

Hegel auf seiner Seite findet. Der Schwerpunkt von Humboldts Weltanschauung ist nach Droysen „das Ethische“ (DL: 419), der „Gedanke der ethischen Sphäre zwischen der transzendenten und der natürlichen“ (53); Humboldt stellte die beiden wesentlichen Momente der sittlichen Welt fest: die doppelte geistig-sinnliche Natur des Menschen und „die im Geben und Empfangen weiterzeugende Kraft ihres Ausdrucks“ (419–420). Sehr wahrscheinlich denkt Droysen hier einerseits an Humboldts Theorie über die doppelte geistig-sinnliche Natur der Sprache und das beständige Streben des sprachlichen Geistes zur Beherrschung der sprachlichen Materie, und andererseits an seine Thesen über die „weiterzeugende Kraft“ der Sprache, d. h., über die Zugehörigkeit jeder sprachlichen Handlung zu einer in die Vergangenheit und in die Zukunft ununterbrochenen Reihe. Wie es auch sein mag, Droysens Kritik an Hegel geht in dieselbe Richtung wie Humboldts Entfernung von Fichte: Dualismus des Endlichen und Unendlichen, Unmöglichkeit einer vollständigen Versöhnung zwischen beiden.

Die zweite Übereinstimmung zwischen Droysen und Humboldt, von der Droysen spricht, scheint mir viel zweifelhafter.<sup>9</sup> Droysens ‚Verwirklichung einer Idee‘ ist eine These über den „Zweck“ der Geschichte, der darin besteht, daß „die Idee der Freiheit werde“ (DL: 385). Freiheit heißt hier nicht „Willkür“, sondern „Unterwerfung unter das Gemeinsame“, Anerkennung der „äußeren Schranke“ als „inneres Maß“, Erfüllung des äußeren Gesetzes, weil es „recht und gut“ ist (341). Droysen akzeptiert darüber hinaus das „Postulat der Vernunft“, nach dem die Menschheit sich in „stetem Fortschreiten“ findet (371). Diese Thesen erinnern sehr an Hegel, obwohl die Divergenzen zwischen ihm und Droysen, die ich vorgetragen habe, es unmöglich machen, hier von Identität zu sprechen. Auf jeden Fall schließt Humboldts Begriff von Idee jede Rede von einem Fortschritt in der Verwirklichung derselben aus, und dies entfernt Droysen von Humboldt und bringt ihn in die Nähe Hegels.

## Schellings Philosophie der Offenbarung und die Theologie<sup>1</sup>

Von Albert FRANZ (Dresden)

### *Vorbemerkung*

Nach einem ersten Einblick in die von Walter E. Ehrhardt verdienstvollerweise herausgegebene und von ihm so bezeichnete „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ von F. W. J. Schelling<sup>2</sup> schien es Verfasser zunächst, diese „Urfassung“ unterscheide sich von der Fassung, wie sie der Sohn Schellings, Karl Friedrich August Schelling, in der klassi-

<sup>9</sup> Zu weiteren Interpretationen des Verhältnisses der Historik Droysens zu Humboldt vgl. F. Tessitore, *L'istorica di Droysen tra Humboldt e Hegel*, in: *Filosofia*, 22 (1971) 311–350, bes. 337–340, sowie H. Blumenthal, *Johann Gustav Droysens Auseinandersetzung mit dem Idealismus*, in: *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9 (1933) 344–355, bes. 353–354.

<sup>1</sup> Für die Drucklegung überarbeiteter öffentlicher Vortrag, gehalten im Rahmen einer Tagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft am 10. Oktober 1994 in Schellings Geburtsstadt Leonberg.

<sup>2</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, zwei Teilbände (= PhB 445a/445b) (Hamburg 1992).

schen Ausgabe ediert hat,<sup>3</sup> nicht zuletzt dadurch, daß in dieser bisher unbekanntem Fassung das Christumtum, und insbesondere die Thematik der Offenbarung im engeren Sinne, also die Kernstücke der „positiven Philosophie“, insofern noch stärker gewichtet würden als in der Sohnesausgabe, als eine eigene „negative Philosophie“ hier gar nicht zu finden ist. Beim Versuch, diese Vermutung durch direkten Textvergleich zu erhärten, wozu W. E. Erhardt in seinem Nachwort ja ausdrücklich ermuntert,<sup>4</sup> wurde dies jedoch zunehmend fragwürdiger, so daß Verfasser jetzt eher von einer weitgehenden Übereinstimmung beider Texte im wesentlichen Sachgehalt sprechen möchte, und sich ihm von daher ein Streit um den „echten Schelling“, jedenfalls hinsichtlich dieser beiden Ausgaben der „Philosophie der Offenbarung“, eher zu erübrigen scheint. Gewiß ist richtig und muß mitbedacht werden, daß die „Urfassung“, anders als die Sohnesausgabe, keine eigene, ausdrücklich von den übrigen Teilen abgehobene Einleitung enthält, die dem „Ersten Buch“, den ersten acht Vorlesungen der Sohnesausgabe, der dortigen „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (XIII/1–174) entsprechen würde, sondern der Sache nach mit der neunten Vorlesung der Sohnesausgabe (XIII/177 ff.), der ersten des dortigen ersten Teils der zur „positiven Philosophie“ gehörigen eigentlichen „Philosophie der Offenbarung“, einsetzt. Dennoch wäre es vorschnell, daraus zu schließen, die Urfassung der „Philosophie der Offenbarung“ sei ausschließlich „positive Philosophie“ in dem Sinne, daß sie das, was in der Sohnesausgabe als „negative Philosophie“ bezeichnet wird, bzw. die unter diesem Begriff zusammengefaßten Fragestellungen, also was dort vornehmlich in den beiden Einleitungen zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung abgehandelt wird, gar nicht enthalte, bzw. gar daß darauf nach der genuinen Auffassung des späten Schelling überhaupt verzichtet werden könne oder gar müsse, so daß von daher der Offenbarungsthematik bzw. der „positiven Philosophie“ insgesamt ein grundsätzlich anderes, nämlich bedeutenderes Gewicht als in der Sohnesausgabe zukäme.<sup>5</sup> Auch die „Urfassung“ enthält Philosophie im Sinne der in der Sohnesausgabe so bezeichneten „negativen Philosophie“, auch wenn die Unterscheidung in „negative“ und „positive Philosophie“, gar als explizites Strukturprinzip, in der „Urfassung“ gerade nicht zu finden ist. Am Ende der fünfzehnten Vorlesung der „Urfassung“, bevor er mit der sechzehnten in die Monotheismusthematik einsteigt, bezeichnet Schelling das bis dorthin Vorgetragene ausdrücklich als „Einleitung“ (95), wofür sich in der

<sup>3</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Sämtliche Werke, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Zweite Abteilung, Bd. III und IV (Stuttgart und Augsburg 1858, Reprographischer Nachdruck Darmstadt 1974). Zitate aus der Urfassung bzw. Hinweise auf einschlägige Textstellen werden im folgenden verifiziert, indem die entsprechende Seitenzahl direkt im Text in Klammern angegeben wird. Werden mehrere Textstellen von einer Seite hintereinander zitiert, steht die Seitenzahl jeweils nach der letzten Textstelle. Entsprechend werden Zitate aus der Sohnesausgabe verifiziert, indem der jeweiligen Seitenzahl die Bandnummer in römischen Ziffern vorangestellt wird (XIII für den ersten und XIV für den zweiten Band der Philosophie der Offenbarung).

<sup>4</sup> Vgl. W. E. Erhardt, Nachwort des Herausgebers, 741. Zum Verhältnis von negativer und positiver Philosophie in Schellings Spätphilosophie s. A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie* F. W. J. Schellings (Amsterdam 1992) 73 ff.: Die Spätphilosophie als Einheit von negativer und positiver Philosophie, S. 48 (Anm. 23), S. 95 f. (Anm. 77), u. a.

<sup>5</sup> Auf der Linie einer solchen Schellingauslegung liegen z. B. Constanze Frantz, *Schellings positive Philosophie*, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, für gebildete Leser dargestellt, 3 Teile (Cöthen 1879–80); Johann E. Erdmann, *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode* (Berlin 1896, Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1964) und Horst Fuhrmans, *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, in: *Kant-Studien* 48 (1956–57) 302–323. Vgl. dazu A. Franz, a. a. O. (s. Anm. 4) 48, Anm. 23.

