

Zum Problem des „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie

Von Manfred DURNER (München)

Die Frage, ob und inwieweit Schellings Philosophie ab 1809 durch die Rezeption christlichen Gedankenguts inauguriert und geprägt wurde, ist nicht ein nachträglich extrapoliertes Diskussionsthema der Interpretation in den letzten Jahrzehnten, sondern sie stellte sich bereits im unmittelbaren Anschluß an die Konzeption dieser Philosophie.

Die Aporie, in die das Identitätssystem (1801–1806) angesichts des Problems der Denkbarkeit von Absolutheit und Geschichtlichkeit des Absoluten geriet, zwang Schelling zu einer neuen Wesensbestimmung des absoluten Prinzips, die wiederum ihre Grundlage in einem Kernstück des christlichen Glaubens hat: der Lehre vom persönlichen Gott.¹ Dieser neue Ansatz – erstmals deutlich erkennbar in der „Freiheitsschrift“ von 1809 – wird von Schelling zwar immer wieder neu reflektiert und auch modifiziert, stellt aber doch das sich gleichbleibende Fundament seiner gesamten „Weltalter“- und Spätphilosophie dar. Nur auf der Grundlage des christlichen Theismus ist es nach Schellings jetziger Sicht möglich, das Absolute ineins als absolut und geschichtlich, unendlich und endlich, transzendent und immanent zu denken. Seine Philosophie weist sich daher selbst als eine christliche aus: „Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß... Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie.“²

Diese Behauptung fand jedoch nicht nur Zustimmung bei Anhängern der Philosophie Schellings, sondern in gleicher Weise Widerspruch bei ihren Kritikern und Gegnern.³ Seitdem blieb die Frage nach Funktion und Stellung des Christen-

¹ Diese These steht im Gegensatz zu jenen, die Schellings „Wende ins Christliche“ nicht aus einem in der Sache seiner Philosophie selbst gegründeten Problem, sondern rein biographisch zu erklären versuchen. So interpretiert sie z. B. H. Fuhrmans als Folge der Begegnung Schellings mit der Welt der Spätromantik, die sich durch seinen Umzug nach München 1806 ergab und die ihm die Kenntnis der Theosophie, insbesondere in der Gestalt J. Boehmes, vermittelte. Vgl. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus (1954), insbes. 132, 150.

² Aus einer Vorlesungsnachschrift vom Wintersemester 1827/28. Veröffentlicht von H. Fuhrmans in: Kant-Studien 47 (1955/1956) 280.

³ Aus der umfangreichen zeitgenössischen Literatur zu diesem Thema seien in diesem Kontext nur zwei typische Stimmen kurz erwähnt. Die von L. Merz verfaßte und anonym erschienene Schrift Schelling und die Theologie (1845) zögert nicht, Schelling als den „modernen παιδαγωγός Χριστόν“ (2) zu proklamieren, und betont die geradezu revolutionäre Bedeutung der positiven Philosophie für die

tums in Schellings spätem Denken ein zentrales Thema der Interpretation. In den letzten Jahrzehnten kristallisierten sich zwei diametral entgegengesetzte Deutungen heraus: Die eine rechnet Schelling dem Kreis der „Spätromantiker“ zu, der in den Jahren zwischen 1806 und 1809 mit seinem bisherigen idealistischen Denkansatz gebrochen habe und dessen Philosophie seit diesem Zeitpunkt eine genuin christliche gewesen sei.⁴ Die andere Interpretationsrichtung deutet dagegen Schellings Spätphilosophie als folgerichtige Vollendung des idealistischen Denkens überhaupt, insofern in ihr das Problem der Selbstvermittlung reiner Subjektivität bis zur letzten Konsequenz durchdacht wurde. Schellings späte Konzeption wird letztlich nicht durch eine Interessennahme am Christentum, sondern durch eine Radikalisierung der idealistischen Grundproblematik bestimmt. Ihr kommt daher kein spezifisch christlicher Gehalt zu.⁵ Neben diesen völlig entgegengesetzten Interpretationen hat sich in jüngster Zeit eine dritte Richtung herausgeschält, die eine Art Vermittlungsposition einzunehmen versucht: Der späte Schelling sei zwar seinen idealistischen Anfängen immer treu geblieben, seine Metareflexion idealistischer Systematik sei jedoch nur durch den Rekurs auf das Christentum möglich gewesen – ungeachtet der Frage, ob dieser Versuch einer Vermittlung von Christentum und Idealismus als gültig oder gescheitert zu betrachten ist.⁶

Revision des Hegelschen Ansatzes und die Neugestaltung der Theologie (1, 14f., 21). Zu einem völlig entgegengesetzten Urteil kamen nicht nur die theologischen Vertreter der Hegelschen Schule, sondern – aus rationalistischer Sicht heraus – auch Schellings Jugendfreund und späterer Widersacher, der Heidelberger Theologe Heinrich Eberhard Gottlob Paulus in seinem Werk *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841–42 (1843)*, in dem Schellings Berliner Vorlesungen illegal publiziert wurden. Die Konzeption des späten Schelling, so Paulus, bestehe in nichts anderem, als daß er „*einen selbstgemacht philosophischen mit einem weder biblisch noch kirchlich orthodoxen Dogmenglauben verflochten wie eine sonsther unentdeckbare Religionsphilosophie offenbart, bei welcher das Zweckwidrigste ist, dass sie für Religiosität nicht einmal ein Motiv enthält . . .*“ (LXIII). Schellings Philosophie verabsolutiere den durch eine fehlgeleitete Spekulation in das Christentum eingebrachten Dogmenglauben und verstelle dadurch gerade den Blick für den ursprünglichen Inhalt der christlichen Botschaft: die Lehre vom „Pflichtglauben als Zweck“ (vgl. XXXVIff.).

