

BERICHTE UND HINWEISE

Analogie – Dialektik – Dialog

Betrachtungen zu einem philosophisch-theologischen Problem im Anschluß an Walter Kasper: „Das Absolute in der Geschichte.“

Von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Bonn)

I.

Zur Einordnung der Schelling-Interpretation Kaspers

Neben der in den letzten Jahren sich verstärkenden literar-historischen Schelling-Forschung (Schröter, Fuhrmans, Zeltner, Koktanek) ist der gewaltig vielfältige Gedankenkreis der Spätphilosophie Schellings zum schier unerschöpflichen Born philosophischer und theologischer Einzeluntersuchungen und Diskussionen geworden. All diese Bemühungen aber standen bisher im Schatten der Diskussion und Polemik der beiden großen Schelling-Interpreten: Horst Fuhrmans, der in Schelling den Überwinder des Idealismus feiert, und Walter Schulz, der in ihm den Vollender idealistischen Denkens sieht. Beide berufen sich mit gutem Recht auf Schellings nachgelassene Werke, beide können sie auf Problemtiefen verweisen, die in der philosophischen und theologischen Diskussion bis heute noch nicht wieder erreicht worden sind, beide werden sie aber der eigentlichen Bemühung des Altersdenkens Schellings nicht gerecht. Was Fuhrmans¹, in mehr theologischer Sicht, aus Schellings Schriften (vor allem ‚Die Weltalter‘ 1811 ff. und den ‚Münchener Vorlesungen‘ 1827 ff.) herausliest, ist die Absage des absoluten Vermittlungsanspruchs der Philosophie angesichts der Freiheit und Wirklichkeit eines sich geschichtlich offenbarenden Gottes. Für ihn ist Schelling jener mit seiner eigenen idealistischen Vergangenheit brechende Philosoph, der die Hybris aller Dialektik abstreift, um der absoluten Freiheit Gottes Raum zu schaffen. Schulz² dagegen als streng philosophischer Denker und gestützt auf Schellings ‚Erlanger Vorträge‘ (1821 ff.) und den philosophischen Einleitungen zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung (1840 ff.), sieht in der Spätphilosophie eine bis an die Grenzen vorangetriebene absolute Dialektik, die nicht nur (wie Hegels Dialektik) Denken und Sein als Momente des sich selbst erzeugenden Absoluten darstellt, sondern eine solche ist, in welcher sich das Denken, indem es sich ganz seiner Priorität begibt, außer sich in das ihm andere des wirklichen Seins stellt, um erst wieder aus dem Sein und in ihm als Denken zu entstehen. In Hegels Dialektik wird das Absolute der Philosophie noch verfügbar, dadurch bleibt das Denken in seiner Priorität, für Schelling ist die absolute Dialektik ein existentieller Akt, aus dem heraus sich dem Denken das Absolute offenbart.

Daß diese beiden extremen Interpretationen möglich und doch nicht ganz falsch sind, läßt die Weite und Tiefe der Problematik der Spätphilosophie aufscheinen. Ihr gerecht zu werden, hat sich Walter Kasper erfolgreich bemüht. Schellings Spät-

philosophie geht es um die „Affinität zwischen dem menschlichen Wissen und jenem (absoluten) Prinzip der Philosophie“ (K 89)³, welche er weder im Denken des Ich noch vom Absoluten her verkürzt, welche er aber auch nicht in die Enge einer Dialektik zwischen beide zu zwängen beabsichtigt.

Der Schwerpunkt der Interpretation Kaspers liegt auf Schellings „positiver Philosophie“ und hier vor allem auf der ‚Philosophie der Offenbarung‘, doch gelingt es ihm durchaus, auch zu einer richtigen Würdigung der späten „negativen Philosophie“ zu kommen und auch Intentionen und Bewegung des langen Wegs der Denkbemühungen Schellings als Problemzusammenhang zu durchlichten.

II. *Einige Vorbemerkungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie*

Schellings Spätphilosophie ist der Versuch, im Zusammenhang von negativer Philosophie und positiver Philosophie den Gegensatz von Philosophie und Theologie aufzuheben. Wenn wir uns nun philosophierend einer theologischen Auseinandersetzung mit Schelling zuwenden, so besteht hier wie dort das gleiche Bemühen, den Gegensatz als Gegensatz zu überwinden und zu einem das Denken und das geschichtlich Offenbare in gleicherweise ernstnehmenden Dialog an der von Schelling aufgeworfenen und nicht zu übergehenden Problematik zu kommen.

Als im Mittelalter Philosophie und Theologie erstmalig als Gegensätze aufeinandertrafen, so konnte dies nur geschehen, weil sie beide, allerdings unter verschiedenen Voraussetzungen, um das gleiche Problem rangen: die Klärung des Verhältnisses von Mensch und Gott. Die Begegnung beider fand auf dem gemeinsamen Boden des christlichen Glaubens statt, und so erhielt die Theologie zunächst lediglich dogmatisch den Primat. Die Versöhnung beider auf dem Boden des christlichen Glaubens wurde von Thomas in der Lehre der Analogie versucht. Der Mensch kann zwar in seiner Erkenntnis bis zu Gott als dem Grund alles Seins vordringen (seine Rede von Gott ist nicht äquivoque), aber er begreift in seiner Erkenntnis dadurch doch nicht das Wirklichsein Gottes selbst (seine Rede von Gott ist nicht univoque). Gott aber in seinem Wirklichsein ist Urheber alles Seienden und damit auch des erkennenden Menschen. Die Erkenntnis des Menschen ist daher analog zum Schaffen Gottes. Da sich aber Gott dem Menschen geschichtlich im Wort offenbart hat, steht neben dem analogischen Verhältnis des menschlichen Wissens zu Gott noch das unmittelbare Verhältnis, der nur im Glauben erfahrbaren Gnade. So hatte die Versöhnung von Theologie und Philosophie in der Analogie-Lehre die neue Kluft zwischen Wissen und Glauben, Metaphysik und offenbartem Wort gerissen.

In der Neuzeit emanzipierte sich die Philosophie

aus dem Primat der christlichen Dogmatik, so daß es hier erst zu der krassen Antinomik zwischen Philosophie und Theologie auf dem Boden des vorher schon aufgebrochenen Gegensatzes von Wissen und Glauben kam. Die Philosophie, ganz auf sich allein unter den Primat des Denkens gestellt, kann der Theologie nur noch „in den Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant) Heimatrecht geben; während die Theologie, ganz zurückgezogen in den Glauben des offenbarten Wortes, in der selbständigen Philosophie nur Hybris menschlicher Selbstherrlichkeit sehen kann.

Hegel versuchte erneut eine Versöhnung beider zu leisten, diesmal unter dem Primat des Denkens: die dialektische Bewegung selbst wird hier zum zu sich selber kommenden absoluten Geist, in dem das Wissen des Menschen von Gott und Gottes vom Menschen zu einer einzigen Gemeindschaft der Gläubigen aufgehoben ist. Erneut war, von Hegel als Nichtigkeit abgetan, eine Kluft aufgerissen: zwischen der sich absolut setzenden Immanenz der Philosophie und der Transzendenz der Wirklichkeit, sei es des Dies-Hier-Jetzt oder der geschichtlichen Arbeit des Menschen oder der Freiheit eines sich in der Geschichte offenbarenden Gottes. Hegels Dialektik war nur scheinbar absolut, weil sie die Transzendenz einfach ausklammerte, damit war sie aber auch absolut in den Gegensatz zur Wirklichkeit getreten.