Sohnesausgabe kein Parallelhinweis findet. Nimmt man hinzu, daß Schelling in diesen ersten Vorlesungen, insbesondere ab der vierten, allgemeine Bestimmungen über Philosophie erörtert, die der Sache nach in der Sohneseausgabe als „negative Philosophie“ zusammengefaßt werden, z. B. Fragen nach dem Wissenschaftscharakter der Philosophie (19 ff.), nach ihrem Charakter als apriorische und aposteriorische Wissenschaft (71), nach dem Sein als Gegenstand der Philosophie (23 ff.), nach dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit (71 u. a.) sowie nach dem notwendig hypothetischen Charakter reinen Denkens (69), dann muß wohl gerade auch für die „Urfassung“ die Dimension der „negativen Philosophie“, jedenfalls in nuce, angenommen werden. Trifft dies aber zu, dann kann wohl endgültig nicht mehr gesagt werden, daß die Unterscheidung von „negativer“ und „positiver“ Philosophie, und, damit verbunden, die Aufnahme der „Darstellung der reinrationalen Philosophie als Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ (XI/253–572) sowie die ausführliche „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (XIII/1–174), den Intentionen Schellings selbst zuwiderlaufe. So aber erscheint die Editionsarbeit des Sohnes gerade von der Urfassung her in nicht nur unfreundlichem Licht.<sup>6</sup> Allerdings ergibt sich andererseits aus der Geschlossenheit und dem im folgenden zu erörternden umfassenden Sachanspruch der Offenbarung für die Philosophie als solche in der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“, daß die Anmerkung des Sohnes im Vorwort des XIII. Bandes seiner Ausgabe zur „negativen Philosophie“ differenziert zu nehmen ist, die Aufgabe der positiven Philosophie sehe er „bloß noch“ darin, „zu zeigen, wie sich Gott (...) auch wirklich erkennbar macht, sich als Gott manifestiert usw.“ (XIII/X, Anm.). Die positive Philosophie, die „Philosophie der Offenbarung“ ist, wie die „Urfassung“ zeigt, mehr als die bloß faktische Verifikation der theoretischen Spekulationen der „negativen Philosophie“, was freilich auch wiederum nicht heißen soll, daß der Sohn seine Bemerkung tatsächlich im Sinne eines die positive Philosophie beinahe marginalisierenden sachlichen Übergewichtes der negativen Philosophie verstanden wissen wollte. Übereinstimmend zeigen beide Ausgaben, bei allen Unterschieden im einzelnen, denen nachzugehen freilich noch Desiderat ist: Die Pointe der Philosophie der Offenbarung Schellings besteht darin, durch Integration des Sachgehaltes der Offenbarung ein System „wirklicher Wissenschaft“ zu etablieren, das als Einheit von positiver und negativer Philosophie „die Probe des Lebens zu bestehen“ (3, vgl. XIII/177) in der Lage ist. Was darunter zu verstehen ist, soll im folgenden unter Bezugnahme auf den Text der „Urfassung“ zur Darstellung kommen.

### *1. Die Programmatik der Philosophie der Offenbarung*

Programmatisch stellt Schelling bereits in der „Ersten Vorlesung“ der „Urfassung“ im Blick auf die Theologie fest:

„Was aber die Theologie anlangt, so muß Ihnen selbst bekannt sein, wie schwankend bis jetzt ihr Zustand sei. Wer weiß nicht, daß jetzt der unselige Streit über Rationalismus und Supranaturalismus alles umgreift? Ein Streit, bei dessen Entscheidung aller Interessen beteiligt sind. Daher kann es keinem, der in den allgemeinen Angelegenheiten mitwirken will, gleichgültig sein, zu wissen, wie er die positive Religion anzusehen habe, ebensowenig, als wie das positive Gesetz“ (5).

Mit dieser Bestimmung der Theologie seiner Zeit als einer zwischen der Scylla bloßer Vernünftigkeit und der Charybdis un- bzw. übervernünftiger, ebenso bloßer Offenbar-

<sup>6</sup> Vgl. W. E. Ehrhardt, Nachwort des Herausgebers, a. a. O. 738 ff.

rungsgläubigkeit identitätslos hin- und hergerissenen, ja sich geradezu zerreibenden, ihrer eigentlichen Sache nicht gemäßen Wissenschaft distanziert sich Schelling von vornherein von solcher Theologie, unterstreicht aber zugleich die Wichtigkeit der Sache, um die es in der Theologie eigentlich geht, hebt deren allgemeine, nicht zuletzt auch praktische Bedeutung hervor und fordert deshalb einen reflektierten Standpunkt ein. Dementsprechend stellt er hier fest, im Rahmen der Hinführung zunächst noch äußerlich argumentierend, bei der Frage nach der „positiven Religion“, also des konkreten Christentums, seien immerhin, ebenso wie bei der Frage nach dem „positiven Gesetz“, also der staatlichen Ordnung, „aller Interessen beteiligt“, weshalb niemandem, „der in den allgemeinen Anliegen mitwirken will“ – auch der späte Schelling ist also am öffentlichen Leben interessiert und gibt sich als engagierter Teilnehmer – die Fruchtlosigkeit der zeitgenössischen Theologie gleichgültig sein könne.

Was aber ist, über Fragen praktischer Bedeutung hinaus, für Schelling „das Christentum als Sache“, wenn er feststellt, diese sei nicht nur aus der Theologie, sondern auch aus der Philosophie, und hierbei erwähnt er ausdrücklich Kant, „gänzlich verschwunden“ (18)? Wenn dies so ist, und wenn Schelling aus Sachgründen, also nicht mehr äußerlich argumentierend, beklagt, daß das Christentum sich aus Theologie und Philosophie verflüchtigt habe, dann wirft er damit, will man ihn nicht von vornherein und unkritisch eines wirklichkeitsfremden Obskurantismus verdächtigen, die Frage auf, warum und in welchem Sinne, aus welchen Sachgründen denn das Christentum weder aus der Theologie noch aus der Philosophie verschwinden darf. So aber ist mit der Frage nach dem Sachgehalt des Christentums die Frage nach dem Sachgehalt und der Identität von Theologie und Philosophie überhaupt sowie nach dem Verhältnis beider Wissenschaften zueinander gestellt.

Ausdrücklich will Schelling mit seiner „Philosophie der Offenbarung“ nicht Theologie treiben. Seine Auseinandersetzung mit dem Christentum zielt „nicht auf die Lehre, auf die Dogmatik“. Sein Blick richtet sich „auf die Sache, auf das Objekt“ (17), d. h. es geht ihm um die Philosophie als umfassendes Wahrheits- und Wirklichkeitssystem. Zugleich aber ist der Gegenstand der „Philosophie der Offenbarung“, die er als „Ziel aller meiner bisherigen Vorträge“ betrachtet wissen möchte (3), nicht ein abstrakt allgemeiner Offenbarungsbegriff, sondern das Christentum, und zwar nicht etwa nur als Gegenstand philosophischer Kritik oder als Ausgangspunkt ansonsten freier philosophischer Spekulationen. Schelling legt sich, gerade weil und insofern es ihm um Philosophie geht, programmatisch auf das konkrete, wirkliche Christentum als seinen Hauptgegenstand fest: „Es genügt nicht, das Christentum bloß ungefähr darzustellen, es muß in seiner ganzen Eigentlichkeit dargestellt werden“ (16f.). Um dies leisten zu können, reicht es nun aber weder aus, eine von Rationalismus und Supranaturalismus gereinigte Theologie zu entwickeln, noch hat allerdings nach Schellings Einschätzung die Philosophie die hierzu erforderlichen Denkmittel zur Verfügung: „Dazu gehört mehr, als bisherige Philosophie; hierzu wird erfordert ein bis auf den Anfang der Geschichte zurückgehendes System“ (17).

Die „Philosophie der Offenbarung“ beansprucht, dieses System zu sein. Gegen Ende, in der 79. Vorlesung stellt Schelling durchaus selbstbewußt fest: „Ich habe anfangs erklärt, daß es uns nicht um eine spekulative Dogmatik, sondern nur um einen höheren geschichtlichen Zusammenhang zu tun ist. Dieser höhere Zusammenhang ist entwickelt“ (671).

Im folgenden sollen die Grundzüge, die tragenden Intuitionen und die dementsprechenden Begriffe des nach Schelling der Sache des Christentums und zugleich der Sache der Philosophie gemäßen Systems nachgezeichnet werden. So soll einsichtig werden, in welchem Sinne und warum Schelling dieses sein System, mit dem er die Aporien bisheriger Theologie und Philosophie überwinden will, programmatisch „Philosophie der Offenbarung“ nennt.

Soviel geht aus dem Bisherigen bereits hervor: Schelling geht es nicht nur, ja letztlich gar nicht darum, eine Offenbarungstheorie um ihrer selbst willen zu entwerfen. Unter Zuhilfenahme des Offenbarungsbegriffs, im Rückgriff auf die christliche Offenbarung, will Schelling vielmehr ein System entwickeln, das zu Recht den Anspruch erhebt, „wahre Philosophie“ (3) zu sein, weil ihm dies von der Sache her ohne diesen Rückgriff gar nicht möglich erscheint. Warum aber soll Offenbarung, und zwar die christliche Offenbarung, in diesem Sinne konstitutiv für Philosophie sein? Schellings Grundintuition ist, daß Philosophie nur dann wahre Philosophie ist, wenn sie Philosophie der Wirklichkeit, der Freiheit und der Einheit ist, und daß eine solche „wahre Philosophie“ nur als Philosophie der Offenbarung möglich ist. Dies soll im folgenden Abschnitt (II) gezeigt werden, indem die Hauptlinien der Schellingschen Argumentation dargestellt werden, um dann, in einem abschließenden Teil (III) kritisch zu erörtern, ob bzw. in welchem Sinne hier von einem sachlich begründeten, einsichtigen Verhältnis von Philosophie und Offenbarung gesprochen werden kann. Daraus ergibt sich von selbst die Bedeutung der Schellingschen „Philosophie der Offenbarung“ für die Theologie.