⁴ Vgl. vor allem E. Benz, *Schellings theologische Geistesansichten* (1955); ders., *Schelling, Werden und Wirken seines Denkens* (Zürich 1955); H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie* (1940); ders., *Schellings Philosophie der Weltalter* (1954); ders., *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, in: *Kant-Studien* 48 (1956/1957) 303–323; ders., *Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie*, in: *Schelling-Studien* (1965) 9–47; K. Leese, *Von Jakob Boehme zu Schelling* (1927); ders., *Philosophie und Theologie im Spätidealismus* (1929); J. A. Stüttler, *Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings*, in: *Scholastik* 36 (1961) 73–83; ders., *Schellings Philosophie der Weltalter*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 16 (1962) 600–615.

⁵ Vgl. hierzu vor allem die grundlegende Arbeit von W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955), sowie B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie* (Berlin–New York 1974).

⁶ Zu diesem Resultat gelangen z. B. – auf je verschiedene Weise – die Untersuchungen von K. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (1968); H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling* (1970); W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (1965).

Die folgenden Überlegungen haben nicht zum Ziel, eine allseits überzeugende und endgültige Lösung dieser komplexen Problematik zu liefern. Vielmehr sollen die meist nicht ausgewiesenen Implikationen einer derartigen Fragestellung thematisiert werden. Oder anders formuliert: Es geht im folgenden um das Vorverständnis von Christentum und Idealismus, das der Frage nach dem „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie zugrunde liegt und sie überhaupt erst ermöglicht, und damit implizit auch um die Legitimität einer solchen Fragestellung schlechthin. Dieses Vorhaben soll in drei Schritten realisiert werden: Zunächst sind die Aussagen Schellings zum Verhältnis von Christentum und Philosophie in den Schriften vor 1809 – und vergleichsweise auch diejenigen Hegels – zu untersuchen, um eine eventuelle Differenz zur späteren Konzeption deutlich hervortreten zu lassen. Dann ist zu fragen, ob das Kriterium der Beurteilung von Schellings Philosophie unter diesem spezifischen Aspekt – nämlich das „Wesen des Christentums“ – eine objektiv vorgegebene Größe ist oder sich nicht vielmehr selbst als je schon geschichtlich vermittelt erweist. Abschließend sollen dann in einem dritten Teil die Grundzüge einer möglichen Antwort auf die Frage kurz skizziert werden.

I.

Den Anspruch auf „Christlichkeit“ erhebt Schellings Philosophie nicht erst ab 1809, sondern er findet sich bereits in den Schriften des Identitätssystems wie auch in denen Hegels.⁷

Für die gesamte abendländische Philosophie besteht allgemein eine historische Abhängigkeit von der christlichen Tradition qua Kultur, und die Kategorien dieses Denkens sind insofern durch jene Überlieferung vermittelt.⁸ In speziellem Sinn jedoch verstehen sich Schellings Identitätssystem und Hegels Philosophie als

⁷ Die Schriften der Frühphilosophie Schellings sollen in diesem Zusammenhang außer Betracht bleiben, da das Problem in diesem Kontext einer eigenen Untersuchung bedürfte. Es sei nur vermerkt, daß auch der junge Schelling genuin christliches Gedankengut rezipiert, den konkreten Gehalt dieser Ideen gegenüber den traditionellen Lehrmeinungen jedoch völlig umdeutet. Der junge Schelling kritisiert u. a. scharf den Versuch der Tübinger Orthodoxie, die Gottesidee mit Hilfe der Kantischen Philosophie moralisch zu begründen. Abgelehnt wird von ihm nicht nur ein verobjektivierter Gottesbegriff – der mit der notwendig zu denkenden Bestimmung des Menschen zur Freiheit nicht in Einklang zu bringen ist –, sondern der Gedanke eines persönlichen Gottes überhaupt: „Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseins. Bewußtsein aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber, d. h. für das absolute Ich giebt es gar *kein* Objekt, denn dadurch hörte es auf absolut zu sein. – Mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unserer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht *möglich* ist – daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher – Unsterblichkeit.“ (Brief an Hegel vom 4. Februar 1795, in: Plitt I, 77) Von diesem Standpunkt aus vermag der junge Schelling der Idee einer göttlichen Offenbarung keinen gültigen Sinn abzugewinnen. Die biblischen Texte müssen nach ihm „entmythologisiert“ werden, d. h. sie sind als mythische Urkunden aus der Frühzeit der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Vernunft zu betrachten.

⁸ Vgl. WA I, 127ff.; XIII, 136f.

christlich, ja als die Vollendung des Christentums schlechthin. Der Schelling des Identitätssystems unterscheidet zwar zwischen Religion und Philosophie, betont aber zugleich ihre wesentliche, innere Zusammengehörigkeit: „Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht“ (VIII, 144). Wahre Philosophie ist im Prinzip mit der Religion eins (vgl. V, 116). In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) spricht Schelling von der „Göttlichkeit des Christentums“ (V, 303); sein Erscheinen begründet eine neue Epoche, die dadurch ausgezeichnet ist, „daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen“ (V, 292). Am Christentum ist jedoch genau sein „esoterischer“ und sein „exoterischer“ Gehalt zu unterscheiden (vgl. V, 538f.). Zum „Exoterischen“ gehört die zeitliche, empirische Erscheinung des Christentums, seine historische Manifestation in Institutionen, Kultformen und Lehrformeln. Das „esoterische“ Moment des Christentums liegt dagegen in der spekulativen Bedeutung seiner Erlösungsvorstellung, d. h. in seiner Grundaussage von der Menschwerdung Gottes: „Die erste Idee des Christentums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt“ (V, 292). Die in der christlichen Dogmatik als einmalige, unwiederholbare Tat verstandene Inkarnation Gottes wird in Schellings Identitätsphilosophie zum anschaulichen Symbol der „ewigen Menschwerdung Gottes im Endlichen“ (V, 431). Nur diese „esoterische“ Auffassung des Christentums vermag seiner eigentlichen Bedeutung gerecht zu werden, erlaubt die vernünftige Konstruktion seines Entwicklungsganges und die Begründung der Notwendigkeit seines In-Erscheinung-Tretens im Verlauf der Weltgeschichte.