Wir sehen nun, wie von diesem radikalen Gegensatz her Fuhrmans und Schulz Schelling in jeweils eins der Extreme hineininterpretieren, obwohl sie ihn beide über den Gegensatz hinausheben wollen. Schulz distanziert alles leere Fixieren der Transzendenz Gottes, denn sie kann niemals denkerisch bewältigt werden, Gott wäre dann jenseits alles Erkennens, deshalb sieht er in Schelling den Vollender einer absoluten Dialektik zwischen Immanenz des Denkens und Transzendenz der Wirklichkeit. Fuhrmans hingegen distanziert alle Dialektik, denn sie muß notwendigerweise wiederum zu einem Immanenzsystem des Denkens werden, kann also niemals die Freiheit und Transzendenz Gottes einbeziehen, deshalb ist für ihn Schelling der Philosoph, der der Immanenz der Philosophie entsagt hat, um aus der Wirklichkeit des Seins die Freiheit Gottes zu erfahren.

Wir wollen in freier Darstellung des Problems Walter Kaspers Interpretation folgen, um zu zeigen, daß Schelling auf keine dieser Weisen die Kluft zwischen Philosophie und Theologie, Wissen und Glauben, absolutem Denken und Wirklichkeit noch vertiefte, sondern daß er das Problem der Affinität menschlicher Erkenntnis und göttlichen Wirkens in eine ganz neue Dimension rückte: die des geschichtlichen Dialogs.

III. Entfaltung des Problems

1. Das transzendente Ich als Prinzip des Philosophierens

Alle Philosophie ringt um das Begreifen des Wirklichen. Begreifen ist aber nur von einem Prin-

zip, einem Ersten und Unbedingten, von dem alles Wirkliche begreifbar wird, möglich. Deshalb ist die Philosophie Suche nach dem Prinzip. Auf der Suche nach einem solchen Prinzip beginnt der junge Schelling ganz kantisch mit der transzendentalen Rückwendung des Wissens auf sich selbst. Es gibt kein Wissen von den Dingen-an-sich, jedes Wissen ist Wissen für mich. Beides, daß es Wissen von den Dingen ist und daß es Wissen für mich ist, ist ursprünglich synthetisch im Ich, dem Wissenden, vereint. Mit Fichte geht es dem jungen Schelling aber nicht nur darum, diese ursprünglich-synthetische Einheit von Wissen und Gewußtem lediglich aufzuzeigen, wie es Kant bereits getan, sondern diese Einheit im Ich selbst als Prinzip des Philosophierens („Vom Ich als Prinzip der Philosophie“) zu verwirklichen. Die transzendente Rückwendung selbst, in der die Einheit von Wissen und Gewußtem im Ich auch für das Ich ansichtig wird, ist ein Ich-Werden durch das Ich. Somit hatte sich die Transzendentalphilosophie zu einem absoluten Zirkel geschlossen (I 92 ff.)⁴, das Ich ist Prinzip, Methode und Ziel des Philosophierens selbst. Dies versteht Schelling zunächst unter „intellektueller Anschauung“: „Eine solche Anschauung ist das Ich, weil durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (das Objekt) erst entsteht. Denn da das Ich (als Objekt) nichts anderes ist als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert.“ (III 369)

Mit Recht streicht Kasper hervor, daß die intellektuelle Anschauung ein „Grenzbegriff“ sei: „Sie ist weniger ein Begriff als ein Vorgriff auf das Absolute, von dem her alles objektive Erkennen erst möglich ist“ (K 52). Solange sich das Philosophieren an das menschliche Bewußtsein gebunden weiß, kann es sich immer nur als unendliches Streben zum absoluten Ich, in dem alles Wissen und Gewußte eine durch das Ich, für das Ich und als Ich ergriffene Einheit ist, verstehen. Die Aufhebung dieses Zwiespalt es zwischen menschlichem Bewußtsein und erstrebtem, absolutem Ich kann selber nur als das unendliche Streben des Philosophierens praktiziert werden. In diesem Streben bewährt sich der Philosophierende in Freiheit: „Damit es keinen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.“ (I 314 f.)

Es ist hier ein Zwiespalt aufgebrochen zwischen der Forderung der Philosophie nach einer absoluten Einheit von Denken und Sein und dem an das menschliche Bewußtsein gefesselte Philosophieren. Die Grenze ist auch darin einsichtig, daß das Philosophieren immer nur zu einem Gewußten für sich, niemals aber das Gewußte aus sich, d. h. als Eigenes im Ganzen der absoluten Wirklichkeit erklären kann. Schellings frühe Bemühungen zur Naturphilosophie (1797 ff.) sind bereits Versuche, die Subjektivität des endlichen Ich philosophisch zu überwin-

den. Mit der sog. Identitätsphilosophie (1801 ff.) wagt er den Sprung ins Absolute der Philosophie.

2. Das Absolute als Prinzip der Philosophie

Gemeinsam mit Hegel unternahm Schelling den Sprung in eine absolute Philosophie des Begreifens der ganzen Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit. Doch ist weder Schelling mit seinem ‚System des transzendentalen Idealismus‘ noch Hegel mit seiner ‚Phänomenologie des Geistes‘ die Vermittlung des Übergangs vom menschlichen Bewußtsein zur absoluten Wissenschaft gelungen.

Für Schelling ist die absolute Philosophie Nachvollzug der Gestalten der absoluten Wirklichkeit, Wiederholung des Absoluten in seiner ewigen Identität selbst. Somit wird das Problem der Vermittlung des Absoluten, von der absoluten Philosophie aus zurückschauend, übergangen: „Umsonst versuchst du diesen Kreis zu durchbrechen, einen Punkt zu finden, wo du ihn anfassen möchtest, oder einen Ort des Anfangs. Alles ist in dies Ganze nur ewig aufgenommen als in einen magischen Kreis, der wie mit einem Schlag zumal da ist . . . Du selbst bist nur in diesem Kreis und kannst daher nicht zugleich über ihn hinausgehen.“ (VII 206) Nicht mehr das Ich ist Prinzip des Philosophierens, sondern das, was sich im Philosophieren, abstrahiert von der subjektiven Beschränktheit, als die Momente der Methode der Philosophie herausstellte, ist nun als schlechthin Absolutes, die absolute Identität von Denken und Sein, vorangestellt: „Das Absolute ist nun aber hier Prinzip der ganzen Philosophie.“ (VII 423) Somit ist für Schelling hier bereits eine gewisse Analogie zwischen transzendentalem Philosophieren und absoluter Philosophie, zwischen den Momenten des menschlichen Bewußtseins und den Gestalten der Wirklichkeit zur Methode geworden. Die subjektive Einheit von Denken und Sein des Ich ist selber eine Gestalt innerhalb der absoluten Einheit von Subjektivem und Objektivem, und weil sie eine solche Gestalt ist, spiegelt sie auf ihre subjektive Weise das Absolute wider. Auch hier spricht Schelling wieder von „intellektueller Anschauung“, aber diesmal losgelöst von der unmittelbaren Selbstgewißheit des Ich als methodisches Prinzip der absoluten Philosophie selber: Diese „absolute Erkenntnisart, wie sie Prinzip alles Begreifens durch Vernunft ist, ist auch wieder Prinzip ihres eigenen Begreifens. Das lebendige Prinzip der Philosophie und jenes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche absolut gleich gesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den sie im Absoluten ist.“ (IV 370)

Trotz der Analogie, der sich Schelling hier bedient, besteht ein wesentlicher Unterschied zur Analogie-Lehre der Scholastik, der vor allem in der nicht aufgegebenen Dialektik des Denkens beruht. Kasper weist ausdrücklich auf diesen Unterschied hin: „Der Unterschied wird aber darin deutlich, daß Schelling der Metaphysik vorwirft, den

Gegensatz von Denken und Sein nur in Gott, aber nicht in unserem Denken aufgehoben zu haben. Dort ist Gott nur das zuletzt Erschlossene in der Philosophie, aber nicht das Eine alles Umfassende, . . . während für Schelling Gott oder das Absolute der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis ist, dem gegenüber alle andere Erkenntnis nur mittelbar ist.“ (K 54).