## *II. Die Philosophie der Offenbarung als System der Wirklichkeit, Freiheit und Einheit*

### 1. Die *Philosophie der Offenbarung* als System der Wirklichkeit

Mit kaum weniger Emphase, als Kierkegaard über den Gebrauch des Wortes „Wirklichkeit“ durch Schelling in dessen zweiter Berliner Vorlesung am 22. November 1841 in seinem Tagebuch berichtet,<sup>7</sup> beansprucht Schelling selbst ausdrücklich gerade für seine „Philosophie der Offenbarung“, jene „Erkenntnis der Wirklichkeit“ zu sein, als welche sie alle bisherige Philosophie, der gerade dies abgesprochen werden muß, weit hinter sich läßt. Erst die „Philosophie der Offenbarung“ ist nach Schelling jene „wahre Philosophie“, die als „wirkliche Wissenschaft“ das Leben nicht nur, wie die vorausgehende Philosophie, tangiert, nicht bloß „neben dem selben herläuft“, so aber gerade nicht „an die Sache selbst“ kommt. Die „Philosophie der Offenbarung“ ist endlich selbst jener „Mittelpunkt ...“, um den sich alle Kräfte schwingen“ (3), sie erst leistet das, was Schelling programmatisch von Philosophie überhaupt fordert: „Die Philosophie muß in die Wirklichkeit eindringen, nicht sie zu zerstören, sondern ihre Kraft für sich selbst zu benutzen“ (4). Wie aber kann Philosophie in diesem Sinne Wissenschaft des Wirklichen werden und so die wirklichkeitszerstörende Abstraktion, die Unnatürlichkeit bisherigen Philosophierens – die antihegelische Polemik ist unüberhörbar – überwinden? Sie kann es nur, indem sie sich dem Positiven und Historischen zuwendet. Gerade dies aber ist nach Schelling der springende Punkt des Christentums. Das „Wesen des Christentums“ besteht gerade darin, „im Prinzip und in der Entwicklung eine geschichtliche Anschauung des Universums zu sein“ (5). Dabei ist das Christentum nicht nur auch historisch neben anderen historischen Fakten, oder es

<sup>7</sup> „Ich bin so froh, Schellings zweite Stunde gehört zu haben – unbeschreiblich, so habe ich denn lange genug geseufzt; als er das Wort ‚Wirklichkeit‘ nannte, vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Frucht des Gedankens in mir vor Freude wie in Elisabeth. Ich erinnere mich fast an jedes Wort, das er von dem Augenblick an sagte. Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dies eine Wort, das mich an all meine philosophischen Leiden und Qualen erinnert.“ Sören Kierkegaard, Tagebuch, Eintragung vom 22. November 1841, zitiert aus: F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, herausgegeben und eingeleitet von Manfred Frank (= stw 181) (Frankfurt/Main 1977) 452.

zwingt, insofern es von historischen Ereignissen handelt, zur historischen oder geschichtlichen Betrachtung der Wirklichkeit. Dies alles trifft auch zu. Letztlich aber ist das Konstitutionsverhältnis von Geschichte und Christentum umgekehrt. Für Schelling ist das Christentum in dem Sinne „eine eminent geschichtliche Religion“, daß nicht etwa nur gilt: Wo keine Geschichte ist, da ist kein Christentum. Vielmehr gilt: „Wo das Christentum nicht ist, da ist keine Geschichte. Wer also das Christentum nicht begreift, begreift auch die Geschichte nicht“ (5). Das aber heißt: Ohne das Christentum keine Geschichte, keine Wirklichkeit, mithin keine Philosophie der Wirklichkeit, also auch keine wirkliche Philosophie.

Das Christentum zwingt somit gewissermaßen die Philosophie zur Geschichte und damit zur Wirklichkeit, und zwar zunächst als geschichtliche Tatsache, als Religion, die sich auf positive, geschichtliche Ereignisse, auf „Tatsachen“ (599) als Offenbarungsinhalte be ruht. So ist das Christentum für Schelling der entscheidende Anstoß jener endgültigen „Umkehr“ von einer wirklichkeitslosen, rein subjektiven, realitätslosen Philosophie, die mit den Namen Kant und Fichte, und wohl auch mit dem allerdings ungenannten Hegel, verbunden ist, hin zu der Erkenntnis, „daß die Philosophie nur an der Wirklichkeit sich entwickeln könne, daß der Teil, der außer aller Wirklichkeit gehalten werden könne, von sehr kleinem Umfange sei, daß die Philosophie nur an der wirklichen Welt den Stoff und die Mittel ihrer eigenen Entwicklung besitze“ (417).

Aber nicht nur als selbst historische, äußere Tatsache zwingt das Christentum die Philosophie in die Wirklichkeit. Vielmehr erreicht das Denken überhaupt erst durch das Christentum die Wirklichkeit, da der Hauptinhalt des Christentums nichts anderes ist als „im Prinzip und in der Entwicklung eine geschichtliche Anschauung des Universums“ (5), also der die Wirklichkeit als ganze überhaupt erst umfassende „Zusammenhang“, der „vom Anfang der Dinge ausgeht und bis an das Ende der Dinge hinausreicht“ (432). So gilt nach Schelling radikal und fundamental: „Erst mit dem Christentum gibt es eine Geschichte“ (417).

Der Inhalt des Christentums, dessen eigentliche Sache, ist also nicht eine spezifisch religiöse oder theologische Wahrheit. Es ist letztlich nicht mehr und nicht weniger als die Wirklichkeit dessen was ist, im umfassenden, und zwar im umfassend realen, nämlich geschichtlichen Sinne. Sachbezogene, mit Wirklichkeit sozusagen angefüllte und in diesem Sinne „wahre“ Philosophie ist so aber gar nicht anders möglich, denn als Philosophie, die diesen Inhalt, die das Christentum zum Gegenstand hat. Damit wird das Christentum endgültig zum unverzichtbaren Moment, letztlich zum eigentlichen Konstituens der Schellingschen Philosophie, die somit gar nicht anders, denn als „Philosophie der Offenbarung“ und nicht als reine und bloße Vernunftphilosophie gedacht werden kann. Reine Vernunftphilosophie bleibt nach Schelling zwangsläufig abstrakt, weil sie „nichts vermag, als die Vernunft als alles Sein zu betrachten“ (419). Wirkliche Philosophie hingegen ist notwendigerweise Offenbarungsphilosophie, weil Wirklichkeit als geschichtliche dem Menschen von außen zukommt, sich ihm nicht über die Gesetze der Notwendigkeit der Vernunft erschließt, sondern in der Weise „der Entwicklung einer geschichtlichen Anschauung“ (5), also als das, was gar nicht a priori zu begreifen ist, sondern sich zeigt, sich offenbart. Dies aber ist die Kernaussage des Christentums.

Warum aber kann Wirklichkeit als solche nicht mit der Vernunft begriffen werden? Warum scheitert gewissermaßen die reine Vernunft, das reine Denken an der Wirklichkeit, insofern es nur deren allgemeines Wesen begreift, nicht aber deren Realität erfäßt? Dies führt zum zweiten Zentralpunkt der Schellingschen „Philosophie der Offenbarung“, zum Freiheitsproblem.

## 2. Die *Philosophie der Offenbarung* als System der Freiheit

Der Wirklichkeitslosigkeit einer auf der „bloßen Notwendigkeit“ abstrakt vernünftigen Denkens beruhenden Weltsicht steht nach Schelling das Christentum als „geschichtliche Anschauung des Universums“ gegenüber, deren Kerngedanke besagt, „daß alles auf Willen, Freiheit und wirklicher Tat beruhe“ (5). Mit nicht geringem Pathos fordert Schelling angesichts dieser Alternative zur Entscheidung auf: „Keine Frage mehr, welchem System ein gesunder Sinn sich zuwenden solle!“, um im gleichen Atemzug die „Philosophie der Offenbarung“ als „höchsten Triumph der geschichtlichen Philosophie selbst, nämlich ihre letzte Entwicklung“ (5f.) von aller vorausgehenden Philosophie abzuheben.

Erst mit dem Christentum, erst in der „Philosophie der Offenbarung“ wird somit nach Schelling das erreicht, wovon „wir fühlen, daß wir am Höchsten stehen“, das, „worüber nichts Höheres mehr ist“, nämlich die Freiheit: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes. Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge“ (78f.).