Das Christentum wird in Schellings Konstruktion begriffen als der reine Gegensatz zur heidnischen Religion, die im Griechentum ihren Höhepunkt erreicht hatte. Grundcharakter des Heidentums ist aber die Vergötterung der Natur oder in Schellings eigener Terminologie: die „absolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche“ (V, 119). Das Heidentum manifestierte sich deshalb wesentlich als Naturreligion. Im Gegensatz dazu beruht das Christentum auf der Idee der Menschwerdung Gottes, der „Einbildung des Unendlichen ins Endliche“ (V, 119). War das Heidentum durch die Unmittelbarkeit der Anschauung, die „noch unaufgehobene Identität“ (Zeitalter der „Unschuld“) gekennzeichnet, so setzt das Christentum als Bedingung seiner Möglichkeit die „absolute Trennung“ von Natur und Geist, Endlichem und Unendlichem voraus (V, 119). Seine Aufgabe besteht in der Versöhnung dieser Entzweiung, der Wiederherstellung der Einheit, und diese Aufgabe wird symbolisiert in der Idee des menschgewordenen und leidenden Gottes.

Die vollkommene Wiederherstellung der Identität kann sich jedoch nur in einem sukzessiven Prozeß vollziehen: der Geschichte. Das Christentum ist daher in seinem Kern geschichtliche Religion. Heidentum und Christentum entsprechen in der Sicht des Identitätssystems den beiden Potenzen der Natur und des Geistes und stellen als solche notwendige Erscheinungsformen im Selbstvermittlungsprozeß des Absoluten, seiner Explikation in der Welt, dar. Als dessen Ziel wird die mit

Freiheit und Bewußtsein wiederhergestellte Einheit der Identität gedacht (vgl. V, 121). Innerhalb der geschichtlichen Epoche des Christentums wird dieses Ziel jedoch nicht erreicht. Es wird vielmehr idealiter antizipiert durch die aus dem Christentum hervorgegangene Philosophie und objektiv gesetzt, d. h. real manifestiert, in einer dritten Religion der Zukunft.⁹ Mit dieser letzten Religion beginnt „die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott“ (V, 120), in ihr wird alles „Exoterische“ des Christentums abgetan, d. h. „die äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden“ (V, 120). Diese zukünftige Religion bringt das „Wesentliche“ des Christentums – seine „ewige Idee“ (V, 305) – zur Vollendung, denn in ihr vollzieht sich die „Wiedergeburt des esoterischen Christenthums“ und die „Verkündigung des absoluten Evangelium“ (V, 305). Solange die christliche Religion nur als dialektischer Gegenpol zum Heidentum erscheint, ist sie lediglich Moment im Prozeß der Selbstvermittlung des Absoluten und wird als solches notwendigerweise aufgehoben (vgl. V, 120).

Im Prinzip ähnlich, wenn auch in der konkreten Ausführung verschieden, bestimmt sich die Stellung des Christentums in der Philosophie Hegels. Hegel versteht das Christentum als „absolute Religion“, denn in ihm wurde dem Menschen das wahre Wesen Gottes offenbart (vgl. XVI, 191f.). Basis und Grundaussage dieser Religion ist auch für Hegel der Gedanke der Menschwerdung Gottes, der wiederum nichts anderes zum Ausdruck bringt als die allgemeine Wahrheit der dialektischen Einheit des Unendlichen und Endlichen im Begriff des „absoluten Geistes“ (vgl. II, 577). Der absolute Geist ist wesentlich als der zum Wissen seiner selbst sich Vermittelnde zu denken (vgl. VIII, 179). Dieses Sichwissen des absoluten Geistes aber, d. h. das im absoluten Prozeß sich produzierende Selbstbewußtsein Gottes, wird im Wissen des Menschen manifest: im endlichen Geist weiß der unendliche sich selbst. Oder mit Hegels eigenen Worten: „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, – d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst“ (XVI, 496; vgl. XV, 216f.).

Die christliche Religion vergegenwärtigt diese spekulative Wahrheit in der Form der Vorstellung. Dies bedeutet aber, daß die Wahrheit im Christentum selbst noch nicht die ihr gemäße Form erhalten hat. Dieses Ziel wird erst in der spekulativen Philosophie erreicht, die in Hegels Verständnis nichts anderes darstellt als die sich selbst begreifende christliche Religion: das, was in der Religion als Offenbarung des göttlichen Mysteriums vorgestellt wird, soll in der Philosophie für das Denken selbst offenbar und damit auf den Begriff gebracht werden (vgl. VIII, 24). Das „absolute Wissen“ wird von Hegel gedacht als der sich selbst erkennende christliche Glaube, als der „denkend erkannte Begriff der Religion“ (X, 458). Daraus folgt eine bestimmte Abhängigkeit der Philosophie von der Religion, d. h.

⁹ Religion ist „die zur unwandelbaren objektiven Anschauung gewordene Speculation selbst“ (V, 108).

„daß die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion sein kann, sondern diese vielmehr in sich schließt“ (VIII, 17f.; vgl. X, 458 ff.; XV, 37 ff.). Der Inhalt der spekulativen Philosophie ist kein anderer als jener des christlichen Glaubens, aber sie bringt diesen Inhalt in die ihm letztlich allein angemessene Form des Denkens. Insofern findet in der Philosophie die Rechtfertigung des Gehalts der christlichen Religion statt (vgl. XVI, 351). Im Hinblick darauf stellt Hegel fest: „Der Gegenstand der Religion, wie der Philosophie, ist *die ewige Wahrheit* in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes: Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion“ (XV, 37).