Seit 1804 bereits beginnt Schelling sein System immer mehr zu modifizieren, um es um 1812 ganz aufzugeben, ohne etwas anderes endgültig an seine Stelle setzen zu können, und er sich deshalb ins Schweigen zurückzieht. Das Problem, das alle Modifikationen hervorgerufen hat, ist wiederum die Wirklichkeit, diesmal aber nicht in den Gestalten ihrer Vernünftigkeit, sondern in ihrer unendlich mannigfaltigen Lebendigkeit, in ihrer unbegreifbaren Widervernünftigkeit, ja sogar in ihrer bewußten Bosheit: „Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dies andere, das, so zu reden, nicht sein sollte und doch ist, ja sein muß.“ (VII 470) Ein System, das diese Wirklichkeit in Natur und Geschichte nicht zu erklären vermag, kann letztlich nur dialektische Gedankenspielerie sein.

3. Hegel und zwei scheiternde Versuche Schellings

Kasper charakterisiert die Verschiedenheiten Hegels und Schellings aus den bereits in den ersten gemeinsamen Schritten offenkundig werdenden Differenzen: „Die intellektuelle Anschauung muß nach Hegel in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion werden. Die philosophische Reflexion ist selbst transzendente Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt und ist so Spekulation. Hegels Philosophie ist also Spekulation und Reflexion über das Absolute der intellektuellen Anschauung, sie stellt diesen Anfang beim Absoluten selbst nicht mehr in Frage, sondern sie sieht ihre Aufgabe darin, ihn in den Begriff zu erheben“ (K 98). Damit sind aber bereits die später immer stärker zutage tretenden Differenzen klar gegeben. Für Hegel bedarf es keiner Analogie zwischen dem Erkennenden und dem Absoluten, denn die absolute Dialektik ist die Selbsterzeugung des Absoluten selbst, in der die Philosophie selber in der Dialektik stehend, das Moment des Selbstbewußtwerdens aller Momente des dialektisch Gewordenen darstellt; so ist die Philosophie nicht nur Nachvollzug des Absoluten, sondern das Absolute selbst; sie selber, die Philosophie, ist ihr eigenes Prinzip, vollzieht sich in sich selber als Methode und hat in sich selber ihr Ziel, nämlich das in sich selbst zurückgeborgene Absolute zu sein: „Der Geist ist daher der lebendige Prozeß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich hervorgebracht werden.“ (Hegel⁶ 308) Hegel hält Schelling gegenüber, daß es keinerlei Ergreifen des Absoluten gibt, daß vielmehr die Philosophie selbst das Absolute sein muß, d. h. daß es nur ein Selbstbegreifen des Absoluten in der Philosophie geben kann. In dieses Selbstbegreifen des Absoluten ha-

ben alle Gestalten der Natur und der Geschichte in ihrem Wesen und ihrer Wahrheit als vermittelnde Momente der Selbsterkenntnis einzugehen; was nicht Wesen und Wahrheit an ihnen ist, fällt der Nichtigkeit anheim.

Hegel hat schwere Anschuldigungen gegen Schelling vorgetragen, doch mehr als diese Vorwürfe ist es der Ausschluß des „Nichtigen“, d. h. für Schelling des wirklich Lebendigen, des wirklich Geschichtlichen, was ihn an dieser rein logischen Selbstgefälligkeit der Philosophie zweifeln läßt und zur Revision auch seiner Systemansätze bewegt. Einen ersten Versuch, Hegel entgegenzutreten, unternimmt Schelling in seinen unveröffentlichten Weltalterentwürfen (1811–14). Stärker als zuvor tritt zunächst der Analogie-Gedanke zutage (WA)⁹, aber er wird nun anders akzentuiert: als eine Analogie zwischen dem ringenden Bewußtwerden des Menschen und dem sich durch das Lebendige verwirklichenden Absoluten. Schelling betont also bewußter als zuvor die Zweisheit von Mensch und Gott, dem „lebendigen Absoluten“, deshalb wendet er sich auch gegen alle Dialektik, die Mensch und Gott in eine einzige gedankliche Vermittlung bringt. Trotzdem bedarf die menschliche Erkenntnis der Dialektik: „hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft“ (WA 8), denn sie ist Nachvollzug jenes lebendigen Werdens alles Wirklichen, ohne je dieses Werden in seinem Wirklichsein erreichen zu können. Das menschliche Bewußtsein steht nicht mehr ursprünglich im lebendigen Werden, sondern hat sich in seinem Selbstwollen als Ich – zwar nicht in seinem Sein, wohl aber in seinem Bewußtsein – außerhalb des Werdens gestellt. Eine *dialektische* Rückkunft des menschlichen Bewußtseins in die Ganzheit der Wirklichkeit ist unmöglich, denn die menschliche Ich-Setzung ist eine Tat, und sie kann deshalb nur durch eine andere Tat aufgehoben werden, einem Akt des Absoluten selbst: „Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“ (VII 380)

Hierin sieht Kasper mit Recht „die Ahnung einer neuen positiven Philosophie“ (K 86). Die Weltalterentwürfe haben die Freiheit und Transzendenz des Absoluten gegenüber dem dialektischen Erkenntnisbemühen unter dem philosophischen Vermittlungsprimat erfolgreich dartun können – darauf stützt sich die Interpretation Fuhrmans –, allein die Versuche der Darstellung einer im Absoluten selbst gründenden Werdensgeschichte vermag weder das Heraustreten des Absoluten aus sich selbst noch den Fall des Menschen noch den Zweck einer solchen Werdensgeschichte zu klären. Hier zeigt sich das endgültige Scheitern des Analogie-Gedankens, denn wiewohl er Ähnlichkeit und Verschiedenheit von Mensch und Gott betont, vermag er doch nichts zur Erklärung ihres Verhältnisses beizutragen. Deshalb sagt Kasper auch abschließend: „Das Bestreben, Ewigkeit und Geschichte, Absolutheit und geschichtliches Werden miteinander zu vermitteln, ist offensichtlich. Allein die anthropomorphe Methode ist

für diesen Zweck unzureichend, und an diesem Unzulänglichen scheitern die ‚Weltalter‘“ (K 82).

Den zweiten Versuch, Hegel philosophisch entgegenzutreten, unternahm Schelling in den ‚Erlanger Vorträgen‘ (1821): ‚Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft.‘ Diesmal geht Schelling, nahezu wie in seinen Frühschriften vom Ich, dem erkennenden Subjekt, aus, so kommt er zu einem gegensätzlichen Ergebnis. Solange das erkennende Subjekt Prinzip seines Wissens sein will oder noch prinzipieller: solange die Philosophie Prinzip aller Erkenntnis sein will, ignoriert sie das Absolute in seiner Freiheit und seinem Wirken und erhebt sich selbst zum Absoluten, welches es in Wirklichkeit nicht zu sein vermag. Wo immer das erkennende Subjekt Freiheit oder das Absolute wissen und erkennen will, da wird ihm dieses unter der Hand zur Unfreiheit und zum Objekt, d. h. das erkennende Subjekt kann niemals angesichts des Absoluten in seiner Freiheit Subjekt und Erkennendes bleiben wollen. Nur indem es sich seines Erkenntnisanspruches, seines Vermittlungsprimats, seiner Subjektivität begibt, außer sich gerät, kann es Raum schaffen dafür, daß sich das absolute Subjekt in seiner Freiheit und Transzendenz von sich aus ihm zeigt: Das Subjekt „wird außer sich, d. h. außer seiner Stelle gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu sein. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt sein, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also muß es den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden.“ (IX 229)