Doch handelt es sich bei diesem Gefühl von Freiheit gerade für Schelling um alles andere als um bloße Emotionalität. Das Wollen der Freiheit ist, auch wenn diese „gefühlte“ wird, gerade nicht irrational. Der unauslöschliche Freiheitswille des Menschen, das den Menschen als Menschen kennzeichnende Freiheitsgefühl hat für Schelling seinen Sachgrund in der spezifischen Seinsnatur des Menschen als jenes Wesens, jenes einzigartigen Geschöpfes, das „aus dem Reiche der kosmischen Potenzen gerückt und in unmittelbaren Bezug (Rapport) zu dem Schöpfer gesetzt (ist), zu Gott als solchem“. Dadurch ist der Mensch „zur Freiheit erhoben“ (214). Das zeichnet den Menschen nach Schelling aus, daß er zwar zur Schöpfung gehört, Bestandteil der Schöpfung und somit auch dem Spannungsgefüge der die Schöpfung konstituierenden Kräfte in gewisser Weise ausgeliefert ist, daß er aber zugleich gerade nicht darin aufgeht, Moment dieses Prozesses zu sein, sondern in einem unmittelbaren Verhältnis zum Schöpfer selbst steht und als „das vergottete Geschöpf“ (213) schließlich selbst als „Schöpfer“ (214), als „gewordener Gott“ bezeichnet werden muß: „Der Mensch ist übersubstantiell – als actus purissimus = Gott, nur mit dem Unterschiede, daß der Mensch der gewordene, Gott aber der ungewordene, der ursprüngliche Gott sei“ (217f.). Der für den hiesigen Zusammenhang springende Punkt dieser Schellingschen Freiheitslehre, die als Schöpfungslehre zugleich Kosmologie und Anthropologie ist, ist darin zu sehen, daß Freiheit für Schelling nur im Kontext des christlichen als des von Grund auf geschichtlich-dynamischen Wirklichkeitsverständnisses begriffen werden kann, insofern nur hier die Welt als freie Schöpfung des seinerseits freien Gottes erkannt wird. Die Frage des Menschen nach der Freiheit, nach der Wirklichkeit der Freiheit, erhält im Christentum ihre Antwort, insofern dieses Wirklichkeit als Geschichte des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen, ja mit der ganzen von ihm frei gewollten Schöpfung begreift, also auch umgekehrt Gott und Welt als nur vom Freiheitsgedanken her in ihrer Wirklichkeit erfassbar darstellt. Nur in diesem Horizont einer „Weisheit“ (21 ff.) welche die Welt als aus freiem Willen werdende und hervorgehende Wirklichkeit anerkennt und annimmt, und gerade nicht im Horizont einer dieser Weisheit entbehrenden Vernunftphilosophie, die Gott und Welt zu Momenten eines logisch notwendigen Prozesses degradiert, findet der Mensch schließlich, nach einem langen und schmerzvollen Prozeß, zu dem der Abfall von Gott und von sich selbst, zu dem also das Böse und die Auseinandersetzung mit dem Bösen gehört, jene höchste Freiheit, die das Ziel des Prozesses der Wirklichkeit, der Schöpfung selbst ist. Erst wenn Philosophie wieder zu dieser Weisheit geworden ist, erst wenn der Mensch nicht mehr „seine eigene Weisheit“ sucht, „sondern die objektive Weisheit, die außer ihm existiert“ (23), wenn er m.a.W. jenes „Sein“ voraussetzt und anerkennt, ja „verlangt“, das „gleich anfangs mit Absicht und Freiheit entstanden ist“ (23), erhält er nach

Schelling schließlich auch Antwort auf das, was „von jeher den angestrengtesten philosophischen Untersuchungen und alles begreifenden Systemen mehr (als alles andere) widerstanden“ hat, nämlich „die Frage, wie sich die Freiheit des Geschöpfes, namentlich die Willensfreiheit des Menschen, mit jener unbeschränkten göttlichen Kausalität vereinigen lasse“ (214).

Mit diesem Verständnis der Wirklichkeit als unableitbar freier göttlicher Schöpfung sieht Schelling die Aporien einer auf bloße Notwendigkeit eingeschworenen Vernunftphilosophie überwunden und Gott, Welt und Mensch in ihrer je freien Wirklichkeit erfaßt: „Denn wenn alles durch Notwendigkeit entstände, wie sollte da eine Freiheit hervorgehen? Aber eben der Begriff der Schöpfung kann die einzige Hoffnung gewähren, die Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allmacht zu erringen“ (215).

Insofern „die Schöpfung der Welt“ selbst „der freieste Entschluß“, die „Manifestation des allerfreiesten Willens der Gottheit“ ist (409), kann „Schöpfung“ für Schelling gar kein Vernunftbegriff sein, der als solcher a priori gebildet wäre. Nur „durch die Tat, durch die Ausführung“ (408), in welcher dieser Wille sich offenbart, kann die Schöpfung als wirkliche und kann der göttliche Wille als wirklicher und freier erkannt werden. Damit aber ist gesagt, daß die Philosophie, insofern sie die Freiheit als das innerste Movens der Wirklichkeit als ganzer und von Grund auf thematisiert, auf tatsächliche Offenbarung angewiesen ist, daß m.a.W. ohne Offenbarung, ohne die tatsächliche Offenbarung des göttlichen Willens, und dies ist nicht Offenbarung im allgemeinen, sondern die konkrete Offenbarung Gottes in und durch Jesus Christus, Philosophie auf Vernunft angewiesen und reduziert bliebe, so aber letztlich zum Scheitern an der Wirklichkeit verurteilt wäre.

Wirklichkeit und Freiheit, freie Wirklichkeit und wirkliche Freiheit als Inhalte der Philosophie schlechthin sind somit nach Schelling von der Sache her nur im Horizont einer Offenbarungsphilosophie, also unter der Voraussetzung der Tatsächlichkeit, auf dem Boden wirklich ergangener Offenbarung auch wirklich erkennbar. Diese Offenbarung aber ist für Schelling die Offenbarung in Jesus Christus, die christliche Offenbarung. Daß diese Zuspitzung auf das Christentum aber keine Engführung meint, daß vielmehr nur so die Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit überhaupt erfaßt werden kann, ist zwar schon angeklungen, jetzt aber noch explizit zu thematisieren.

### 3. Die *Philosophie der Offenbarung* als System der Einheit der Wirklichkeit

Von Wirklichkeit und von Freiheit im Schellingschen Sinne konnte schon in den bisherigen Ausführungen nicht gesprochen werden, ohne daß der Gedanke der Einheit mitgedacht worden wäre, und zwar der Einheit der Wirklichkeit als ganzer, die als solche auf Freiheit beruht und zugleich der „Spielraum“ (191) konkreter Freiheit ist. Die Wirklichkeit ist eine, und die damit in den Blick kommende Einheit des Ganzen ist nur als in Freiheit gegründete, aus Freiheit geschaffene wirklich. Programmatisch faßt Schelling den seine „Philosophie der Offenbarung“ bestimmenden Einheitsgedanken am Ende der 15. Vorlesung der Urfassung zum Abschluß der allgemeinen Einleitung und am Übergang zu den Monothismus-Vorlesungen zusammen, indem er das ihm von Jugend an vertraute und offensichtlich ein Leben lang wichtige „*ἐν καὶ πᾶν*“ aufgreift, das der Sache nach der Programmatik des „Ältesten Systemprogramm“ von 1796–1797 zugrunde liegt und jetzt sogar explizit, und zwar als „höchste christliche Lehre“ wiedererscheint: „Das Resultat unserer ganzen bisherigen Entwicklung des göttlichen Seins ist in dem Satze *ἐν το πᾶν* als Sinnpruch einer Eleatischen Philosophie, wo unter *πᾶν* nicht eine wirkliche Allheit, sondern nur das einförmige Sein verstanden wird. Unser *πᾶν* ist eine in sich abgesetzte, gegliederte



Allheit des ursprünglichen Seins, das an sich, für sich und im für sich Sein an sich seiende Sein, die in Gott alle geistig Eins sind. Auf diese Weise ist es aber bloß  $\epsilon\nu\ \tau\omicron\ \pi\alpha\nu$ . Man könnte sagen, es solle auch  $\pi\alpha\nu\ \tau\omicron\ \epsilon\nu$ , es solle jedes das Eine und zugleich das Ganze sein, das Ganze gleich Gott, der in jeder Gestalt auch für sich Gott ist, oder wie ein Apostel sagt: „Das Ganze soll in jedem – alles in allem sein.“ Dies ist die höchste Ansicht und auch die höchste christliche Lehre, was ich aber erst später ausführen kann“ (95).<sup>8</sup>

Für den hiesigen Zusammenhang ist an dieser Zusammenfassung des Einheitsgedankens zum einen in inhaltlicher Rücksicht wichtig, daß Schelling von „wirklicher Allheit“ spricht und sich damit von einem „eleatischen“, also nur logische Notwendigkeit und vernünftige Allgemeinheit enthalten könnenden, „einförmigen“ Seinsbegriff distanziert. Wirkliche Einheit ist für Schelling die organische, lebendige und freie Einheit aller einzelnen Glieder der Wirklichkeit, die in Gott gegründet ist und so aus Gott kommt. Zum anderen ist in formaler Rücksicht von Bedeutung, daß Schelling diesen seinen Einheitsgedanken als „höchste christliche Lehre“ bezeichnet. Wie aber soll das Christentum als konkrete, geschichtliche Religion diese „höchste Ansicht“ sein können? Steht dies nicht doch in Spannung, ja im Widerspruch zu dem Anspruch, „wahre Philosophie“ als System der Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit schlechthin konstituieren zu wollen?

Es wurde schon dargelegt, daß es Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung“ um die Sache des Christentums geht, um die dem Christentum eigentümliche „geschichtliche Anschauung des Universums“ (5), gerade so aber um den weit über das Christentum als historische Tatsache hinausreichenden „Zusammenhang“ desselben „mit der großen Geschichte von der Schöpfung her“ (17). Das Christentum ist also zwar konkrete, zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte real gewordene Religion, dennoch gilt nach Schelling zugleich: „Das Christentum ist so alt als die Welt“ (17), insofern nämlich das konkrete Christentum, die im Christentum ergangene Offenbarung das Ziel, die Vollendung, „das Ende jener göttlichen Geschichte (ist), die mit der Welt angefangen hat“ (17). So fällt die christliche Offenbarung nicht sozusagen unvermittelt vom Himmel, sondern setzt die Natur und die natürliche Geschichte, näherhin die Mythologie, voraus und greift so zurück bis an den Anfang der Geschichte, ja bis zum Anfang der Schöpfung von Wirklichkeit überhaupt, wie es andererseits in die Zukunft ausgreift bis zu dem Punkte, wo „Gott Alles in Allem sein wird“ (708), wo m.a.W. die Geschichte, der Weltprozeß, „diese äußere Veranstaltung, diese Ökonomie ... aufhören wird“ (708).