Hegel betrachtet es sogar als Aufgabe der Philosophie, den spekulativen Gehalt der christlichen Lehre gegen bestimmte rationalistische Strömungen innerhalb der Theologie – die das Christentum mehr oder weniger auf eine „Anweisung zum sittlichen Handeln“ reduzieren wollen – zu verteidigen und zu bewahren (vgl. XVI, 207). Andererseits bleibt aber festzuhalten: Mit dem Auftreten der spekulativen Philosophie ist in Hegels Konzeption die Form, in der die christliche Religion die Wahrheit zum Ausdruck bringt, grundsätzlich überholt und das Christentum als historische Erscheinung zu seinem Ende gebracht bzw. im Hegelschen Sinne aufgehoben (vgl. II, 517 ff.; VIII, 17f.; XV, 36 ff.). Diese Konzeption selbst ist wiederum nur dadurch möglich, daß zwischen der Wahrheit des Christentums und seiner geschichtlichen Gestalt bzw. seinem Ursprung eine Differenz gesetzt wird. Für die Philosophie bleibt die „äußere Einkleidung“ der (vorgestellten) Wahrheit letztlich bedeutungslos; es geht ihr nicht um „die bloße Äußerlichkeit und Einzelheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeinten Gestalt und ihrer Vergangenheit“ (II, 583; vgl. XVI, 207, 324f., 328).

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Sowohl Schellings Identitätssystem als auch Hegels spekulatives Denken verstehen sich selbst als „christliche Philosophie“. Dieser Anspruch wird von Schelling mehr implizit, von Hegel expressis verbis und mit aller Ausdrücklichkeit erhoben. Beiden Denkern ist gemeinsam, daß sie zwischen der objektiv gültigen Wahrheit der christlichen Religion und der spezifischen Form ihrer geschichtlichen Erscheinung unterscheiden. Die Wahrheit des christlichen Heilereignisses („Offenbarung“) gründet nicht in seiner Faktizität, sondern in dem Umstand, daß unter der Form der Vorstellung der Gemeinde der Gläubigen richtige Einsicht vermittelt wird. Die Wahrheit des Christentums weist über sich selbst hinaus, sie findet ihre Vollendung erst in der Philosophie. Insofern beide Konzeptionen eine äußere und innere Abhängigkeit ihrer selbst vom Christentum postulieren, kann der Anspruch einer „christlichen Philosophie“ zumindest in dieser Hinsicht nicht von der Hand gewiesen werden. Andererseits bleibt jedoch zu bedenken, daß die Thesen von der Vollendung der Religion in der Philosophie und der Differenz von Gehalt und Form der Religion sowohl den im Christentum selbst implizierten Absolutheitscharakter relativieren als auch letztlich die von ihm im Glauben bezeugte Einzigartigkeit und Unableitbarkeit der in

der Geschichte sich ereignenden Offenbarung und ihrer Heilsbedeutung für die ganze Menschheit negieren.

II.

Die Problematik hinsichtlich der Frage nach dem „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie wird nicht nur durch die Schwierigkeit eines adäquaten Verständnisses dieses Denkens bedingt, sondern sie gründet in gleichem Maße in der Bestimmung des Christlichen selbst. Läßt sich – wie dies oben implizit vorausgesetzt wurde – überhaupt ein zureichendes Kriterium zugrunde legen, nach dem eine Theorie oder Praxis als „christlich“ oder „nichtchristlich“ beurteilt werden kann? Oder in der klassischen Formulierung: Läßt sich ein „Wesen des Christentums“ ausmitteln, das sich in allen geschichtlichen Konkretionen durchhält und das Christentum je schon von allen anderen Religionen abhebt?¹⁰ Dies scheint zunächst ein aussichtsloses Unterfangen zu sein, denn ein Blick in die Geschichte beweist, daß es zu keiner Zeit selbstverständlich war, was „christlich“ sei. Die neutestamentlichen Schriften erlauben aus sich selbst heraus einen weitgehenden Pluralismus in der Auslegung, und auch das *Symbolum Apostolicum* ist in seiner Formulierung und Denkstruktur geschichtlich bedingt und bedarf daher immer neu der hermeneutischen Vermittlung und Aneignung. Das Christentum war zu allen Zeiten dem Wandel unterworfen, und das Entstehen der verschiedenen Konfessionen macht hinreichend deutlich, daß keine geschichtliche Gestalt des Christentums dieses absolut und vollgültig zu repräsentieren vermochte. Die Frage, was denn eigentlich das „Wesen des Christentums“ ausmacht, wie das „*Proprium Christianum*“ zu bestimmen sei, wurde deshalb immer neu gestellt und in verschiedener Weise beantwortet.

Es seien in diesem Zusammenhang nur die wichtigsten Aspekte aufgeführt, die jene Fragestellung impliziert: Besteht das „eigentlich Christliche“ in der Verkündigung des historischen Jesus oder in dem verkündigten Christus der Urgemeinde? Oder läßt sich die Verkündigung vom Verkündigten überhaupt nicht trennen, da Sache und Person hier eins sind? Ist die Entwicklung des Christentums von seinen Anfängen an als Verfall oder Fortschritt zu interpretieren, d. h. gehört die Geschichte des Christentums zu seinem „Wesen“ oder ist sie als Abfall von diesem zu betrachten? Ist das „Christliche“ eine objektiv vorgegebene Größe, die in Lehrformeln und Kirchenordnungen manifest wird, welche der Gläubige intellektuell

¹⁰ Einen informativen Überblick zur Begriffsgeschichte bietet H. Wagenhammer, *Das Wesen des Christentums* (1973). Wagenhammer weist nach, daß das Problem als solches schon lange vor der Aufklärungstheologie diskutiert wurde und die Rede vom „Wesentlichen“ des Christentums – „*substantia christianismi*“ oder „*essentia christianismi*“ – gerade nicht im Raum der Orthodoxie aufkam, sondern von den mystisch und spiritualistisch geprägten „Outsider“-Bewegungen inauguriert wurde. Die Formeln hatten ursprünglich nicht den Sinn, das „Wesentliche“ des Christentums vom „Nebensächlichen“ abzugrenzen, d. h. sie hatten keine reduktive Funktion im Sinne der Fundamentalartikel, sondern dienten im Gegenteil dazu, die Absolutsetzung bestimmter geschichtlicher Gestaltungen des Christentums in Frage zu stellen.