Diese Ekstase des endlichen Subjekts geschieht nicht etwa, um sich blind in eine Unvordenklichkeit der Existenz, der Praxis oder einer Glaubensmeinung zu stürzen, sondern aus der gläubigen Zuversicht heraus, daß es dadurch das sich offenbarende Absolute erfahren werde. Das endliche Subjekt negiert sich selbst, um aus dem Andern, dem transzendenten, absoluten Subjekt, wieder in die Position eines erfahrenen Wissens gesetzt zu werden. In der hegelschen Dialektik versucht das Subjekt, im Andern seines Wissens zu sich selbst zu kommen, damit aber ist es nie aus seiner Subjektivität herausgetreten und hat sich selbst sein Wissen zu seinem Andern gemacht. Schelling durchschaut diese Schein-Dialektik und setzt dagegen die Negation der Subjektivität, um aus der Freiheit und Wirklichkeit des Absoluten die Position des Subjekts in der Wirklichkeit und Freiheit zu erfahren. Er bedient sich dabei selber der Struktur der Dialektik – dies nahm Schulz zum Ausgangspunkt seiner Interpretation. Auch Kasper sieht in diesem Ansatz ein noch nicht überwundenes „idealistisches Denken“: „Der Mensch ist aus dem Absoluten herausgefallen, weil er sich dieses in falscher Eigenmächtigkeit verfügbar machen wollte. In dem Akt der Entscheidung für sein Nichtwissen unterwirft er sich wieder, allerdings so, daß er das zuvor nur unbewußt erkannte Absolute nun bewußt als das Überschwengliche weiß und sich dafür entscheidet“ (K 91). Wie immer Schelling die Vermittlung dieses Ansatzes gemeint hat, er war auf alle

Fälle noch nicht zur Entfaltung der Affinität im geschichtlichen Dialog zwischen endlichem und absolutem Subjekt gekommen. Direkt oder indirekt zeigt sich hier noch die Unzulänglichkeit aller Dialektik angesichts des Affinitätsproblems. Denn wie immer Dialektik angesetzt wird, sie bedarf eines Trägers, eines vermittelnden Subjektes – dies hat Schelling unverlierbar in seiner Hegel-Kritik herausgearbeitet (X 126 ff.) –, damit aber ist notwendig die Zweiheit von endlichem und absolutem Subjekt verloren und damit auch die Voraussetzungen für eine geschichtliche Philosophie. Dies meint auch Kasper, wenn er gegen Schulz ausspricht: „Freilich hat Schelling in den Erlanger Vorträgen den letzten Schritt noch nicht getan“ (K 91).

IV. Die Affinität von Mensch und Gott in der Spätphilosophie

1. Von der negativen zur positiven Philosophie

Alle bisherigen Versuche aufnehmend und überhöhend, wendet sich der alternde Schelling nochmals dem Problem seines Philosophierens zu: dem Verhältnis von menschlichem Geist und wirklichem Absolutem. Er beginnt, wie in seinen ersten Aufsätzen, mit der transzendentalen Fragestellung – diese Fundierung des Philosophierens Schellings übergeht Kasper in seiner Darstellung. Wie schon damals bleibt Schelling nicht beim Aufweis der Voraussetzungen des Denkens stehen, es geht ihm ja um die Erklärung der Wirklichkeit durch das Denken. Und so entfaltet er die Möglichkeiten des Denkens aus ihrer immanenten Dialektik bei ihrem Versuch, die Wirklichkeit zu begreifen. Diese Dialektik erweist sich als negativ, denn sie vermag zwar in der Idee Gottes das Absolute zu begreifen, aber gerade dieses Absolute, welches Erkenntnisresultat ist, ist nicht das wirklich wirkende Absolute; so gerät die Dialektik angesichts der Wirklichkeit, die sie in ihrem Wirken sein nicht begreifen kann, in Verzweiflung: Aufgabe der negativen Philosophie ist es, „diesen notwendigen Widerspruch, in den . . . die erwachende Reflexion gerät, von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen . . . Dieses Geschäft ist eigentlich das der bloßen Dialektik, welche keineswegs die Wissenschaft selbst, wohl aber die Vorbereitung zu ihr ist“. (IX 214)

Die Verzweiflung ist diejenige des wirklichen Menschen, der sich zwar im Denken frei gebärdet, dadurch aber doch nicht zu einem Freisein als Handelnder in Wirklichkeit und Geschichte kommt – hier nimmt Schelling die Kritik Marxens an der Philosophie vorweg. „Frei sein kann der Mensch nur, wenn er die Wirklichkeit sich vermitteln kann“ (K 162), und gerade diese praktische Freiheit, von der hier Kasper spricht, kann das Denken durch Dialektik niemals erringen⁷. Die negative Philosophie gelangt mit der Immanenz ihrer Denkprinzipien nur zu einem ideellen Absoluten, vermag aber die allem Denken unvordenklich voraus seiende Wirklichkeit von Praxis und Geschichte nicht zu

vermitteln: „Sobald aber das tätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweiflung kehrt zurück.“ (XI 560)

Hat das Denken seine Nichtigkeit gegenüber aller Wirklichkeit und Praxis, die auch ihre eigene Praxis umschließt, eingesehen, so vermag es nur noch in einem Akt der Ekstase sich außer ihrer Denkpriorität zu stellen, in der Hoffnung und in dem Glauben, aus der Priorität des Wirklichseins, seine Position als Denken wiederzuerlangen. Der Anfang ist jetzt in der positiven Philosophie beim Sein. Weil das Wirkliche auch insofern dem Denken unvordenklich voraus ist, da es selbst auch das Wirkliche des Denkens ist, kann Kasper mit Recht gegen Schulz dartun, daß es sich bei diesem tätigen Aufgeben des Denkens als Prinzip nicht wieder um einen dialektischen Denkschritt handeln kann: „Das reine Daß (des unvordenklichen Seins), das ursprünglich nur als ‚Achse‘ angesetzt war, an der das Denken umschlug und auf sich selbst zurückkehrte, erweist sich in dieser Bewegung als das, was dem Denken selbst vorausliegt und es erst ermöglicht, ohne in diesem Denken aufzugehen“ (K 137). „Der Anfang der positiven Philosophie kann also nicht noch einmal das Denken sein“ (K 136). Nicht das Denken setzt sich das Sein als Anfang unvordenklich voraus, sondern im Akt der Ekstase ist das Denken wirklich und tätig aus sich heraus und in das unvordenkliche Sein gestellt. Nicht aber, um in der Blindheit seiner Praxis und in der Unvordenklichkeit des Wirklichseins aufzugehen, wagt das Denken seine Selbstaufgabe, sondern aus dem Glauben heraus, daß in diesem uranfänglichen Existieren und über es sich ein absolutes Subjekt als sinnhaft wirkendes Absolutes, als Gott erweise, sich ihm, dem menschlichen Geist, als Gott offenbare.

Der „Glaube ist der Ausgangspunkt der positiven Philosophie“ (K 131), weil der menschliche Geist eine Antwort, die er sich selbst nicht mehr zu geben vermag – weshalb er hierin auch niemals Wissender werden kann –, von einem absoluten Subjekt zu erfahren hofft. Dieser Glaube ist aber nicht Hoffnung auf Inspiration, sondern die tätige „Affirmation des Seins als der Grundakt des Geistes“ (Coreth⁸ 187). Einem solchen tätigen Glauben kann das absolute Subjekt auch nur tätig entgegengetreten, eine solche tätige Begegnung kann sich nur in der Geschichte vollziehen. Eine solche Antwort, die sich das Denken nicht mehr a priori ermitteln kann, kann der tätige Glaube nur post festum aus Wirklichkeit und Geschichte zu erfahren hoffen; wenn überhaupt eine solche Antwort erfolgt, so ist sie nur a posteriori als tatsächlich erfolgte Antwort erweisbar: „Kann also der Anfang der positiven Philosophie nicht das relative Prius (das nur erkannte Wirkliche) sein, so muß es das absolute Prius sein, das keine Notwendigkeit hat in das Sein sich zu bewegen. Geht es in das Sein über, so kann dies nur Folge einer freien Tat

sein, einer Tat, die dann ferner selbst nur etwas rein Empirisches, durchaus nur a posteriori Erkennbares sein kann, wie jede Tat nichts a priori Einzuschendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist.“ (XIII 127)

Hiermit begründet Schelling eine ‚dialogische‘ (Kasper), „geschichtliche“ Philosophie, in der er, jenseits einer erkenntnislosen Analogie (K 144) und jenseits einer in sich bleibenden Dialektik (K 133) ein positives Philosophieren stellt, in dem der menschliche Geist „die Begegnung mit dem in der Geschichte selber redenden und sich offenbarenden Gott“ (Heintel⁹ 450) erfährt.