Als in diesem Sinn Wirklichkeit umgreifende, zugleich aber auch wirklich, konkretgeschichtlich ergangene Offenbarung ist das Christentum nicht nur eine, wenn auch die offenbarte und somit wahre, glaubhafte Lehre von der Einheit der Wirklichkeit in und aus Gott neben anderen entsprechenden Lehren, die aus der Geschichte der Mythologie bekannt sind. Ausdrücklich ist für Schelling das Christentum sogar „keine eigentliche Lehre, sondern eine Sache, ein Objekt“. Dieses Objekt aber ist „Christus selbst“ (17). Die über eine bloße Lehre hinausgehende konkret-reale Sache des Christentums ist Christus, der wirklich menschgewordene göttliche Logos. Als solcher aber ist er zugleich nicht nur eine

<sup>8</sup> Zum sogenannten „Ältesten Systemprogramm“ s.z.B. Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, hg. v. Manfred Frank und Gerhard Kurz (Frankfurt/M. 1975) (= stw 139), v.a. 110 ff. und 192 ff. Zur Bedeutung des „ $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ “ für den jungen Schelling bemerkt Horst Fuhrmans: „Das junge Denken der Hegel, Hölderlin und Schelling hat im Grunde aus einer großen Attitude gelebt: aus der Sehnsucht nach der großen, umfassenden Einheit alles Seins, was nicht – wie oft interpretiert worden ist – dessen Einerlei meinte, sondern ihr Eins-sein in Verbundenheit und Nähe. Das meinte ihr „ $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ “ und ihre Sehnsucht, daß das ‚Reich Gottes komme!‘“ (a.a.O. 74 f.) Vgl. hierzu auch A. Franz, a.a.O. (s. Anm. 4) 90, Anm. 72, dort auch weitere Literaturhinweise.

historische Gestalt, sondern das Einheit überhaupt von Grund auf stiftende und garantierende und nach deren Zerstörung wiederherstellende Prinzip. Der Mensch ist nämlich durch den Sündenfall, durch den Mißbrauch der Freiheit, „aus der ursprünglichen Einheit in die Äußerlichkeit mit seinem Bewußtsein geraten“ (10). Damit aber ist die Einheit der Wirklichkeit als ganzer zerstört, so daß sie der Wiederherstellung bedurfte, die nur von Gott selbst geleistet werden konnte und kann. Dies ist der Ansatz der Schellingschen Christologie, die ihrerseits das Kernstück der „Philosophie der Offenbarung“ darstellt, denn nur in und durch den Logos und dessen Menschwerdung ist die Gründung und die Wiedergewinnung, die Vollendung der Einheit möglich, kann die göttliche Schöpfung ihr Ziel erreichen. In diesem umfassenden Sinne ist nach Schelling Offenbarung nicht die Vermittlung einer Lehre, sondern das reale Geschehen der Stiftung der Einheit der Wirklichkeit von Gott her im und durch den Logos, einschließlich der Wiederherstellung, der Neustiftung der durch den Menschen zerstörten ursprünglichen Einheit der Wirklichkeit durch die konkret-reale Menschwerdung dieses Logos, durch Jesus Christus. Ein solches reales Geschehen kann aber gar nicht vernunftmäßig a priori gedacht, es kann nur, wenn es denn geschehen ist, erkannt und angenommen werden: „Dieses ganze Gebiet ist überhaupt ein solches, in welches schlechterdings kein notwendiger Zusammenhang führt. Der Entschluß selbst ist ganz in die Freiheit Gottes gestellt. Außerdem ist der Actus der Offenbarung, den wir nicht in einer bloßen Mitteilung von Erkenntnissen bestehend sehen, sondern als einen realen Akt betrachten, als einen Akt, dessen Umschaffung eine zweite Schöpfung ist – dieser Akt ist selbst schon als ein Letztes, Äußerstes, quo majus nil fieri potest, bezeichnet. Hier müssen demnach alle Verhältnisse in einer solchen Steigerung und alle Verhältnisse des Aktes in einer solchen Verwicklung erscheinen, daß man nur sukzessive, durch Forschen, in das Innere des Actus eindringen kann“ (428).

So kann es nach Schelling in der „Philosophie der Offenbarung“ nicht darum gehen, die Offenbarung als vernunftig zu begreifen, vielmehr ist gerade und nur das über die Vernunft Hinausgehende der „Handlungen Gottes in der Offenbarung“ (423) das, was in Wahrheit den menschlichen Geist zur Ruhe, zu sich selbst bringt: „Nur wenn wir gezwungen sind, das als Geschehen anzuerkennen, quo majus nil fieri potest, sind wir beschwichtigt und zur Ruhe gebracht“ (423).

Erst in und durch die Offenbarung kommt also der Mensch zu sich selbst. Gerade insofern diese die Vernunft übersteigt, findet der Mensch zur Einheit mit sich und mit der Welt, wird die unselige Dichotomie von Bewußtsein und Sein überwunden. Der Grund für diese Dichotomie ist nämlich seinerseits ein realer, insofern nämlich der Mensch durch den falschen Gebrauch seiner Freiheit, durch den geschichtlich real geschehenen Sündenfall „aus der Wahrheit herausgefallen“ ist (7) und sich so von Gott und von sich selbst, von der Wirklichkeit entfernt und diese, v.a. aber sich selbst, zerrissen hat. Die Trennung von Subjekt und Objekt, von Vernunft und Wirklichkeit, von Bewußtsein und Sein, die seit Kant als unhintergebares Apriori philosophischen Denkens gilt, ist für Schelling also gerade nicht das Apriori, sondern das Ergebnis, die Konsequenz der realen Trennung des Menschen von der Wahrheit, jener Trennung, die auf den falschen Gebrauch der Freiheit zurückgeht und nur in einem realen Prozeß der Versöhnung, der Wiederherstellung der Einheit, aufgehoben werden kann und schließlich auch tatsächlich aufgehoben wird.

Die vom Menschen selbst verursachte Trennung, die Äußerlichkeit des Menschen mit seinem Bewußtsein, ist so der reale Ausgangspunkt der Geschichte Gottes mit dem Menschen, die als Geschichte der Offenbarung jener Zusammenhang ist, „in dem das Christentum das letzte, alles beschließende Glied ist“ (432). Als konkrete Geschichte der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins von Anfang an führt diese Geschichte der Offenbarung nach Schelling zu jener „philosophischen Religion“, die „als ein drittes,

durch natürliche und geoffenbarte Religion vermitteltes“ entsteht (15), welche Mythologie und Offenbarung als begriffene in sich enthält und welche selbst als „Religion einer freien Einsicht“ zu begreifen ist (15). Dies wird die Religion jener „dritten Periode“ sein, „in welcher die Einheit als ideale wieder hergestellt ist“, und die Schelling als „Christentum dieser dritten Periode“, als „das Christentum des heiligen Johannes“ (699f.), bezeichnet, in welchem der „äußere Hergang“ der göttlichen „Ökonomie“, der Geschichte der Wirklichkeit als Schöpfung Gottes und der „innere Prozeß“ (709f.) im Bewußtsein jedes Einzelnen zur Einheit von Wirklichkeit und Freiheit zusammenfinden werden. Damit hat Schelling die Einheit nicht nur der Religionen als Entwicklung von der natürlichen Religion der Mythologie über die übernatürliche Offenbarungsreligion zur Religion der freien Einsicht gewonnen. Er sieht in der ausdrücklich nicht ohne Offenbarung zu begreifenden und zu gewinnenden Einheit der Wirklichkeit als Einheit aus Freiheit zugleich jene „mythologische Spannung, in der das Bewußtsein sich befand“ (669), und damit schließlich auch die Dichotomie von Bewußtsein und Sein, von bloßer Vernunft und Wirklichkeit überwunden, und in der dementsprechenden Religion der freien Einsicht die von Anfang an angestrebte „wahre Philosophie“ als „wirkliche Wissenschaft“ (3) erreicht.

### *III. Der wirkliche und freie Geist als der Grund der Möglichkeit und der Notwendigkeit der Philosophie als Philosophie der Offenbarung*

Der Anspruch Schellings, mit seiner Integration des Christentums in die Philosophie sowohl dessen Sachgehalt als auch dem, was Philosophie eigentlich ist und sein soll zu entsprechen, bedarf der Begründung, soll die Philosophie der Offenbarung am Ende nicht doch den Rückfall des späten Schelling in einen „verzweifelten Glauben“<sup>9</sup> und damit in die philosophische und schließlich auch theologische Irrelevanz dokumentieren.