tuell zu affirmieren und denen er Gehorsam zu leisten hat? Oder ist es nicht vielmehr eine subjektive Lebensform, welche durch die je persönliche Aneignung des einzelnen Gläubigen begründet wird? Schließlich: Ist das Christentum als Vollendung und Erfüllung des Menschseins zu betrachten oder als die radikale Negation des „weltlichen“ Menschen? Die Divergenz der Antworten, die im Verlauf der Geschichte auf diese Fragen gegeben wurden, machen das Dilemma deutlich, das aus der Fragestellung nach dem „Christlichen“ eo ipso erwächst. Sie läßt aber auch den Schluß zu: Das Christentum ist keine in überzeitlichen Begriffen zu fassende Lehre, vielmehr unterliegt sein Selbstverständnis der Vermittlung durch die Geschichte: „Das ‚Wesen des Christentums‘ . . . läßt sich nie ein für allemal beschreiben; was Glaube ist, läßt sich grundsätzlich nur in geschichtlicher Gebrochenheit und Vermittlung sagen.“¹¹ So bliebe auch unbestimmt und fraglich, worin das „Proprium Christianum“ besteht. Damit wäre aber auch die Frage nach dem Kriterium der Beurteilung eines Denkens als „christlich“ bzw. „nicht-christlich“ unbeantwortbar, und es läge der Schluß nahe, das in der Fragestellung implizierte Problem als Scheinproblem zu entlarven.

Doch dem ist entgegenzuhalten, daß diese Lösung selbst wieder aus einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation entspringt und sich alle christlichen Bekenntnisse – ungeachtet der Differenzen im einzelnen – zumindest in einem Punkt einig sind: in der geschichtlichen Grundlegung des Christentums und seinem Verständnis als Offenbarungsreligion. Es ist deshalb nicht illegitim, vor dem Hintergrund des gewonnenen Problembewußtseins, die Frage nach dem „eigentlich Christlichen“ erneut aufzuwerfen und ein Kriterium zu eruieren, das – auch wenn es letztlich nur formal bleibt – zumindest eine grundsätzliche Unterscheidung des Christentums von anderen Religionen und Weltanschauungen erlaubt.¹² Dieses entscheidende Kriterium wurde bereits genannt: Das Christentum ist eine geschichtliche Religion; sie hat ihren Grund in einer historischen Person, an die sie bleibend gebunden ist. Das Fundament des Christentums ist deshalb keine zeitlose Idee, kein abstraktes Prinzip, kein Mythos. Dies ist jedoch nur ein Aspekt. Denn in der Person seines Gründers – so bekennt der christliche Glaube – ist gerade das Übergeschichtliche (Transzendente) im Geschichtlichen (Immanenten) manifest geworden, hat sich – in der klassischen Formulierung – die Offenbarung qua Selbstmitteilung Gottes in einer letztgültigen und unableitbaren Weise vollzogen. Weil in Jesus Christus „Gottes Wort und Wille“¹³ offenbar geworden ist und diese Offenbarung jeden Menschen unbedingt betrifft, insofern sie den Bezug des Menschen zu Gott und zu sich selbst neu gestaltet (Erlösung), gründet das Christentum letztendlich in einem historischen Ereignis mit universaler Bedeutung. Die entscheidende Norm des Christlichen wäre also die Person seines Stifters selbst, in dem Geschichte und Transzendenz, Endlichkeit und

¹¹ W. Kasper, Die Freiheit als philosophisches und theologisches Problem in der Philosophie Schellings, in: ders., Glaube und Geschichte (1970) 33–66, hier 61.

¹² Vgl. hierzu W. Kasper, Was heißt eigentlich christlich?, in: ders., Glaube und Geschichte (1970) 243–257.

¹³ H. Küng, Christ sein (1974) 434.

Absolutheit zur sichtbaren Einheit gelangt sind. Geschichte wandelt sich, in der Sicht des Christentums, grundsätzlich zur Heilsgeschichte, die sinnvoll strukturiert und auf ein Eschaton ausgerichtet ist.

Welchem Kriterium hat nun vor diesem Hintergrund eine Philosophie zu entsprechen, die sich als „christlich“ bezeichnet und versteht? Christliche Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes – d. h. sofern dieses Attribut mehr als einen kulturellen Denkhorizont bezeichnen soll – setzt als Bedingung ihrer selbst das geschichtliche Ereignis der Offenbarung voraus. Diese ist zwar „post festum“ der begrifflichen Auslegung zugänglich, läßt sich als Akt der personalen Selbstmitteilung Gottes jedoch nicht aus dem Denken der Vernunft erschließen. D. h. christliche Philosophie kann einerseits die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit nicht als notwendig begreifen, hat aber andererseits den im Glauben behaupteten Anspruch der Offenbarung auf Wahrheit und universelle Bedeutsamkeit zu affirmieren und als sinnvoll aufzuweisen. Aus dem Verständnis der Offenbarung als freier Tat Gottes ergibt sich für christliche Philosophie ein spezifischer Begriff von Geschichte: Sie kann die Geschichte nicht als bloßen Schein, d. h. als Stätte des In-Erscheinung-Tretens an sich zeitloser Ideen betrachten, denn dies wäre in letzter Konsequenz eine Reduktion der Geschichte auf Mythos und mit dem Verständnis von Offenbarung nicht in Einklang zu bringen. Geschichte vermittelt Wahrheit, sie ist nicht nur Fundstätte verschiedener Meinungen und Thesen oder „Ort“ der Verifikation a priori gefaßter Urteile. Daraus folgt dann auch, daß eine so konzipierte Philosophie die geschichtliche Bedingtheit ihrer selbst und ihrer Erkenntnis zu reflektieren hat. Andererseits kann christliche Philosophie die Geschichte nicht nur als Abfolge empirischer Begebenheiten verstehen, sondern sie hat den „höheren Sinn“ der Geschichte, ihre durch die Offenbarung eröffnete transzendente Dimension, zu bedenken.

