

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 137

---

Das Böse und sein Grund  
Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings  
Freiheitsschrift 1809

Herausgegeben von  
Gunther Wenz

Vorgelegt  
in der Sitzung vom 9. Juli 2010

MÜNCHEN 2010

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0005-710X

ISBN 978 3 7696 0125 1

© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2010

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	5
<i>Gunther Wenz</i> : Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F.W.J. Schellings aus dem Jahr 1809 .....	7
<i>Bernd Oberdorfer</i> : „... mein wahrer und wirklicher Atheismus“. Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi .....	31
<i>Jan Rohls</i> : Carl Daubs „Judas Ischariot“ und die Satanologie seiner Zeit .....	43
<i>Lore Hühn</i> : Schellings Abhandlung <i>Über das Wesen der menschlichen Freiheit</i> (1809) – ein „Vorspuk“ der Willensmetaphysik Schopenhauers? .....	61
<i>Gunther Wenz</i> : Spätfolgen Jacobis. Die kritische Rezeption der Schelling'schen Freiheitsschrift in J. Müllers Hamartiologie von 1844 .....	75
<i>Jochem Hennigfeld</i> : Freiheit – Unschuld – Angst – Zeitlichkeit. Kierkegaard als Erbe der Freiheitsphilosophie Schellings .....	91
<i>Philipp Schwab</i> : Sprung und intelligible Tat. Zu Kierkegaards Transformation einer Grundfigur aus Schellings Freiheitsschrift .....	99
<i>Christian Danz</i> : Das Absolute als Synthesis. Beobachtungen zu Tillichs Rezeption von Schellings Freiheitsschrift .....	113
<i>Stefan Dienstbeck</i> : Hierarchische Reziprozität. Das Gottesprinzip der Freiheitsschrift Schellings in Paul Tillichs Systematischer Theologie von 1913 .....	123
<i>Thomas Buchheim</i> : Risse im Gefüge des Seyns. Heideggers Rezeption der Schellingschen Freiheitsschrift und die „metaphysische Notwendigkeit des Bösen“ .....	149
<i>Gunther Wenz</i> : Rosenkranz, Güldenstern und Schelling .....	157
Autorenverzeichnis .....	165



## Vorwort

Vernünftige Verständigung erfolgt nach Gründen, die Selbstverständigung der Vernunft ist auf einen Grund ausgerichtet, in dem alles gründet. Dieser Grund ist unverfügbar. Dies hat Friedrich Wilhelm Joseph Schelling in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809 nachdrücklicher betont als in den Jahren zuvor, ja es scheint, als fungiere der Grund der Vernunft nun zugleich als ihr Abgrund.

Die Freiheitsschrift markiert nicht nur eine Neuorientierung Schellings, sondern eine folgenreiche Wende in der Philosophie des Deutschen Idealismus insgesamt. Während Hegels Denken seiner Vollendung in totaler Vermittlung und im absoluten Begriff zustrebte, brachte Schelling entschieden zur Geltung, was sich nicht dem Begriff und einer ihm entsprechenden Seinsordnung fügt, sondern als ein Ungefügtes und Widerständiges entgegentritt, um nicht nur Unfug, sondern ein Unwesen zu treiben, das abgründig böse ist.

Das Böse in der äußeren Gestalt des Übels und in der inneren schuldhafter Sünde ist der widrige Inbegriff jenes Verkehrten, das sich dem vernünftigen Seinsgefüge widersetzt, ohne in seiner Faktizität und Realität vernünftigerweise geleugnet werden zu können. Damit droht die Vernunft in eine Aporie und der Grund, in dem sie sich und alles, was ist, gegründet weiß, ins Zwielficht und in einen Widerstreit mit sich selbst zu geraten. Ist die Möglichkeit oder gar die Wirklichkeit des Vernunftwidrigen in der Absolutheit Gottes selbst gegründet?