Auf den ersten Blick scheint die „Philosophie der Offenbarung“ tatsächlich auf einen solchen Glauben hinauszulaufen, wenn Schelling in der letzten Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“ abschließend bekennend bemerkt: „Das Christentum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, und ist in der Aufeinanderfolge, die im Weltprozesse selbst liegt, begründet. Außer dieser Ordnung kann es kein Heil geben, und wir müssen uns dieser Ordnung gerecht machen“ (708). Mit deutlicher Polemik gegen freischwebende Philosophie fährt Schelling, anknüpfend an seine programmatischen Ausführungen am Anfang, wirkliche und wahre, lebendige Philosophie zu wollen, nicht weniger emphatisch fort: „Wer glaubt, daß er sich außer dieser Ordnung (i.e. des Christentums, A. F.) helfen könne, verläßt sich bloß auf sein Ideengebilde. Einen anderen Grund kann niemand legen. Wir leben in dieser bestimmten, nicht in einer allgemeinen oder abstrakten Welt, die wir uns so gerne vorspiegeln. Möge der, welcher sich zuvor bloß im Allgemeinen, Weiten gefallen hat, diese Ordnung eng und beschränkt nennen: es hilft ihm – nichts“ (708). In dieser Polemik darf aber die entscheidende Aussage nicht überhört werden, die auf Schellings Position in der Sache hinweist: Die Alternative zum Christentum ist ihm ein bloß subjektives und damit halt- und grundloses „Ideengebilde“, eine „allgemeine oder abstrakte Welt“, die der

<sup>9</sup> Davon spricht Hans Jörg Sandkühler in seiner Einleitung zum von ihm edierten Tagebuch Schellings von 1848: „Schelling will durchaus eine Philosophie der Freiheit der Individualität; doch sie mündet in eine negative Utopie, die zu erhoffen verzweifelten Glauben voraussetzt und im Nicht-Wissen Abkehr von der Wirklichkeit verlangt.“ F. W. J. Schelling, Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution, mit Alexander v. Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler (= PhB 367) (Hamburg 1990) LXI.

Realität nicht entspricht, mit Wirklichkeit nichts zu tun hat. Aus dieser Sackgasse möchte Schelling herausführen, in die sich nach seiner Ansicht sowohl Theologie als auch Philosophie verrannt haben.

Sowohl für den theologischen Rationalismus und dessen supranaturalistische Kehrseite, als auch für bloße Vernunftphilosophie trifft nach Schelling zu, daß es sich um wirklichkeitslose „Ideengebilde“ handelt, die sich innerhalb der Grenzen eines bloß subjektiven Bewußtseins bewegen, das sie aus sich selbst nicht überschreiten können. Von daher unterzieht er Philosophie und Theologie der Kritik: Um nun doch Gott zu erreichen, um, wie Schelling sagt, „zu dem Unvermischten, Einfachen, zu den reinen Ursachen“ zu gelangen (314), greift deshalb der theologische Rationalismus auf das „Gefühl“ (11) des religiösen Subjekts zurück bzw. verbündet sich mit dem „sogenannten Orgasmus der Mystiker und Theopneusten“, was aber „statt Belehrung und Stärkung des Geistes nur Belebung und Ermattung des Geistes zurückläßt“ (315). Von gleicher Qualität ist für Schelling jene zeitgenössische Philosophie, die ihre eigene Begriffswelt mit der Realität verwechselt, „eine immer klappernde Mühle, die jedoch das Brot des Lebens nicht zutage zu fördern vermochte“ (3), weil auch sie in Wahrheit die Grenzen der Subjektivität nicht zu überschreiten in der Lage ist. Denn statt zu den realen Seinsprinzipien und schließlich zu Gott zu gelangen „stellten die neueren Philosophen bloße Begriffe als subjektive Vermittlung auf. Ihnen ist es genug, wenn sie Gott mit der Welt subjektiv vermitteln, ohne zu sehen, wie Gott und Welt objektiv zusammenhängen“ (66).

Bei aller Kritik stimmt Schelling mit diesen zeitgenössischen philosophischen und theologischen Positionen aber insoweit überein, als auch er an der Endlichkeit des Subjektes Mensch festhält, der als dieses endliche Wesen Philosophie und Theologie entwickelt, um den objektiven Zusammenhang von Gott und Welt zu ergründen. Doch in welchem Sinne spricht Schelling vom Menschen als endlichem Subjekt? Schelling will sich von den kritisierten theologischen und philosophischen Positionen dadurch unterscheiden, daß er den wirklichen, lebendigen und freien Menschen in den Blick nimmt, der als solcher die wirkliche, lebendige und freie „letzte Ursache aller Dinge“ (79) sucht. Dieser konkrete Mensch ist nach Schelling aber von Grund auf gerade nicht nur subjektiv, wie die dargestellten Positionen voraussetzen, er ist kein sozusagen absolut endliches, auf sich selbst zurückgeworfenes Wesen, keine sich selbst als endliche überhaupt erst setzende, letztlich also nur auf sich selbst bezogene, in ihre Endlichkeit sozusagen eingeschlossene Vernunft, die als solche dann über ihre Grenzen hinauszugreifen sich abmühen muß, um zur Wahrheit und Wirklichkeit zu gelangen, was dann notwendigerweise immer dem Verdacht ausgesetzt bleibt, Projektion, Verlängerung dieser Subjektivität und nichts anderes zu sein. Der Mensch ist nach Schelling von vornherein nicht in sich und aus sich bestimmbar, sondern immer nur und immer schon vermittelt durch die Welt und letztlich nicht ohne Gott. Ausdrücklich „gehört“ für Schelling „zu einer notwendigen Voraussetzung einer Philosophie der Offenbarung die Einsicht in das ursprünglich vermittelte Sein der Welt und des Menschen“ (427). Zugleich aber steht der Mensch als Mensch über der übrigen Welt, steht er in einem besonderen Verhältnis zu Gott, in einem „notwendigen Bezug zu Gott, dem Schöpfer selbst“ (213). So ist der Mensch als das freie Wesen, als Wesen, das sich seinen Daseinsbedingungen gegenüber in ein „freies Verhältnis“ (218) setzen kann, „nicht ein Ding, Substanz“ wie die übrigen Dinge, „sondern etwas Geistiges“ (217), das zwar Geschöpf unter Geschöpfen ist, zugleich aber in einer besonderen, herausragenden Beziehung zu Gott steht. Im Bild erklärt dies Schelling folgendermaßen: „Der Strahl der Gottheit, der in allen anderen Geschöpfen schief einfällt, fällt im Menschen senkrecht ein, so daß der Mensch das vergottete Geschöpf ist“ (213), letztlich zu bestimmen als der gewordene bzw. im Werden begriffene „vollkommene Geist“, der freilich erst „am Ende des Prozesses“ der Natur und der Ge-

schichte, „als vollkommener Geist hervortritt“ (99). Der Mensch ist also von Grund auf, aufgrund seiner Beziehung zu Gott, weder ein Ding unter Dingen, noch ist er von diesen unterschieden als sich selbst setzendes Vernunftwesen. Der Mensch ist vielmehr von seiner besonderen Beziehung zu Gott her zu bestimmen als dessen Abbild, und in diesem Sinne ist er „Geist“, d. h. er „ist das, was im beständigen actus ist und nicht aufhört, Quelle des Seins zu sein – was frei ist, sich zu äußern oder nicht – was im sich selbst Äußern sich nicht selbst verliert“ (56).

Weil der Mensch dieses endlicherweise vollkommene Geistwesen ist, hat er nach Schelling Vernunft und nicht umgekehrt: „Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern der Geist ist die Ursache der Vernunft“ (71). In diesem Begriff des Menschen als des von Gott geschaffenen Geistes, der als solcher das freie, sich selbst nicht erschaffende, aber sich vollziehende und so sich im Umgang mit der Welt gerade nicht verlierende Wesen ist, findet Schelling den Ansatzpunkt, den Grund der Möglichkeit, den Rationalismus und Supranaturalismus der Theologie sowie die Abstraktionen einseitig subjektiver Vernunft- bzw. Verstandesphilosophie zu überwinden, die „wahre Philosophie“ als „wirkliche Wissenschaft“ (3) zu etablieren. Allerdings gelingt nach Schelling diese Überwindung auf dieser Grundlage nur mit Hilfe jenes dieser realen, lebendigen Geistnatur des Menschen entsprechenden, ebenfalls lebendigen und realen Geschehens, das er „Offenbarung“ nennt, und das ihn dazu bringt, sein System einer „wirklichen Wissenschaft“ als „Philosophie der Offenbarung“ zu bestimmen. Das aber heißt, daß der Grund der Notwendigkeit, Philosophie als „Philosophie der Offenbarung“ zu etablieren in der konkreten Bestimmung der Geistnatur des Menschen zu suchen ist. Auf diese ist deshalb abschließend kritisch einzugehen.

Noch einmal seien die Grundlinien der Schellingschen Bestimmung des Menschen als Geistwesen nachgezogen: Der reale Selbstvollzug des Geistes, das Leben des Menschen als des wirklichen, freien Geistwesens besteht nach Schelling darin, sich selbst, sein eigenes Sein als von Grund auf in und durch die Welt vermitteltes, als endliches anzunehmen. Nicht in sich und nicht aus sich, sondern in der Begegnung mit der Realität, mit „Natur“ und „Geschichte“, mit der „wirklichen Welt“ findet die Philosophie „den Stoff und die Mittel ihrer eigenen Entwicklung“ (417), findet der Mensch zur Wirklichkeit seiner selbst und der Welt und letztlich zurück zu Gott.

Diese Vermitteltheit des endlichen Geistes mit der konkreten Welt ist der Sachgrund und damit sozusagen der Uranstoß für die Philosophie als jene „geschichtliche Anschauung des Universums“ (5), die als „wirkliche Wissenschaft“ (3), als „analoger, zweiter Prozeß im Bewußtsein“ (446) den Schöpfungsprozeß wiederholt und so den menschlichen Geist zu dem macht, was er wirklich und eigentlich ist, nämlich jener freie Geist, der „diese Welt seine Welt nennen kann“, der in diesem endlichen Sinn „das Setzende der Welt“ (221) ist.