III.

Der Aufweis der inneren Problematik einer Bestimmung des „Proprium Christianum“ erlaubt es nun, die Frage nach dem „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie unter einem neuen, erweiterten Blickwinkel zu thematisieren.

Schellings Philosophie ab 1809 versteht sich, wie eingangs dargelegt, als „christliche“ Philosophie. Dies jedoch nicht im Sinne einer kirchlichen Dogmatik. Mit geradezu auffälliger Vehemenz betont Schelling immer wieder, daß es ihm nicht darum gehe, „orthodox“ zu sein: „Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen (denn es gilt den meisten als Vorwurf), sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun – ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen.“ (XIV, 80; vgl. VII, 422; WA I, 128 f.; VIII, 271; XIII, 134 f.; XIV, 30, 201)

Ebenso wäre es ein Mißverständnis, Schellings Konzeption als „christliche“ Philosophie im Sinne einer Glaubensphilosophie aufzufassen, der die Offenbarung unmittelbar „Quelle“ oder „Ausgangspunkt“ wäre. Vielmehr gilt, daß die Philosophie – wenn sie ihrem eigenen Begriff gerecht werden will – sich keiner äußeren Autorität unterwerfen darf. Sie ist also „in Ansehung aller Wahrheiten, auch der geoffenbarten, nur *so weit Philosophie*, als sie ihr in unabhängige und selbsterkannte verwandelt sind“ (XIII, 137; vgl. X, 399), d. h. die Philosophie steht in einem freien Verhältnis zur Offenbarung (vgl. XIII, 192). Durch die Philosophie soll erst „der *wahre* Begriff und Inhalt der Religion“ gefunden werden (XIII, 134), in ihr wird „von dem Christentum selbst eine höhere Idee sich bilden, als die gewöhnliche Vorstellung, nach welcher das Christentum als bloße historische Erscheinung aufgefaßt wird, die erst seit etwa 1800 Jahren in der Welt ist“ (XIII, 136; vgl. X, 400). Andererseits gilt jedoch, daß eine Philosophie, welche das Christentum – die „Sache des Christlichen“ und seine Geschichte – erklären und begreifen will, über ihre bisherigen Schranken – und d. h. in der Spätzeit: „über die bloß logischen Systeme“ (vgl. XIII, 138) – hinausgehen und sich selbst neu organisieren muß (vgl. XIII, 145).¹⁴ Es stellt sich für den späten Schelling nicht die Frage, wie das Christentum zu interpretieren sei, damit es mit einem a priori gefaßten Begriff von Philosophie übereinstimme, sondern umgekehrt: „von welcher Art muß die Philosophie seyn, um auch das Christentum in sich aufnehmen und begreifen zu können?“ (XIV, 34). Der Vorwurf einer philosophischen Verfälschung des christlichen Glaubens wird entschieden zurückgewiesen und statt dessen die These aufgestellt, daß erst die Philosophie dem Christentum zum vollen Verständnis seiner selbst zu verhelfen vermag: „Es ist aber mit der Philosophie der Offenbarung ernstlich gemeint. Als erster Grundsatz für sie muß aufgestellt werden . . ., daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theile etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide.“ (XIII, 142)

Diese Äußerungen Schellings zum formalen Verhältnis der Philosophie zum Christentum sagen noch nichts über den entscheidenden und wesentlichen Punkt aus: die innere Beziehung beider zueinander. Dieses Problem soll nun – im Hinblick auf die oben herausgestellten Kriterien – für die Epoche der „Weltalter“- und Spätphilosophie gesondert betrachtet werden.

In den „Weltalter“-Schriften versucht Schelling eine Lösung des genuin philosophischen Problems, wie Absolutheit und Geschichtlichkeit des Absoluten ineins gedacht werden könne, mit Hilfe eines trinitarisch strukturierten Theismus durchzuführen, der seine Wurzeln in der christlichen Glaubenslehre hat.¹⁵ Er soll die Konzeption eines Absoluten ermöglichen, das einerseits als Inbegriff der Prinzipien des gesamten Seins und andererseits als für sich seiendes, vom Sein

¹⁴ Diese Erweiterung der Philosophie ist jedoch zugleich „Folge einer *in der Philosophie selbst vorhandenen* Nothwendigkeit“ (XIII, 145).

¹⁵ Schelling grenzt sein theistisches Denkmodell aber sogleich vom orthodoxen Theismus der kirchlichen Dogmatik ab, der nach seiner Meinung gerade den Zusammenhang von Gott und Welt nicht begrifflich zu machen vermag. Vgl. VIII, 54, 62, 68, 73, 274; VII, 438.

geschiedenes, persönliches Wesen gedacht werden kann: „Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Räthsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken“ (VIII, 54). Die „Geschichte des Absoluten“ – das Zentralthema der „Weltalter“ – bleibt in seinem letzten Grund jedoch Prozeß der Selbstrealisation der absoluten, Gott und Welt umfassenden Vernunft. Struktur und Ablauf dieser Geschichte können daher vom spekulativen Denken konstruiert werden. Diese Feststellung gilt auch im Hinblick darauf, daß Schelling in den Schriften von 1809–1827 die apriorische Unableitbarkeit der entscheidenden Epochen dieser Geschichte – der Setzung von Welt (Schöpfung) und der Selbstsetzung des Ich (Sündenfall) – immer stärker herausstellt. Geschichte bleibt in den „Weltaltern“ grundsätzlich einbehalten im Prozeß der Selbstvermittlung der Vernunft; der Ausgriff auf das Christentum geschieht zur Lösung eines dem System immanenten Problems, ohne daß diese Lösung zureichend gelungen ist. Der Rekurs auf das Christliche – vor allem in der Gestalt der Theosophie – trägt aber dazu bei, daß Schelling seine ganze Konzeption nochmals einer Revision unterzieht.