Die vielen Rezipienten der Schelling'schen Freiheitsschrift in Philosophie und Theologie haben nicht nur diese Frage unterschiedlich beantwortet. Exemplarische Belege hierfür sowie für andere wirkungsgeschichtliche Aspekte werden im vorliegenden Sammelband beigebracht und zwar anhand folgender Beispiele: Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), Carl Daub (1765–1836), Arthur Schopenhauer (1788–1860), Julius Müller (1801–1878), Sören Kierkegaard (1813–1855), Paul Tillich (1886–1965) und Martin Heidegger (1889–1976). Ihre Auswahl ist nicht nach Maßgabe vorgegebener Regeln, sondern gemäß dem Interesse der Experten getroffen, die am 2. Dezember 2009 in den Nymphenburger Räumen der Münchener Carl Friedrich von Siemens Stiftung zu einem eintägigen Symposium zur Rezeptionsgeschichte der Schelling'schen Freiheitsschrift zusammenkamen. Ihre Beiträge sind im Folgenden dokumentiert. Eine Erinnerung an den Rezeptionsgegenstand ist vorangestellt, ein Epilog zu Rosenkranz, Guldernstern und Schelling beigegeben. Den Autoren sei für ihre Texte, Herrn Prof. Dr. Heinrich Meier für die bewährte Gastfreundschaft herzlich gedankt.

*München, 27. Januar 2010*

*Gunther Wenz*



GUNTHER WENZ

## Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809

*„Idealismus ist Seele der Philosophie;  
Realismus ihr Leib; nur beide zusammen  
machen ein lebendiges Ganzes aus.“ (29,3–5)*

Der Titel nachfolgender Erinnerung ist einer Vorlesung entlehnt, die Martin Heidegger im Sommersemester 1936 an der Universität Freiburg zu Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“<sup>1</sup> gehalten hat.<sup>2</sup> Nach Heideggers Urteil ist die Freiheitsschrift von 1809

---

<sup>1</sup> Die Untersuchungen waren 1809 im Verbund mit frühen Werken (Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen [1795]; Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus [1795; publ. 1796]; Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre [1796/7]; ferner: die Akademierede vom Oktober 1807 „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“) als fünfte Abhandlung eines ersten Bandes von Philosophischen Schriften Schellings zum ersten Mal gedruckt erschienen. Vgl. F.W.J. Schelling, Philosophische Schriften. Erster Band. Landshut 1809. Die Freiheitsschrift findet sich auf den Seiten 397–511. Der Text der von Th. Buchheim verantworteten Edition, nach der im Folgenden zitiert wird (F. W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hg. v. Th. Buchheim, Hamburg 1997 [Phil. Bibl. 503]) orientiert sich trotz sprachlicher Modernisierungen möglichst eng an der Originalausgabe von 1809, deren Paginierung am linken inneren Kolummentitelrand je Doppelseite mitgeführt wird (OA 397–511; vgl. F.W.J. von Schellings sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Siebenter Band: 1805–1810, Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416 = SW VII, 331–416). In der Einleitung seiner Edition gibt Buchheim neben Informationen zur Textgestaltung Hinweise zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen, zu ihren philosophischen Errungenschaften, ihrer frühen Rezeption und ihren Quellen. Ein ausführliches Verzeichnis zur Primär- und Sekundärliteratur ist beigelegt. Beigelegt sind ferner ausführliche Anmerkungen des Herausgebers sowie eine Gliederung und Analyse des Argumentationsgangs. Eine knappe „Einführung in Schellings Philosophie“ bis zur definitiven Formulierung seiner Identitätsphilosophie im Jahr 1804 gibt M. Frank, Frankfurt a.M. 1985. H.M. Baumgartner/H. Korten, Schelling, München 1996 berücksichtigen darüber hinaus die Freiheitsschrift, das Weltalter-Projekt und die Entwürfe der Spätphilosophie. Gute Beiträge zum Schellingstudium enthält der von H.J. Sandkühler herausgegebene Sammelband: F.W.J. Schelling, Weimar 1998. Im Anhang finden sich wichtige Hinweise auf Handschriften, Werke, Briefe, Tagebücher und Ausgaben, Zeugnisse von Zeitgenossen, Beiträge zur Biographie sowie bibliographische Daten. Umfangreiche, thematisch geordnete Sekundärliteraturlisten sind beigegeben.