2. Der freie Gott und die Schöpfung

Die Monotheismuslehre des alternden Schelling fordert nicht einen Gott, der nur die Projektion der menschlichen Freiheit und Moralität ist – so wie durch Kant und Fichte das Streben des Denkens nach völliger Selbstbestimmung zum Absoluten selbst gemacht wurde –, sondern einen Gott, der sich selber als freies, selbstmächtiges Subjekt offenbart; auch nicht einen Gott, der nur die Notwendigkeit und Ordnung der Vernunft darstellt – so wie Aristoteles und Spinoza die alles in sich umfassende Vernunft als Absoluten ausgaben –, sondern einen Gott, durch den diese Ordnung zu allererst wirklich gesetzt ist. So fordert Schelling einen über Sinn und Existenz in gleicherweise mächtigen Gott, der aber doch auch der menschlichen Subjektivität Freiheit läßt – und nicht so wie Hegels Dialektik Subjektivität und absolute Vernunftordnung in ein Einerlei zusammenfallen läßt. Ein solcher Gott bleibt dem Denken Forderung und Hypothese; im positiven Philosophieren aber wagt der Mensch es, weil ihm für seine eigene sinnhafte Existenz nichts anderes übrigbleibt, Wirklichkeit und Geschichte auf einen solchen Gott hin zu befragen. Denn wenn es einen solchen über Sinn und Existenz mächtigen Gott gibt, so muß sich sinnhaftes Wirklichsein „per posterius“ als das Wirken dieses Gottes erfahren lassen. „Als Erweis dient in der positiven Philosophie die ganze Erfahrung: Natur, Geschichte und Offenbarung“ (K 143). Von dieser Einsicht her entwirft Schelling eine monotheistische „Dreieinigkeitslehre als Offenbarungstrinität“ (K 276 ff.), d. h. daß die Dreieinigkeit Gottes in ihrer absoluten Transzendenz und Freiheit vor der Schöpfung nur aus der offenbaren Wirklichkeit, der manifestierten Wirksamkeit dieser Gottheit her sichtbar werden kann. Schelling befreit hiermit die gläubige Erfahrung Gottes aus aller Emanations-spekulation und Gnostik. Der absolute freie Gott wird nicht erst durch den Seinsprozeß, er ist nicht selbst das Werden der Natur, Gott war im Anfang frei zur Schöpfung – hier revidiert Schelling seine Weltalterspekulation –, d. h. er bedurfte der Schöpfung nicht um seinerwillen, er war sich im Anfang an sich selbst genug. Wenn aber „die Schöpfung für Gott selbst nichts einbringt, so kann das Motiv zu ihr nur die Kreatur sein“ (K 233). Gott war im Anfang frei für sich und frei für anderes, er war

nicht genötigt, Schöpfer zu werden, jedoch er konnte es, und indem er es geworden ist, hat er sich für sie gebunden, darin liegt seine Gnade. Gott war frei, „ein Sein außer sich zu setzen“ (K 211) und dieses Sein sich selbst frei entfallen zu lassen. Das letzte Ziel seiner Schöpfung aber war der Mensch, denn in ihm konnte das Sein selber zu Bewußtsein gelangen, und dieses menschliche Bewußtsein konnte dadurch vermitteln zwischen Gott, dem Schöpfer, und der Schöpfung außer Gott, die im Menschen frei geworden war wie Gott. Gott hatte sich im Menschen einen Sohn erschaffen, sein Ebenbild. Gott brauchte den Menschen nicht, um seiner selbst bewußt zu werden – hierin wehrt Schelling Hegel ab –, er schuf sich im Sohn einen Partner. Der Mensch als freier Sohn war der „erste Gedanke Gottes bei seiner Schöpfung“ (K 235).

„Der Anfang der Schöpfung ist auch der Moment der Zeugung des Sohnes.“ (XIII 330) „In der konsequenten und von Schelling auch angedeuteten Fluchtlinie seiner Gedanken würde eine Geschichtsauffassung liegen, die personal-dialogisch zwischen Gott und Mensch sich vollzieht und die im ewigen Dialog zwischen Vater, Sohn und Geist ihre letzte Begründung besitzt“ (K 283).

3. Der freie Mensch und seine Geschichte

„Echte Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, die nicht ein Moment am Absoluten ist, ist nur möglich, wenn Gott freie Person ist“ (K 291) und wenn Gott dem Menschen zwar eine geschaffene, aber doch unbedingte Freiheit gewährt, welche auch wider Gott sich erheben kann. In dieser Freiheit steht der Mensch von Anbeginn, unvordenklich all seinem Tun voraus ist der Mensch Sohn durch die Zeugung des Vaters, d. h. der Mensch konnte sich zwar in seiner Freiheit von Gott abwenden, indem er in seiner Freiheit selbst aus sich selbst sein wollte, aber Gott konnte seine in der Zeugung des Menschen tätig bekundete Liebe nicht mehr vom Menschen abwenden – oder von der anderen Seite her gesehen: der Mensch ist von Natur aus das „Gottsetzende Bewußtsein“, weil er von Gott erzeugt, freier Geist ist, erst in seinem eigenwilligen Selbstsein-wollen entfernt er sich und leugnet Gott. (XI 192 f.) „Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseins . . . das natürlich . . . Gott Setzende.“ (XII 119)

Hierin erfährt die Möglichkeit eines positiven Philosophierens ihre nachträgliche Fundierung, denn nur dadurch, daß die Gnade der Existenz vom Menschen niemals weggenommen wird – verirrt er sich im Denken noch so sehr in Selbstherrlichkeit –, ist er auch immer der Umkehr fähig, die eine Rückkehr aus der Selbstherrlichkeit in die Sohnschaft bedeutet. Dies alles aber setzt den Sündenfall als die Urtat handlung der menschlichen Geschichte faktisch voraus. Denn es ist schlechthin Tatsache, daß das menschliche Bewußtsein sich auf sich gestellt und damit herausgestellt hat aus seiner natürlichen Stellung in der Natur und gegenüber Gott; dies ist für Schelling die Urtatsache wesen-

losen empirischen Erkennens und haltlosen geschichtlichen Handelns des Menschen: „Es ist Tatsache, ja Urtatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat.“ (XIII 360)