In den Schriften nach 1827 stellt sich die Frage nach dem „Christlichen“ deshalb in weitaus differenzierterer Weise. Schellings *Spätphilosophie* wurzelt in der radikalen Fragestellung nach der Selbstermöglichung reiner Subjektivität qua absoluter Vernunft. Die Thematik der Spätschriften¹⁶ ist primär nicht – wie in den vorhergehenden Werken – der Prozeß des Sichvermittels der absoluten Vernunft, sondern die Fraglichkeit und Ungesicherheit jener absoluten Vernunft selbst. Verkürzt ausgedrückt, lautet die These des späten Schelling: Die Vernunft kann zwar wohl ihre eigene Struktur reflektieren, den Modus ihres Selbstvollzugs sich durchsichtig machen, aber sie vermag sich nicht in dem „Daß“ ihres Tätigseins, d. h. in ihrer Aktualität, aus sich selbst zu begreifen und zu begründen. Eine rein apriorische Philosophie kann deshalb den Inhalt des gesamten Seins in seiner Möglichkeit durchaus erweisen, sie erkennt ihn aber nicht in seiner Tatsächlichkeit, seinem Wirklichsein. So kann sie z. B. in einer logischen Denkbewegung zwar die Idee Gottes als des höchsten Seienden ableiten, vermag jedoch keine Aussagen über den wirklich existierenden Gott zu machen. Aufgrund dieser Einsicht in ihr Wesen depotenziert sich die Vernunft selbst im Hinblick auf das ihr transzendente, „unvordenkliche“ Sein, den „reinen Actus“ als das „absolute Prius“ ihrer selbst (Negative Philosophie). Von diesem weiß die Vernunft nicht a priori, sondern nur a posteriori, dadurch, daß es ist. Die Selbstnegation der Vernunft erweist sich aber gerade als Bedingung der Möglichkeit ihrer eigentlichen Selbsterkenntnis. Denn aus dem ihr transzendenten Sein heraus vermag die Vernunft sich

¹⁶ Hierzu zählen vor allem die Einleitung in die Philosophie der Mythologie (XI, 1–572), die Philosophie der Mythologie (XII, 1–674), die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung (XIII, 1–174) sowie die Philosophie der Offenbarung (XIII, 175–530; XIV, 1–334). Die folgende Zusammenfassung des Schellingschen Gedankenganges beruht im wesentlichen auf den beiden Einleitungsteilen.

selbst in ihrer Aktualität zu verstehen und zu legitimieren. Indem die positive Philosophie – die mit dem Akt der Selbstnegation der Vernunft ihren Anfang nimmt – jenes zunächst unverständbare und unverfügbare Prinzip als „Gott“ erweist, der sich aus freiem Willen durch die Schöpfung der Welt und in ihrer Geschichte selbst faßlich und verstehbar gemacht hat, rechtfertigt und bewahrt sie die apriorischen Konstruktionen der Vernunft. Der Selbsterweis des Prinzips als Gott, den die positive Philosophie rekonstruierend nachvollzieht, fundiert und sichert den Modus des Selbstvollzugs reiner Subjektivität im spekulativen Denken. In der positiven Philosophie erkennt sich die Vernunft als gesetzt und setzend zugleich.

In dieser Konzeption des späten Schelling erhält die Geschichte einen neuen Stellenwert. Die positive Philosophie erhebt den Anspruch, ihrem Wesen nach „*geschichtliche* Philosophie“ (XI, 571) zu sein, denn durch das Medium der Geschichte – qua Erfahrung – erweist sie die Gottheit des absoluten Prius. Andererseits muß jedoch bedacht werden, daß negative, rein rationale und positive, geschichtliche Philosophie für Schelling keine disparaten Größen darstellen und die letztere nicht die apriorischen, hypothetischen Konstruktionen der ersteren falsifiziert. Vielmehr geht es in der positiven Philosophie gerade um die Legitimation des konstruierenden Tuns der Vernunft, und deshalb hat die Geschichte in diesem Kontext die Funktion der Verifikation und wird von Schelling je schon so gedacht, daß sie mit den Kategorien der Vernunft expliziert werden kann. Der Bezug des späten Schelling auf die Geschichte erweist sich deshalb als ambivalent. Schelling bezieht in seinen Spätschriften in einer neuen und originären Weise das Moment des Empirischen – und damit der Geschichte – in das idealistische Denken ein – aber nicht, um dieses Denken aufzuheben oder zu negieren, sondern um es neu zu begründen und zu sichern.

Eine analoge Struktur zeigt sich im Verhältnis der Schellingschen Spätphilosophie zum Christlichen. Der späte Schelling fordert einen neuen Modus philosophischer Reflexion, um dem Christentum gerecht zu werden: Damit die Philosophie die Tatsache des Christentums verstehen kann, muß sie erst den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus überwinden (vgl. X, 216). Erklärung des Christentums bedeutet aber in der Sicht des späten Schelling nichts anderes, als die Person Jesu Christi zu erklären, denn sie macht den wesentlichen Inhalt der christlichen Religion aus: „Der eigentliche Inhalt des Christentums ist aber ganz allein die *Person* Christi . . . Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der *Inhalt* des Christentums“ (XIV, 35) Nicht in der Doktrin, sondern im Geschichtlichen liegt das entscheidende und unterscheidende Moment des Christentums (vgl. XIII, 195 f.; XIV, 31 ff.).