Zur Biographie Schellings vgl. vor allem F.X. Tilliette, Schelling, Biographie, Paris 1999. Fortlaufende Kommentare zur Freiheitsschrift enthält der von O. Höffe und A. Pieper herausgegebene Sammelband F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995. Ergänzend hierzu: Th. Buchheim/F. Hermanni, „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004; F. Hermanni, Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theozieprojektes in Schellings Philosophie, Wien 1994. Zur Stellung der Freiheitsschrift im Gesamtwerk Schellings sowie zu ihrer Wirkungsgeschichte vgl. im Einzelnen J. Henningfeld, Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, Darmstadt 2001. Bemerkenswert verdient auch die „Analyse der Freiheitsschrift“ in J. A. Bracken, Freiheit und Kausalität bei Schelling, München 1972, 36–66.

„Schellings größte Leistung ... und zugleich eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie“<sup>3</sup>. Indem sie in sein Zentrum führe, treibe sie „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaus“<sup>4</sup>. Dass Schelling in dem 45jährigen Zeitraum seit Erscheinen der Freiheitsabhandlung bis zu seinem Tode 1854 abgesehen von der Streitschrift gegen Jacobi<sup>5</sup> und einigen Gelegenheitsschriften nichts mehr publiziert habe, bedeute „weder ein Ausruhen auf dem bisher Erreichten noch gar ein Erlöschen der denkerischen Kraft. Wenn es nicht zur Gestaltung des eigentlichen Werkes kam, dann liegt das an der Art der Fragestellung, in die Schelling seit der Freiheitsabhandlung hineinwuchs.“<sup>6</sup>

---

Zum Einfluss Luthers, Jakob Böhmes und Oetingers auf Schelling vgl. F.O. Kile, Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit, Leiden 1965. Physiognomisch hat sich Schelling der Nachwelt in Gestalt jenes Abbildes eingepägt, das ein unbekannter Fotograf um 1850 von ihm angefertigt hat. Vgl. dazu W. Benjamins „Kleine Geschichte der Photographie“ in: ders., Gesammelte Schriften II. 1. Hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhauser, Frankfurt a. M. 1977, 368–385.

<sup>2</sup> M. Heidegger, Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Frankfurt a. M. 1988 (Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 42).

<sup>3</sup> A. a. O., 3. Vgl. dazu die klassische Monographie von W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1975.

<sup>4</sup> M. Heidegger, a. a. O., 6.

<sup>5</sup> F.W.J. Schellings Denkmal von der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus (1812), in: F.W. Schelling, Schriften von 1806–1813, Darmstadt 1968, 539–656 (= SW I/8,19–136). Jacobi (1743–1819), von 1807–1812 Präsident der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hatte Schelling vorgeworfen, er zerstöre den Unterschied von physischer und moralischer Notwendigkeit und mit ihm denjenigen von Gut und Böse, so dass nichts als Naturfatalität verbleibe und der Begriff des persönlichen Gottes aufgelöst werde. Seine Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ erschien im November 1811. Ihr Erhalt ist in Schellings Jahreskalender ausdrücklich vermerkt (vgl. F.W.J. Schelling, Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter. Hg. v. L. Knatz u. a., Hamburg 1994, 66. Vgl. ferner: Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1813), in: a. a. O., 657–701 (= SW I/8,145–189). Schellings Antwort auf das voranstehende Schreiben Karl Adolf Eschenmeyers findet sich 673 ff.; sie enthält eine Auseinandersetzung erstens mit der vorgebrachten Kritik und zweitens mit dem konstruktiven Ansatz von Eschenmeyers eigenem Denken, der nach Schellings Urteil „sich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht“ (a. a. O., 700) habe und daher die Freiheitschrift als eine weitere Entwicklung derselben habe missverstehen müssen. Eschenmayer (1770–1852) war Professor der Medizin und Philosophie in Tübingen und seit 1808 korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