Durch sein Selbstwollen als sich denkendes Ich – hier wendet sich Schelling gegen Fichte – hat sich der Mensch in seinem Bewußtsein selbst aus seiner ursprünglichen Position herausgestellt, diese Tat vermag er niemals durch Dialektik des Denkens rückgängig zu machen. Durch sein Selbstwollen hat er sich seiner ursprünglichen Position entfremdet, dadurch verkehrte sich ihm sein Bewußtsein, und das Sein, dessen Herr er hätte sein sollen, bemächtigte sich seiner und beschnitt seine Freiheit. Dieser Entfremdungsprozeß – auch hierin nimmt Schelling Marx überbietend vorweg¹⁰ – ist die Geschichte der herrschenden Mythologien und Ideologien, die das menschliche Bewußtsein knechten (K 315). Der Mensch vermag sich zwar selber geschichtlich von diesen Mächten zu befreien, gleich wie Prometheus als „Urbild der Sittlichkeit“ seine Freiheit und „Unabhängigkeit von den Göttern äußerte“ (XI 484); er vermag zwar im Mut des Verzweifelten auch angesichts der Seinsübermächtigkeit seiner todgeweihten Endlichkeit trotz sich nur er selbst sein zu wollen¹¹; aber zu erlösen vermag er sich dabei trotzdem nicht. Die Erlösung konnte nur durch eine erneute Tat, die die erste des Falls aufhebt, geschehen, es ist die Tat des Gehorsams von Gottes ein-geborenen Sohn Christus, der Herr dieser Welt hätte werden können und sich doch in Freiheit seinem Vater unterstellt. Christus hat dadurch die Sünde des Abfalls an Menschen Statt gesühnt und dadurch dem Menschen den Weg zurück zur Gottes-Sohnschaft gewiesen. „Die tragische Dialektik löst sich (Schelling) schließlich im persönlichen Gott und im personalen Gehorsam Christi. In Christi Person und Werk gelingt ihm schließlich die erstrebte Vermittlung der Geschichte (K 294): „Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nötig hatte . . ., das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn getan.“ (XIV 215)

4. Die Offenbarung in Christus

Nach wie vor geht es um das philosophische Problem der Affinität zwischen menschlichem Geist und Gott, dem wirklich Absoluten und nicht etwa um eine theologische Spekulation; oder wie Kasper sagt und belegt: „Die ‚Philosophie der Offenbarung‘ will das Christentum als Geschichte erklären“ (K 161); „denn der wahre Inhalt des Christentums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte.“ (XIII 195) Für Schelling ist die Geschichte weder nur Seinsgeschehen noch nur Ereignisgeschichte menschlicher Handlungen, für ihn ist Geschichte, wie sie sich ereignet hat und für den einzelnen noch ereignet, die Voraussetzung und der Boden der Entfaltung des wirklichen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, angefangen vom Abfall, endend in der Erlösung,

d. h. dem Geistsein des Menschen in Gottes Geiste. All diese Gedanken sind nur dann in ihrer philosophischen Aktualität nachvollziehbar, wenn man erkennt, daß hier Schelling den Versuch unternimmt, den handelnden Menschen mit dem Sinn der Geschichte, d. h. Gottes Absicht mit der Geschichte, welche zugleich eine Aufgabe für den Menschen ist, zusammenzudenken, und wenn man weiterhin erkennt, daß gerade hierin, wie immer dieser Versuch von uns beurteilt werden mag, für jeden einzelnen die positive Aufgabe seines Philosophierens liegt.

Wenn ein freier Gott ist, und wenn dieser den Menschen als seinen Sohn zur Freiheit geschaffen hat, der Mensch sich aber in seiner Freiheit von Gott abkehrt, weil er sie als Freiheit vom Vater nicht begreift, so kann Gott dieser Abfall des Menschen, dessen Leugnung der Sohnschaft, nicht gleichgültig lassen. Die Antwort Gottes ist seine Offenbarung, die ihren Abschluß findet in Christi Sohnes-Gehorsam gegenüber dem Vater und der Heiligung Christi im gemeinsamen Geiste: „Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieses Sein, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet.“ (XIV 180)

Der historische Tod Jesu hat dem menschlichen Geist die von Ewigkeit geschehene Selbstaufopferung Gottes für den Menschen bewußt gemacht und ihm dadurch den Weg gewiesen, wieder in die Freiheit mit Gott zu gelangen, was für den Menschen nichts anderes besagt, als in seinem wirklich positiven Handeln im Sinne des Heilsplanes in Wirklichkeit und Geschichte zu stehen: „Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Prinzips (des selbstherrlichen Denkens) völlig erschöpft war, so konnte der Mensch . . . in Kraft Christi . . . seine Wiederver söhnung mit Gott finden . . . Diese Freiheit, diese Möglichkeit hat ihm Christus erworben.“ (XIV 214 f.) In der Selbstaufopferung Gottes erweist sich das „Wunder der göttlichen Gesinnung“, in ihr hat Gott selbst dem Menschen einen Weg zur positiven Freiheit gewiesen, hat ihn wieder als seinen Sohn angenommen, sofern er sich gläubig in die Positivität der Freiheit stellt. Es ist dies die unermeßliche Liebe Gottes, „die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewegt, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so – das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden, Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte“. (XIV 197)

„Erst in dieser Perspektive wird die Bedeutung von Schellings Konzeption sichtbar. Ihm ist das Christentum keine Periode der Geschichte, sondern es besteht seit Grundlegung der Welt, ohne daß damit im Sinne Schellings die Bedeutung der historischen Person Christi geschmälert würde . . . Das ganze Bemühen der Spätphilosophie geht darum, diese äußere Zeit verstehend einzuholen, sie denkend zu vermitteln, um so die Freiheit zu wahren.

Diese Vermittlung geschah ein für alle Male im Gehorsam Christi, hier wurde die Zeit in der Ewigkeit, die Freiheit des Menschen in der Freiheit Gottes aufgehoben“ (K 421).

V. Analogie – Dialektik – Dialog

Die Spätphilosophie Schellings hat das Affinitätsproblem auf den ganz neuen Boden geschichtlichen Philosophierens gestellt und hat dadurch – wie Kasper ausführt – in den entscheidenden Voraussetzungen bereits ein personal-dialogisches Denken erahnt. Einerseits hat Schelling das Affinitätsproblem aus der hegelschen Dialektik befreit (K 146/368), in welcher der erkennende Geist in *seinem* Andern zu sich selber kommt, in der die Erkenntnis Gottes (genetivus objektivus) durch den Menschen gleich ist der Erkenntnis Gottes (genetivus subjektivus) im Menschen¹². Im Grunde ist aber dabei die Erkenntnis selbst einziges und absolutes Subjekt, an der Mensch und Gott nur Momente darstellen. Andererseits hat Schelling auch den Affinitätsgedanken der Analogie überwunden (K 144/432 f.), wo der erkennende Geist das (via positionis) erkannte Absolute via negationis aus seinem erkennenden Zugriff verbannt und via eminentiae als unbegreiflich Anderes verherrlicht. Auch hier ist die Erkenntnis einziges Subjekt, das Mensch und Gott trennt und in analoge Positionen verweist. Schelling weiß, „daß die dialektische Bewegung nur im menschlichen Verstand stattfindet, und daß Gott selbst als das absolut Urständliche . . . außerhalb dieser dialektischen Bewegung bleibt“ (K 429), er weiß aber auch, daß die analoge Projektion der Idee Gottes zum ganz anderen der Wirklichkeit Gottes letztlich die erkenntnisblinde Postulierung eines wirkungsfähigen Gottes darstellen muß (K 144). Um aber Gott und den Menschen als freie Subjekte zu erhalten, wo weder der Mensch als Moment in der Erkenntnis Gottes noch Gott als Moment in der Erkenntnis des Menschen aufgehen kann und doch hinwiederum Gott durch seine Zeugung sich für den Menschen verpflichtet hat und der Mensch als ‚Gott-Setzendes-Bewußtsein‘ uranfänglich Gott verpflichtet ist, bleibt dem philosophierenden Menschen nur der Glaube, d. h. der tätige Versuch und die Hoffnung, daß sich in der Geschichte eine dialogische Begegnung ereigne, die „nicht errechnet, sondern nur in der Geschichte erwartet und als freie Gnade entgegengenommen werden kann“ (K 368). Ohne diesen Glauben aber vermag der menschliche Geist sich einem wirklichen und freien Gott nicht zu öffnen, und sein Denken und Handeln verfällt der Aporie nihilistischer Selbstherrlichkeit oder blinder Ideologie. Geschichte ist Voraussetzung und Schauplatz der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, aus dem Vergangenen läßt sich das Verhalten des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen erfahren, und für die Zukunft bleibt die Hoffnung der Vereinigung im Geiste (K 284).