Schelling weiß nicht nur um die prinzipielle Gefährlichkeit dieses Prozesses, insofern es sich hier um den Prozeß der Verwirklichung von Freiheit handelt, der als solcher auch die Möglichkeit des Scheiterns in sich birgt. Schelling ist zugleich überzeugt davon, und diese innerste Überzeugung scheint ein, wenn nicht das entscheidende Movens seines Denkens zu sein, daß dieser Prozeß tatsächlich gescheitert ist, ja scheitern mußte, um als solcher überhaupt in Gang zu kommen und schließlich überwunden, geheilt, erlöst zu werden. Wenn der Mensch nämlich in diesem Prozeß sich nicht von der Wirklichkeit entfernt hätte bzw. entfernen würde, wenn er sich nicht täuschen ließe von dieser seiner Möglichkeit, die Welt als seine, als von ihm gesetzte zu betrachten, wenn er nicht der mit seiner endlichen Freiheit gegebenen Versuchung erlegen wäre und immer wieder erliegen würde, sich an die Stelle Gottes selbst zu setzen, weil er die Vermittlung seiner und der Welt mit der absolu-

ten, der göttlichen Schöpfung der Welt verwechselt, dann könnte er zugleich nicht anders, als mit dieser Setzung, dieser Bestimmung der Welt und seiner selbst als miteinander vermittelter Realitäten, zugleich Gott, den wirklichen Gott, als „die letzte Ursache aller Dinge“ (79) zu setzen, dann wäre aber auch der Prozeß als ganzer nie in Gang gekommen, gäbe es m.a.W. keine Geschichte, keine Wirklichkeit. Insofern gilt nach Schelling prinzipiell, „daß wir im Menschen ein natura sua Gott setzendes Prinzip anerkennen müssen“ (12). Doch besteht die Tragik des Menschen als des lebendigen, freien Geistwesens gerade darin, daß er an dieser Freiheit gescheitert ist, daß „das substantielle Bewußtsein“, der Mensch in seinem Innersten, „durch einen falschen actus aus seiner Substanz herausgesetzt und nun einem willkürlichen Prozeß unterworfen ist“, daß „das Wesen des Menschen gleichsam aus seinem Verhältnisse, wo es lautere Freiheit war, hinausgesetzt“ ist (232), und deshalb nur durch diesen Prozeß hindurch zu sich, zur Wahrheit, zu Gott zurückkehren kann, denn „ein solches Prinzip wird, wenn es aus dem ursprünglichen Verhältnisse gekommen, durch notwendigen Prozeß in dieses Verhältnis wieder zurückkehren müssen“ (12). Das Gott setzende Prinzip im Menschen einerseits und das Scheitern desselben Menschen an der ihm mit diesem Prinzip gegebenen Freiheit andererseits ist es, was den Prozeß der Gottsetzung des Menschen, als Prozeß der Entwicklung des „Wahren“ aus dem „Falschen“ (14), als den Prozeß der Geschichte der Religionen, der Mythologie und der Offenbarung „begründet“ (12) und ermöglicht.

Dabei gehört es zur Tragik dieses Prozesses, daß er als solcher, von sich aus, gerade nicht sein Ziel erreicht. Zwar ist dieser Prozeß an sich und als ganzer, und gerade auch insofern er Falsches und Dunkles, ja das Böse enthält, sogar ein notwendiger, „denn die Schöpfung hat solange keine vollkommene Wahrheit, als nicht jede ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich zeigt, und dadurch Gelegenheit gegeben hat zu ihrer Besiegung“ (650). Doch gelangt weder der Prozeß als ganzer noch der Mensch in ihm von sich aus zum Ziel. Dazu bedarf es des diesen Prozeß übersteigenden übernatürlichen Eingriffes: „So kündigt sich das Christentum an nicht als unmittelbar entstandene Religion, sondern als Erlösung von einer blinden Macht“ (14). Hinsichtlich der Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Wahrheit, hinsichtlich der Philosophie, bedeutet dies nach Schelling: In und aus diesem Prozeß als solchem kann Gott nicht als Gott, kann der wirkliche Gott gerade nicht erreicht werden. Der Prozeß der Gottsetzung im menschlichen Bewußtsein ist insofern zum Scheitern verurteilt, als der Mensch von sich aus nicht über die Grenzen dieses Bewußtseins hinauskommt. Dies ist der entscheidende, im Schellingschen Geist- und zugleich Offenbarungsverständnis enthaltene Sachpunkt: Der vom menschlichen Bewußtsein gesetzte Gott ist nicht und kann nicht der Gott sein, den der Mensch als freier Geist eigentlich will. Der wahre, der lebendige Gott kann nicht der vom Menschen gesetzte sein, wie die Geschichte der Religionen, die Entstehung der Mythologien zeigt. Der vom Menschen gesetzte Gott ist ein bloßer Gottesbegriff, nicht die Wirklichkeit, die der Mensch erstrebt. Gerade dies zeigt der Prozeß der Geschichte, daß der Mensch nicht nur den wahren Gott nicht erreicht, sondern daß er ihn sogar verfehlt, daß er also der Erlösung aus diesem tragischen Verstrickungsprozeß seines Geistes durch den wirklichen Gott bedarf. Der wirkliche und wahre Gott kann nur der selbst absolut freie sein, der als solcher in seinem Wesen und in seinem Handeln letztlich gerade nicht vom Menschen her gedacht werden kann und darf, auch wenn der Mensch als „natura sua Gott setzendes Prinzip“ (12), wie ja auch die Geschichte zeigt, gar nicht anders kann, als Gott begrifflich zu setzen. Es ist der Gott, der von sich aus, in absoluter Freiheit, die Welt und den Menschen real erschafft und sich so als dieser wirkliche Gott erweist, offenbart, was der Mensch in Wahrheit, was er wirklich sucht. Deshalb ist wahre und wirkliche Philosophie „Philosophie der Offenbarung“, weil die Wirklichkeit selbst der Ansatzpunkt der Offenbarung ist, nämlich der Offenba-

rung des freien göttlichen Willens als des wirklichen „ersten Prinzips“ (31), als der „Quelle des Seins“ (25) schlechthin. Dies wäre er aber für den Menschen nicht, wenn Gott selbst dies nicht so gewollt hätte, wenn er also nicht von sich aus, in einem Akt absoluter Freiheit, sich als der Gott erwiesen hätte bzw. erweisen würde, der nicht nur selbst frei ist, sondern den Menschen zur Freiheit beruft, ihn aus der Gefangenschaft in eine falsche Prinzipienwelt befreit, ihn erlöst aus den Verstrickungen seines falschen Bewußtseins, in die er von sich aus zwangsläufig geraten würde und auch tatsächlich geraten ist. Deshalb ist die Christologie das eigentliche Kernstück der „Philosophie der Offenbarung“, in welchem die Menschwerdung des göttlichen Logos als das die Einheit der Wirklichkeit, nämlich Gottes, des Menschen und der Welt, endgültig stiftende und garantierende Offenbarungsgeschehen, als „zweite Schöpfung“ (410) zur Darstellung kommt. Christus ist für Schelling somit „der ewige Vermittler zwischen dem Menschen und Gott seit Weltzeiten her“ (437), die Menschwerdung des göttlichen Logos „ist daher nicht bloß der Gegenstand, sondern das Prinzip aller Offenbarung“ (398) und damit Prinzip alles wirklichen Wissens.

Auf die Schellingsche Christologie, insbesondere auf ihre innere Spannung zu klassischen christologischen Topoi, kann hier nicht näher eingegangen werden. Die für den hiesigen Zusammenhang entscheidenden Aspekte des in der Christologie seine Sinnesspitze findenden Begriffes der Offenbarung, wonach die Offenbarung in Jesus Christus konstitutiv ist für die Einheit der Wirklichkeit und damit für die Sachgerechtigkeit eines diese Wirklichkeit ergründen wollenden Denkens, faßt Schelling selbst folgendermaßen zusammen: „Eine Philosophie der Offenbarung, welcher diese Offenbarung nicht in irgendeinem bloß uneigentlichen, sondern im vollkommenen, eigentlichen Sinne Offenbarung ist, eine solche Philosophie der Offenbarung ist im allgemeinen nur möglich auf dem Standpunkte einer geschichtlichen Philosophie, also einer solchen, welche auch schon die Welt als das Hervorgebrachte, das Erzeugnis eines freien göttlichen Willens erkennt.“ Zu dieser Erkenntnis gelangt der Mensch, indem er zunächst ausgeht von der „äußeren Welt“, die er, „inwiefern er selbst Geschöpf ist, unmittelbar durch und in sich selbst voraussetzt“. Da der Mensch aber selbst frei ist, also auch frei, an dieser ihm unmittelbar vorgegebenen Welt zu scheitern, gelangt er nicht über einen Prozeß notwendiger Schlußfolgerungen zur Einsicht in die Wirklichkeit. Er kommt zu dieser Einsicht nur durch den Prozeß der Befreiung zu wahrer und wirklicher Freiheit, den allerdings nicht er selbst leistet, der vielmehr dadurch an ihm geschieht und von ihm angenommen wird, daß der freie göttliche Wille sich ihm als solcher offenbart und er diese Offenbarung in Freiheit annimmt: „Jene Welt, die durch die Offenbarung, also durch die Erlösung gesetzt ist, ist keine äußere, sondern eine innere Welt, die im Menschen erst hervorgebracht werden soll, deren Prinzip anzunehmen er nicht genötigt ist, die er sich nur aneignen kann, inwiefern er ein Herz dazu hat, inwiefern er den Mut besitzt, die Offenbarung als wirklich anzunehmen“ (426).