Eine rein apriorische Philosophie kann das Christentum, das seinen Grund in einem geschichtlichen Ereignis hat, nicht erfassen und reduziert den Inhalt der Offenbarung auf allgemeingültige Vernunftwahrheiten. Eine rein empirische Philosophie jedoch würde zur bloßen Erzählung von Begebenheiten und wäre unfähig, den Inhalt der Offenbarung denkend zu durchdringen und d. h.: zu

begreifen. Schelling ist der Überzeugung, diese Synthesis von Apriorismus und Empirismus geleistet und damit der Philosophie die Möglichkeit eröffnet zu haben, dem Christentum in seiner Totalität gerecht zu werden. Die positive Philosophie versteht sich im Kern als „Philosophie der Offenbarung“, und in der konkreten Ausführung ist sie größtenteils nichts anderes als spekulatives Be-denken der in der Schrift bezeugten Heilsereignisse.

Auch die Struktur der Gesamtbewegung dieses Denkens gründet in einer biblisch-paulinischen Idee, auf die sich Schelling ausdrücklich beruft: die Dialektik von Gesetz und Evangelium.¹⁷ Es wäre daher auch nicht völlig verfehlt, die These aufzustellen, daß das spezifisch Christliche der Schellingschen Spätphilosophie nicht so sehr in der Rezeption einzelner christlicher Lehraussagen bestehe, sondern gerade in dem, was man als das „eigentlich Idealistische“ an ihr bezeichnet hat;¹⁸ nämlich in der dialektischen Paradoxie von Selbstbegrenzung bzw. Selbstnegation der Vernunft in der negativen Philosophie und ihrer Rechtfertigung bzw. Ermächtigung durch die positive Philosophie.

Auf der anderen Seite bleibt jedoch zu bedenken, daß auch Schellings positive Philosophie mit dem Anspruch auftritt, die religiösen Ideen des Christentums erst in ihrer ganzen Tiefe zu erschließen und sie erschöpfend und in adäquater Weise zur Darstellung zu bringen. Konkret bedeutet dies dann, daß die ganze Offenbarung mit Hilfe der – a priori festgelegten – Potenzen interpretiert wird.¹⁹ Anders formuliert: Schelling integriert das Ereignis der Offenbarung in den Prozeß der Explikation der Potenzen, der das Sein in seiner Totalität konstituiert und dessen Struktur in der rein rationalen Philosophie entwickelt wurde. Auf diese Weise aber wird – wie schon im Identitätssystem – die Offenbarung der Vernunft nolens volens subsumiert.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Die Spätphilosophie Schellings ist sowohl in ihren inhaltlichen Aussagen als auch in der Struktur ihres Denkens im höchsten Maße von christlichem Gedankengut beeinflusst, ihre Konzeption wäre ohne diesen Bezug zum Christentum undenkbar. Darüber hinaus erkennt der späte Schelling – wie kein anderer idealistischer Denker – die Problematik, die im Anspruch einer „christlichen“ Philosophie enthalten ist, und er unternimmt den

¹⁷ Vgl. XI, 571: „Dieses also ist die Aufgabe der zweiten Philosophie; der Übergang zu ihr ist gleich dem Übergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist.“

¹⁸ Vgl. W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: *Studia Philosophica* 14 (1954) 239–255, hier 250: „Diese Selbstbegrenzung der unbedingten Vernunft aber ist das eigentlich Idealistische an Schellings Spätphilosophie . . . Daß des späten Schelling Denken so wesentlich um das Gottesproblem kreist, gründet nicht in einer Interessenahme an christlichem Gedankengut, sondern bleibt im Rahmen der idealistischen Grundthematik, der Frage nach der Selbstbegrenzung der Vernunft.“

¹⁹ So erweist sich z. B. die Trinitätslehre als Konkretisierung der allgemeinen Potenzenlehre. Unter dem Begriff der Potenzen versteht Schelling die Grundkategorien allen Denkens. Je nachdem, was gedacht wird, erhalten sie einen verschiedenen Aspekt. Sie erscheinen 1) als Grundkategorien des Lebens der Gottheit an sich (theogonische Funktion), 2) als Prinzipien des Weltprozesses (kosmogonische Funktion) und 3) als transzendente Möglichkeitsbedingungen menschlichen Erkennens und Handelns (anthropologische Funktion).

Versuch, dieser Problematik in seiner Konzeption gerecht zu werden: Einerseits gilt es, die Autonomie der Philosophie – die das Absolute grundsätzlich im reinen Denken zu erkennen vermag – zu wahren. Andererseits soll der geschichtliche Grund des Christentums und sein Selbstverständnis als Offenbarungsreligion, die als solche jede apriorische Vernunftkenntnis transzendiert, in der Philosophie anerkannt und nicht destruiert werden. In dem Versuch, diese beiden Momente zur Einheit zu bringen, scheidet jedoch die Konzeption des späten Schelling. Die Spätphilosophie kann letztlich die christliche Offenbarung nicht als autonome Quelle von Wahrheit anerkennen, vielmehr erfüllt sie in ihr – wie Geschichte überhaupt – lediglich die Funktion der Bestätigung und Bewährung der konstruierenden Kraft der Vernunft. Die Legitimität und Wahrheit des spekulativ-konstruierenden Tuns der Vernunft unterliegt auch für den späten Schelling keinem Zweifel; die Möglichkeit der Falsifikation ihrer Entwürfe durch die Geschichte bleibt im Horizont dieses Denkens selbst hypothetisch.

Das Resultat dieser Überlegungen mag auf den ersten Blick enttäuschen, da eine einfache und definitive Antwort auf die Frage nach dem „Christlichen“ in Schellings „Weltalter“- und Spätphilosophie nicht gegeben werden konnte. Gleichwohl ist der Hauptzweck erreicht, wenn durch diese Ausführungen deutlich geworden ist, daß diese Frage in ihrer ganzen Komplexität der Philosophie Schellings nicht ephemere ist, sondern in das Zentrum seines Denkens führt und daß die Frage nach einer zureichenden Bestimmung des „Christlichen“ als solche fragwürdig ist. Sie impliziert eine Problematik, die über den Rahmen dieser Betrachtung hinausweist.