„Die Geschichte ist nicht nur eschatologisch gerichtet, sie ist auch protologisch begründet in jener

unvordenklichen Urentscheidung Gottes. Die Geschichte ruht also im Geheimnis des Willens Gottes und in seinem Heilsplan in Christus. Hier liegt für Schelling das unvordenkliche Geheimnis, vor dem der Mensch nur staunend stehen kann, dessen Offenbarwerden in der Geschichte er nachdenkt und dessen Vollendung er erwartet“ (K 430).

Schelling hat nur die Voraussetzungen zu einem dialogischen Denken gelichtet, hat es aber nicht mehr erreicht, sondern ist letztlich in einer monologisch-idealistischen „Weisheitslehre“ (K 436 f.) steckengeblieben – das ist die Kritik, die Kasper vorträgt: „Schelling ist im Grunde einen Schritt vor dem Ziel stehengeblieben. Alles drängt bei ihm auf ein geschichtlich-dialogisches Denken hin. Dort, wo es aber um seine letzten Voraussetzungen geht, da ist er in der Dialektik stehengeblieben. Der Mensch vollzieht die Dialektik von Wissen und Glauben selbst, er bedarf dazu nicht . . . des ihn zu seinem Glauben gnadenhaft freisetzenden Wortes“ (K 178). Diese Kritik besteht zu Recht, wenn ihre Betonung auf der Offenbarung „im deutenden Wort“ liegt. Man kann Schelling – glaube ich – nicht vorwerfen, daß er den Übergang vom dialektischen Wissen zur tätigen Entscheidung des Glaubens wiederum in eigenmächtiger Dialektik ansetzt, vielmehr sieht er die Möglichkeit zu diesem freien Akt in der Gnade der Existenz und den bewußten Aufruf zur Verwirklichung in der Erlösungsstat Christi. Wohl aber kann man ihm den Vorwurf machen, daß er den tätigen Akt des Glaubens, und demgegenüber auch den „Aufbruchcharakter der Offenbarung“ (K 176) nicht ernst genug nimmt. Zwar formuliert Schelling selbst, daß die „positive Philosophie . . . der fortgehende Erweis des wirklich existierenden Gottes“ nie vollendeter Besitz des Wissens werden kann, da die „Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten“ ist (XIII 131), aber gerade weil er von einem „Erweis“ spricht, zeigt sich, daß er die praktisch-dialogische Situation des Glaubens wieder auf ein Wissen zurücknimmt¹³. Der Glaube aber, seines praktischen Wagnisses, sich aus der und für die Geschichte zu motivieren, beraubt, gerät in die Zweideutigkeit einer nicht beabsichtigten Gnosis aus den in Wirklichkeit und Vergangenheit offenbaren Taten Gottes (K 174) und einer der menschlichen Motivation entzogenen zukünftigen Heilsabsicht (K 177/436 f.). In dieser Nähe zu den christologischen Weisheitslehren (K 435)¹⁴ liegen die Schwächen des Schelling'schen Versuchs einer positiven *Erklärungsphilosophie*, die Kasper an verschiedenen Stellen aufweisen konnte (K 223/227/282/391 u. a.), begründet. So stellt Kasper mit Recht an Schelling die Frage: „Wäre dann aber konsequenterweise nicht zu sagen, daß die konkrete Entscheidung des Menschen für die Wahrheit, der konkrete Akt der Ekstase nur in und durch einen nicht mehr ableitbaren Anspruch der Wahrheit durch ein beegendendes Du hindurch möglich wird?“ (K 437)

In der Begründung seiner kritischen Position und seiner eigenen Fundierung des dialogischen Den-

kens fällt Kasper jedoch hinter die von ihm in Schellings Spätphilosophie aufgezeigte Problemstellung zurück. Mit einer Verbeugung vor der Analogie-Lehre (K 425) und der dogmatischen Theologie (K 434) und einer methodisch widersprüchlichen Haltung zur Dialektik (K 429) – die sich bereits in der Interpretation zeigte, wenn z. B. negative und positive Philosophie als dialektischer Zusammenhang gesehen werden (K 131/139/148) –, gerät Kasper in ein Ringenspiel von „Denkformen“ (K 423 ff./437), von dem her sich der Dialog nur noch äußerlich über eine selbst noch in der Aporetik steckende Sprachphilosophie einführen läßt: „Die Wahrheit des Seins ist nur in der Sprache offenbar. Wahrheit ereignet sich im Medium der Sprache. Die Sprache wird so Ausgangspunkt und Kriterium, an das sich das Denken zu halten hat . . . Der theologische Verstand ist deshalb von sich selbst her an das lebendige Wort der Verkündigung gewiesen, in dem ihm die Weisheit Gottes allein offenbar ist . . . Die Theologie ist ein Bedenken des in der Sprache der Verkündigung offenbaren Logos“ (K 438). Wir brauchen nicht auf diese Art von Sprachphilosophie einzugehen, da Kasper selber sie gleich anschließend in ihrer Aporetik zurücknimmt. Kaspers Denken bleibt letztlich in seiner Struktur weiterhin aporetisch-dialektisch, indem er „geschichtliches und spekulatives Denken“ . . . als „sich gegenseitig vorausgesetzt“ erweisen möchte (K 439/431/434/438). Im Resultat jedoch bleibt Kasper der Analogie verhaftet: „Das relative Recht der Analogie, daß zwischen Denken und Sein in Gott und im menschlichen Geist nur Ähnlichkeit und nicht Identität herrscht, ist auch beim alten Schelling zu wenig gewahrt“ (K 431). In diesem Sinne erhält auch der Begriff der „Entsprechung“ über den des Dialogs bei Kasper das Vorrecht. So bleibt für Kasper das höchste Ziel die „docta ignorantia“, an der er auch Schelling bemißt (K 144 ff./429 f./436): „Die Tiefen der Geheimnisse Gottes sind dem Menschen nicht auslotbar, weil der Mensch nicht die vorgängigen Möglichkeiten Gottes, die ‚hinter‘ der Wirklichkeit der Geschichte liegen, erdenken kann . . . Das bedeutet keine Resignation gegenüber der Möglichkeit einer theologischen Spekulation, die sich im Sinne Schellings als Phänomenologie betrachtet, d. h. als Durchscheinend-Machen des in den geschichtlichen Phänomenen waltenden göttlichen Logos. Aber dieser Logos selbst bleibt Geheimnis, in dem sich alle Spekulation immer wieder verlieren wird“ (K 436). Damit aber scheint mir der geschichtliche Ansatz, wie er sich bei Schelling zeigt, der als praktische Entscheidung des Glaubens in der Erwartung göttlicher Offenbarungstat gründet, wieder in eine die dialogische Differenz aufgebende Metaphysik zu geraten. Wie sehr Schelling Gott als das andere Subjekt von dem menschlichen Erkenntniszugriff abbrückt, daß sich aber doch dem Glaubenden, d. h. demjenigen, der sich praktisch aus Gott her und auf ihn hin motiviert, wirklich in seiner ganzen Liebe offenbart, hat Kasper selbst verschiedentlich aufgezeigt: „Ge-

heimnis ist für Schelling gar nicht in erster Linie ein Denkgeheimnis, sondern ein ‚Wunder der göttlichen Gesinnung‘, ein Geheimnis seines Willensratschlusses, vor dem man nur staunen und verstummen kann“ (K 371).

