworfene Schema der Entwicklung des Geistes von der anfänglichen Unmittelbarkeit über die Reflexion zur erworbenen Unmittelbarkeit – ein Schema übrigens, mit dem genauso der späte Schelling arbeitet (XIII 183, 232 f., 253, 257, 271; XIV 66, 297, 324). Den Glauben definiert Kierkegaard als „die neue Un-

mittelbarkeit, die sich in der Existenz nie aufheben läßt, da sie das Höchste ist“ (VII 336 f. Anm.; vgl. III 132). Ja, sofern die Vermittlung es ist, die bei Hegel die anfängliche in die vollendete Unmittelbarkeit hineintreibt, und sofern diese Funktion in der Existenzdialektik die „Wiederholung“ ausübt – die neue soll die wiederholte und wiedergeholte Unmittelbarkeit sein –, kann Kierkegaard sogar sagen, „daß die Wiederholung eigentlich das ist, was man irrtümlich die Vermittlung genannt hat“ (III 212). Auch dort, wo er mit der Entdeckung der existenziellen Praxis an sich eine jenseits des spekulativen Idealismus gelegene Position bezieht, ist er von eben diesem spekulativen Idealismus so sehr abhängig, daß er dessen Schlüsselbegriff, den Begriff Vermittlung, durch seinen eigenen Fundamentalbegriff, den der Wiederholung, selber bloß – in seinem Sinne – „wiederholen“ kann.

Es ist nur eine andere Art von Abhängigkeit, wenn Kierkegaard im radikalen Gegenzug zum Hegelschen Grundsatz von der restlosen Offenbarkeit Gottes für das begreifende Denken den Glauben als das absolute Paradox auslegt, das sich selber zum absoluten Paradox, ja zum Absurden, verhält. Solche Worte fallen schon bei Schelling⁴⁵. Sie entblößen aber die Ohnmacht, welche der Opposition gegen die These von der absoluten Begreiflichkeit Gottes anhaften muß, wenn sie sich in der reinen Antithetik erschöpft. Dieselbe ohnmächtige Antithetik führt Kierkegaard auch ständig in die Versuchung, von seinem eigenen Ansatz der Dialektik von Offenbarung und Verbergung in die Behauptung der völligen Verborgenheit Gottes abzugleiten. Indem er als das schlechthin leitende „Prinzip“ Hegels die absolute Kommensurabilität des Inneren und des Äußeren betrachtet (VII 284 Anm.), durchschaut er die Bedeutsamkeit des Axioms der totalen Offenbarung für den Hegelschen Entwurf. Aber indem er die ebenso totale Inkommensurabilität des Inneren und des Äußeren zum Signum sowohl des Glaubens wie des Geglautben erklärt (III 132; VII 284 Anm.), verfängt er sich in der Einseitigkeit des Extremis.

Die Ursache dieses Versagens liegt vermutlich im Ausbleiben einer phänomenalen Bestimmung des praktisch-personalen Verhältnisses. Schelling hat als den „Boden“ der Religion, für den Hegel das von Gefühl und Vorstellung verschiedene Denken ausgegeben hatte, das personale Verhältnis begriffen, und Kierkegaard hat diesem Verhältnis die Praxis als den Raum seiner Verwirklichung angewiesen; aber keiner von beiden ist zur konkreten Analyse desjenigen Seins fortgegangen, in dem allein sich das personale Verhältnis praktisch verwirklichen kann: des dialogischen Seins der Ich-Du-Gemeinschaft⁴⁶. Es ist freilich

⁴⁵ Vgl. z. B. XIV 24 f.: „Es ist nicht jedem gegeben, die tiefe Ironie aller göttlichen Handlungsweise zu begreifen . . . Es ist auch nicht jedem gemeinen Denken gemäß, und es muß ihm wunderlich vorkommen, daß Einer und derselbe uno eodemque actu etwas bejaht und verneint, auch dieß ist gegen den Satz des Widerspruchs, wie er gemeinhin verstanden wird, und dennoch ist eben dieß das Verhältniß Gottes in der Schöpfung, daß er eben das setzt, was er selbst unmittelbar auch wieder verneint . . . die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs – dieser Absurdität, wenn man will, zugleich der bejahende und verneinende zu seyn . . .“

⁴⁶ Das gilt auch von Schelling, obwohl Paul Tillich (Schelling und die Anfänge des

auch kein Zufall, daß die religionsphilosophische Dialogik des 20. Jahrhunderts gerade an Kierkegaard und am späten Schelling anknüpft – die Dialogik Bubers, Ebners und Marcel's an Kierkegaard, die Franz Rosenzweigs mehr an Schelling. Als Erfüllung einer von Schelling und Kierkegaard nicht bewältigten Aufgabe gehört sie mit zur Auseinandersetzung um die Religionsphilosophie Hegels. Zugleich bestätigt sie, daß auch umgekehrt die Religionsphilosophie Hegels mit zu der Gesamtbewegung gehört, in welcher die Schelling-Kierkegaardsche Gegenbewegung nur ein Moment ist. Denn in der von Christus gelehrten Liebe als der lebendigsten Ich-Du-Gemeinschaft erblickte der junge Hegel die Rettung aus der abstrakten Alternative von positiver Legalität und Kantischer Moralität. Allerdings vermochte er die Liebesgemeinschaft, wie später die ganze Religion, nur mittels der Kategorie der Identität zu begreifen, als mystisches Sich-Aufgeben im Anderen. Bevor es zu einer angemesseneren Erkenntnis des dialogischen Seins kommen konnte, mußte der Spät- und Nachidealismus die personale Individualität wiederaufrichten, deren offenbarend-verbergende Zurückhaltung die Glieder der Liebesgemeinschaft allererst zu selbständigen Partnern qualifiziert.