Schelling ist überzeugt, damit jenes System entwickelt zu haben, das „stark genug ist, die Probe des Lebens zu bestehen“ (3), das also die rationalistischen und supranaturalistischen Verengungen der Theologie und eines entsprechenden Religionsverständnisses ebenso wie die der abstrakt und wirklichkeitslos gewordenen Philosophie überwindet. Gerade weil die „Philosophie der Offenbarung“ so kein System der Notwendigkeit, sondern der Freiheit ist, erreicht sie das, „worüber nichts Höheres mehr ist“ (78).

Als dieses Freiheitssystem kann die „Philosophie der Offenbarung“ nicht zu notwendigen, unüberholbaren, abgeschlossenen Einsichten, zum absoluten Wissen führen. Es bleibt, so gesehen, bei der prinzipiellen Endlichkeit, bei der Verwiesenheit des konkreten Menschen an diese Welt, es bleibt beim prinzipiell ungeschlossenen Charakter philosophischen Denkens, das zwar, wenn es denn „den Mut besitzt, die Offenbarung als wirk-

lich anzunehmen“ – was die „Philosophie der Offenbarung“ nicht „bewirken“ muß, aber „vermitteln“ kann (426) –, in dem „von dem man bloß sagen kann, daß es ist“ (412) das „Ziel des Denkens, wo das Denken zur Ruhe kommt“ (411) erreicht. Diese Ruhe des Denkens aber ist nach Schelling gerade nicht Wissen, sondern ihrerseits „Nichtwissen, Ruhe des Wissens = Glaube“ (412), freilich gerade kein irrationaler, gar verzweifelter Glaube: „Der Glaube darf nicht als unbegründetes Wissen betrachtet werden; man muß vielmehr sagen, er sei das allerbegründetste Wissen, weil bei ihm aller Zweifel abgeschnitten ist“ (413). Doch der entscheidende Punkt ist: Im letzten wird dieser allen Zweifel aufhebende „Glaube“, diese letzte „Ruhe des Wissens“ jener „fernsten Zukunft“ vorbehalten bleiben, in welcher „Gott Alles in Allem sein wird“ (708). Im Horizont der Endlichkeit, in dieser Welt gilt: „Das Wissen als Actus steht in einem beständigen Übergang von dem einen zum andern“ (414). Letztlich ist endliches Wissen als solches also zum Scheitern verurteilt.

Es erübrigt sich beinahe, zu fragen, ob Schellings Philosophie der Offenbarung „Theologie“ ist. Sie ist es, insofern die „Sache“ des Christentums für dieses System „wahrer Wissenschaft“ konstitutiv ist. Nur von einem äußerlich gegenübergestellten Theologiebegriff her könnte der von Grund auf theologische Charakter dieses Denkens bestritten werden. Freilich ist damit nicht beantwortet, vielmehr kommt so das Problem überhaupt erst in den Blick, ob es Schelling im Ausgang von diesem Verständnis des menschlichen Geistes als an seiner Endlichkeit letztlich scheiternden, wirklich gelungen ist, den Kerninhalt des Christentums, die Offenbarung, „begrifflich zu machen, d.h. ihn als möglich zu zeigen“ (427). Als springender Punkt einer kritischen Auseinandersetzung mit Schellings Verständnis von Philosophie als „Philosophie der Offenbarung“ stellt sich somit der problematische Geistbegriff Schellings heraus, dessen Problematik darin besteht, daß er gerade als letztlich scheiternder den Grund der Möglichkeit und der Notwendigkeit dafür darstellen soll, daß Philosophie auf Offenbarung angewiesen ist. Zwar spricht Schelling vom menschlichen Geist als lebendigem und wirklichem und setzt sich damit in der Tat von den Abstraktionen und der Wirklichkeitslosigkeit einer „reinen Vernunft“ und eines „absoluten Begriffs“ ab. Besteht aber die Lebendigkeit dieses neuen Geistverständnisses nicht vor allem darin, daß innerhalb desselben Freiheit und Vernunft (Kant und Hegel) geradezu gegeneinander ausgespielt werden, so daß dieser Geist in sich gerade nicht mit sich identisch ist, sondern als von Grund auf zerrissener auf die Offenbarung als rettendes und heilendes Prinzip angewiesen ist? Wird so aber nicht gerade der als Grund der Möglichkeit für das Gesamtsystem in Anspruch genommene konkrete endliche Geist als in seinem Innersten ge-, ja zerstörer gesetzt, so daß gar nicht von einem tragenden Grund gesprochen werden kann, das System somit doch an nichts als am Postulat einer geradezu als Deus ex machina eingeforderten Offenbarung hängt? Versucht Schelling also nicht doch, um auf das am Anfang gebrauchte Bild zurückzukommen, zwischen der Szylla vernünftiger Notwendigkeit und der Charybdis unvernünftiger Gläubigkeit sozusagen in einem kaum den Stürmen gewachsenen Gefährt hindurchzukommen?

Von daher kann der Hintergrund einer theologischen Tradition, nach welcher der Sündenfall die menschliche Natur nicht nur verwundet, sondern korrumpiert, in ihrem Wesen zerstört hat,<sup>10</sup> für Schellings Philosophie der Offenbarung wohl kaum bestritten werden, wie umgekehrt die hier angedeutete Kritik ihrerseits auf den freilich alles andere als selbstverständlichen, aber um so mehr herausfordernden Gedanken einer identifizierbaren, mit

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Göttingen 1983) v.a. 77–150; Christoph Schulte, *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche* (München 1988) v.a. 88–101.



sich identischen, in ihrem metaphysischen Wesen Freiheit und Notwendigkeit prinzipiell verwahrenden Geistnatur des Menschen abhebt.<sup>11</sup>

Um die damit angedeuteten, für die Theologie nicht weniger als die Philosophie zentralen Fragen beantworten zu können, müßten also nicht nur die spezifisch theologischen Teile, insbesondere die Christologie, auf ihre Sachhaltigkeit hin überprüft werden. Es müßte auch und gerade im Interesse der Theologie vor allem der Frage nachgegangen werden, welchen Philosophiebegriff und damit, welchen Geist-, also welchen Subjektbegriff die Schellingsche These von der konstitutiven philosophischen Relevanz genuin theologischer Inhalte impliziert. Es wäre zu billig, aus theologischer Perspektive das Schellingsche Denken allein deshalb zu begrüßen, weil dem Christentum hier zentrale Bedeutung zugesprochen wird. Weit darüber hinaus liegt die sachliche Bedeutung von Schellings „Philosophie der Offenbarung“ somit vor allem darin, daß sie geradezu dazu zwingt, das Verhältnis von Theologie und Philosophie als für beide Wissenschaften konstitutives Sachproblem, und dieses als Problem der Konstitution menschlichen Bewußtseins, von Subjektivität, also von Freiheit und Wahrheit des Menschen überhaupt, in den Blick zu nehmen. Das aber heißt: Wer sich mit Schellings „Philosophie der Offenbarung“ beschäftigt, ob als Theologe oder als Philosoph, als Christ oder als Nichtchrist, kann der Frage nach dem Sachgehalt, nach den Gründen seiner je eigenen Überzeugungen, seines jeweiligen Denkens, Wissens und Glaubens, ja er kann der Frage, wer er denn selbst als dieses endliche, denkende, Wahrheit, Wirklichkeit, Freiheit und Einheit suchende Wesen ist, nicht ausweichen. Was aber könnte Philosophischeres von einem Denken gesagt werden?<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Vgl. A. Franz, a. a. O. (s. Anm. 4) v.a. 306 ff.

<sup>12</sup> Damit sei angedeutet, daß nach Meinung des Verfassers gerade Schellings Spätphilosophie für die gegenwärtig diskutierte (fundamental-)theologische Grundlegungsproblematik fruchtbar zu machen wäre, jedenfalls aber nicht, wie bei Hansjürgen Verweyen, allzu schnell mit dem Verweis auf Hegel und J. G. Fichte als (demgegenüber) weniger „begrifflich zufriedenstellend“ beiseite gelassen werden kann. Vgl. Hansjürgen Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie (Düsseldorf 2. Aufl. 1991), Zitat S. 245. Es wäre vielmehr der Frage nachzugehen, ob nicht gerade Schellings Versuch Perspektiven eröffnete, die der gegenwärtigen Theologie, aber auch der Philosophie, aus dem Dilemma rationalistischer Leere einerseits und mystisch-emotionaler Ungründigkeit andererseits heraus helfen könnten. Nicht zuletzt weil ihm gerade diese Problematik offensichtlich schon sehr bewußt war, hat sich der späte Schelling im dargelegten Sinn u. a. auch von Fichte und Hegel distanziert. Ein erneuter Rückgriff auf Schelling wäre somit zumindest insofern angezeigt, als er helfen könnte, nicht von vornherein die Sachdimension unterbietend zu verfehlen. Ob es sachgerecht ist, Schellings Spätphilosophie „nicht als Schritt zur Vollendung des deutschen Idealismus“, sondern als „Rückschritt hinter bereits eingesehene Positionen“ zu interpretieren, wie Walter Jaeschke, wohl mit kritischem Blick auf Walter Schulz, vermutet, wäre von daher ebenfalls noch einmal kritisch zu prüfen, freilich in erster Linie als philosophisches Sachproblem und weniger um der philosophiegeschichtlichen Einordnung Schellings willen. Vgl. W. Jaeschke, Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels (Stuttgart-Bad Cannstatt 1986) 434.