So hätte die Kritik an Schelling, der es um das dialogisch-geschichtliche Denken geht, hier nachstoßen müssen. Schelling vermag es letztlich nicht, das praktische Wagnis des Glaubens so sehr als Totalexperiment des menschlichen Geistes zu fassen, daß seine Motivation – aus der als Heilsgeschichte entworfenen geschichtlichen Erfahrung her und als versuchte Hoffnung auf das Heil in der Geschichte hin – immer auf das sich ihm nur a posteriori offenbarende Wort angewiesen bleibt¹⁵. Das Wagnis des Glaubens vermag sich nicht mehr als Dogmatik oder als positive Philosophie, die Erklärung der Offenbarung zu sein verspricht, selber in den Begriff zu heben, es bleibt positives Philosophieren und dort, wo es sich mitzuteilen versucht: Bekenntnis und Appell – so wie es Kierkegaard über Schelling hinaus gesehen hat. Ein solches positives Philosophieren bleibt auf die geschichtlich fortwährende Begegnung mit dem verkündeten Wort, auf daß es sich ihm offenbare, angewiesen, es steht dabei aber bindend in der Gemeinschaft der Glaubenden. Dies übergibt Schelling, und deshalb können wir abschließend in Kaspers tiefes und weitragesendes Schlusswort einstimmen: „Daß eine solche Theologie an die Torheit der Predigt geknüpft bleibt und in der Offenheit und der Unabgeschlossenheit des Dialogs steht, der hier zum Hinweis auf die Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit unserer eschatologischen Situation wird, die uns ein umfassendes theologisches System unmöglich macht, das wäre über Schelling hinaus zu zeigen und auszuführen die Aufgabe einer nachidealistischen Theologie“ (K 439).

Literaturhinweise

¹ H. Fuhrmans: Schellings letzte Philosophie. Berlin 1940; Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954

² W. Schulz: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart 1955; Das Problem der absoluten Reflexion. Frankfurt a. M. 1963

³ W. Kasper: (K) Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965

⁴ Schellings Werke: zit. nach der Ausgabe des Sohnes. Stuttgart 1856 ff.

⁵ Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Lasson, Stuttgart 1959

⁶ Schelling: Die Weltalter. Schröter, München 1946

⁷ W. Schmied-Kowarzik: Marx-Kierkegaard-Schelling. Zum Problem von Theorie und Praxis. In: Schelling-Studien, Festgabe für M. Schröter, München 1965

⁸ E. Coreth: Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings. In: *Bijdragen* 21 (1960)

⁹ E. Heintel: Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings. In: *Wiss. u. Weltbild* 7 (1954)

¹⁰ J. Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied 1963

¹¹ Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. Richter, Hamburg 1962

¹² E. Heintel: Hegel und die ‚*analogia entis*‘. Bonn 1958

¹³ W. Schmied-Kowarzik: Das Affinitätsproblem in der Spätphilosophie Schellings. Kritische und andere Gedanken zu Erhard Oeser: ‚Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings.‘ In: *Wiener Zschr. f. Philos., Psych. und Päd.* (1965)

¹⁴ P. Tillich: *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*. (Ges. Werke, Bd. 1), Stuttgart 1959

¹⁵ K. Rahner: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neubearbeitet von Metz, München 1963

THEORIE

Zur neuen Suhrkamp-Reihe

Von Johannes Berger (München)

THEORIE ist der ebenso lapidare wie vielverheißende Titel einer neuen Reihe, die seit November letzten Jahres im Suhrkamp-Verlag (Frankfurt) erscheint. Als Herausgeber zeichnen vier Gelehrte, die, mit der Ausnahme des Religionssoziologen Jacob Taubes, alle der noch jüngeren Generation deutscher Philosophie-Professoren angehören: Hans Blumenberg, Jürgen Habermas und Dieter Henrich.

Die Reihe ist in zwei Abteilungen unterteilt. *Theorie 1* bringt ältere philosophische Texte, mit Einführungen herausgegeben von „Philosophen unserer Zeit“; *Theorie 2* will dagegen neuere theoretische Studien aus dem Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften vorstellen. Ferner ist, zur Ergänzung, noch für dieses Jahr ein Aperiodikon unter verwandtem Titel geplant: ‚Theorie, Kritische Beiträge‘, das „als Plattform für die Diskussion wichtiger philosophischer und wissenschaftlicher Werke dienen soll“. In der ersten Abteilung sind bisher fünf Bände erschienen: Die *Politischen Schriften* Hegels, mit einem Nachwort herausgegeben von Jürgen Habermas; die *Kleinen Schriften* Ludwig Feuerbachs, mit einem Nachwort von Karl Löwith, und Rudolf Camaps *Scheinprobleme in der Philosophie*, mit einer Einführung von Günther Patzig; sodann Johann Gottfried Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Nachwort von Hans-Georg Gadamer) und Edmund Burke: *Betrachtungen über die Französische Revolution* (Einleitung von Dieter Henrich).

Als weitere Bände sind bisher vorgesehen: Char-

les Sanders Peirce: *Schriften I*, mit einer Einführung herausgegeben von Karl-Otto Apel. In der ursprünglichen Ankündigung hieß es noch „eingeleitet und kommentiert...“ Es wäre bedauerlich, wenn der Kommentar von Apel wegfallen müßte. Dennoch wird die Ausgabe Apels sicherlich an der Korrektur des gängigen Vorurteils über Rang und Eigenart des amerikanischen Philosophierens mitwirken und dazu beitragen, der weitgehenden Unkenntnis der Schriften von Peirce in Deutschland abzuwehren.

Unter dem Titel: *Theorie und Praxis* sollen Texte von Kant, Gentz und Rehberg erscheinen. Die Einleitung wird von Dieter Henrich stammen. Auf den ersten Blick verwundert die Zusammenstellung der Autoren dieses Bandes ein wenig. Wahrscheinlich ist an Texte gedacht, die über die Aufnahme der Französischen Revolution in Deutschland Aufklärung geben sollen. August Wilhelm Rehberg hat mit Kant korrespondiert über die nicht leichte Frage, ob sich die Unmöglichkeit der $\sqrt{2}$ aus der Anschauung oder dem Verstande erhele. Er hat, auf der Grundlage von Burkes ‚*Reflections*‘, den ideellen Gehalt der Revolution bekämpft. In Göttingen wurde er der Jugendfreund des Reichsfreiherrn vom Stein, dem er die Kenntnis Burkes vermittelte und dadurch Einfluß auf die Stein-Hardenbergschen Reformen gewann.

Darüber hinaus ist gedacht an Johann Georg Hamann: *Schriften zur Sprache* (Einleitung von Josef Simon) und an Friedrich Theodor Vischer: *Über das Erhabene und das Komische* (eine Publikation über das Erhabene gehört offensichtlich zum Pensum eines jeden Ästhetikers). Die Ausgabe Vischers wird von Willi Oelmlüller betreut. Beide, Hamann wie Vischer, sind nun gewiß keine unbekanntenen Denker, die gänzlich neu entdeckt werden müßten. Von Hamann erscheint zur Zeit die dringend notwendig kommentierte Ausgabe und die große Briefausgabe im Insel-Verlag (herausgegeben von Arthur Henkel). Vischer ist meines Wissens gegenwärtig nur über das Antiquariat greifbar. Da der Zweck der Reihe aber nicht ist, ein Forum zu „Unrecht vergessener“ Texte zu bilden, sondern „bekannte und oft einseitig rezipierte Texte neu sehen lernen will“, (besonders unter diesem Aspekt darf man auf die Einleitung Oelmlüllers gespannt sein), und zudem das Angebot einer preiswürdigen Ausgabe immer verdienstlich ist, kann man die bisherige Planung nur begrüßen. An dieser Stelle sei noch eine Anregung und Bitte genannt: es müßte doch möglich sein, mit den Texten die Seitenzahlen einer anerkannten Ausgabe abzdrukken. Auf diese Weise wäre das Zitieren vereinheitlicht und das Nachschlagen in den ‚Sämtlichen Werken‘ erleichtert.

Theorie 2 wurde eröffnet mit Arbeiten von Erik H. Erikson (*Identität und Lebenszyklus*), Meyer Fortes (*Ödipus und Hiob in westafrikanischen Religionen*) und Peter Winch (*Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*).