existentialistischen Protestes, a. a. O., S. 206 f.) in gewisser Weise recht hat, wenn er sagt, Schelling habe „lange vor den gegenwärtigen jüdischen und christlichen Begegnungsphilosophen“ die „Kategorie der Begegnung“ entdeckt. Schelling hat mit dem Begriff des personalen Verhältnisses diese Kategorie ins Spiel gebracht (wenn auch nicht „entdeckt“), aber er hat das damit Angezeigte kaum konkret ausgelegt.

Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik

Von BERNHARD CASPER (Freiburg)

In seinem Werk „Die zwei Wege der neueren Theologie“ hat Karl Eschweiler bemerkt, der Deutsche Idealismus bedeute, theologisch beurteilt, nichts mehr als eine Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln¹. Dieses Wort, anstößig und mißverständlich, hat dennoch das Verdienst, darauf aufmerksam gewesen zu sein, daß die Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus von den Theologen im Zusammenhang mit der Emanzipation der Vernunft begriffen wurde, die man nun freilich mit anderen Mitteln fortgesetzt sah, nämlich mit den Mitteln des von Kant auf das transzendente Subjekt hin verschärften und radikalisierten Ansatzes, der in Hegels Philosophie seine Ausarbeitung fand. Die Antwort der katholischen Theologen in Deutschland erfolgte aus dieser Sicht. Sie soll im folgenden an zwei Richtungen verdeutlicht werden, die beide noch vor der Jahrhundertmitte entstanden und beispielhaft wurden. Es ist damit einmal das Denken der späten Tübinger Schule gemeint, also nicht so sehr das Werk Dreys, Hirschers und Möhlers, als vielmehr die Theologie *Joh. Ev. Kuhns* und *Franz Anton Staudenmaiers*, die beide unmittelbar nach dem Tode Hegels an der neuerrichteten katholisch-theologischen Fakultät in Gießen zu lehren begannen². Andererseits soll über den Versuch gesprochen werden, der den Namen *Neuscholastik* erhalten hat. Beide Ansätze sollen auf den Systemgedanken hin untersucht werden, der ja als das ausgesprochen oder unausgesprochen Umfassende eines Denkens mehr als anderes geeignet ist, das Eigentliche eines Denkens zur Sprache zu bringen.

1. Die späten Tübinger

In der Neuzeit wurde der Systemgedanke in der Theologie wohl kaum je so ausdrücklich gemacht, wie in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts. Der große Aufbruch des Denkens, der zu einer bisher unerhörten Reflexion des Denkens über sich selbst treibt, der Versuch, in einer Anstrengung sondergleichen das Erkennen des Ganzen in Eines zu bringen, sie schlagen auf die Besten unter den Theologen über. Man ist nicht mehr zufrieden mit dem bisherigen Zustand der Theologie. Man ist nicht mehr zufrieden damit, Tatsachenwissen parataktisch

¹ Eschweiler, Karl. Die zwei Wege der neueren Theologie Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926, S. 67.

² Staudenmaier 1831, Kuhn 1832.

INHALT

BEITRÄGE

Max Müller: Ende der Metaphysik?	1
Kurt Werner Peukert: Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusaners	49
E. W. Platzek OFM: Der Platonismus bei Raimund Lull	66
Karl-Heinz Ilting: Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit	84
Odo Marquard: Hegel und das Sollen	103
Bernhard Lakebrink: Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders	120
Michael Theunissen: Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels	134
Bernhard Casper: Der Systemgedanke in der späten Tübinger Schule und in der deutschen Neuscholastik	161
BUCHBESPRECHUNGEN (siehe 3. Umschlagseite)	180
BERICHTE UND HINWEISE	228
Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles (Karl Albert); Michael Landmann: Die absolute Dichtung (Alois Halder); Gottlieb Söhngen: Analogie und Metapher (Hans-Wolf Jäger); Erik Wolf: Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte (Ulrich Hommes) u. a.	

Das Philosophische Jahrbuch wird im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Professor Dr. Max Müller. Die Redaktion führt – unter alleiniger Verantwortung des Herausgebers – Dr. Ulrich Hommes, Philosophisches Seminar I der Universität München. Übersendung von Manuskripten und Besprechungsexemplaren bitte nur an die Anschrift der Redaktion (München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1).

Das Philosophische Jahrbuch erscheint jahrgangswise in jeweils zwei Halbbänden zum 1. September und 1. März eines jeden Jahres. Der Umfang des ganzen Jahrganges beträgt 448 Seiten. Preis des 72. Jahrganges DM 34.–, Preis des Halbjahresbandes DM 19.–. Vertriebsanfragen ausschließlich an die Adresse des Kommissionsverlages: Verlag Karl Alber, München 2, Promenadeplatz 3.

Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
MAX MÜLLER

72. JAHRGANG
VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN
MÜNCHEN 1964/1965