<sup>6</sup> M. Heidegger, a. a. O., 4. Nach Vorbetrachtungen zu Schellings Werk und zu Absicht und Verfahren der Auslegung interpretiert Heidegger in einem ersten Vorlesungsteil die Einleitung der Freiheitschrift (SW VII,336–357) und in einem zweiten die Hauptuntersuchung selbst (SW 357–418) und zwar zunächst in Bezug auf die Frage der inneren Möglichkeit des Bösen und dann hinsichtlich der Art der Wirklichkeit des Bösen. Der zweite Vorlesungsteil trägt den Titel: „Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit.“ Die „Seynsfüge von Grund und Existenz als Grundgefüge des in sich stehenden Seienden“ (a. a. O., 185) ist im Wesen des Menschen derart gefügt, dass sie, wie Heidegger sagt, ins Ungefüge umgewendet werden kann, welche Möglichkeit im Dasein des Menschen faktisch und eine Wirklichkeit geworden ist, die Freiheit und Geschick zugleich ist.

Nur kurz geht Heidegger gegen Ende seiner Vorlesung auf die „höchste Einheit des Seienden im Ganzen“ (a. a. O., 279) ein, also auf die absolute Indifferenz, die der ontologischen Urunterscheidung von Grund und Existenz vorausliegt und auch noch die Identität der Grundprinzipien im Geist der Liebe transzendiert. Begründet wird dies u. a. mit dem Hinweis, dass „das eigentliche Gewicht der Schellingschen Abhandlung, dem Gehalt und der Gestaltung nach, ... in der Einleitung und in den ersten vier Abschnitten“ (a. a. O., 281) liege, nicht etwa im Schlussabschnitt, der vorweg mit folgendem Kommentar versehen wird: „Auf der Stufe der Freiheitsabhandlung wird es Schelling noch nicht in voller Deutlichkeit und in der ganzen Tragweite klar, dass eben die Ansetzung der Seynsfüge als Einheit von Grund und Existenz es ist, die ein Seynsgefüge als System unmöglich macht. Schelling glaubt vielmehr, die Frage des Systems, d. h. der Einheit des Seienden im Ganzen, sei gerettet, wenn nur die Einheit des eigentlich Einigenden,



Schellings Untersuchungen (29,20–87,29 = SW VII,357–416), deren Gang nach des Autors eigenem Bekunden „gesprächsweise“ erfolgt, obwohl „die äußere Form des Gesprächs fehlt“ (81,34f.), geht eine Einleitung (9,1–29,19 = SW VII,336–357) voran, der es um allgemeine Begriffserklärungen und insbesondere um die Berichtigung des üblichen Pantheismusbegriffs<sup>7</sup> sowie um eine vorläufige Bestimmung des in Anschlag gebrachten Begriffs der Freiheit zu tun ist. Die Abhandlung selbst setzt mit einer Deduktion der sie fundierenden Grundunterscheidung ein (29,20–34,27 = SW VII,357–362). Es handelt sich dabei um die Unterscheidung „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (29,36–30,1). Auf der Basis dieser Prinzipienunterscheidung, die in Gott zwar ewig behoben, unter den Bedingungen kreatürlicher Gottunterschiedenheit aber problematisch ist, werden in einem ersten Argumentationsgang Begriff und Möglichkeit des Bö-

---

die des Absoluten, recht gefasst werde.“ (A. a. O., 279) Dies aber ist nach Heideggers Urteil ein Irrtum. Die Aufgabenstellung des letzten Abschnitts gilt ihm daher als verfehlt.

Auch in den Freiburger Lehrveranstaltungen Heideggers von 1941, in denen erneut Schellings Freiheitsschrift Thema ist, gilt das wesentliche Interesse der Auslegung der Unterscheidung von Grund und Existenz, die als „Kernstück der Abhandlung“ bezeichnet wird (vgl. M. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [1809], Frankfurt a.M. 1991 [Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Bd. 49], 11 ff., 105 ff. Schellings Abhandlung gilt Heidegger nicht nur als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus, in welche alle wesentlichen Bestimmungen dieser Metaphysik zum Austrag gekommen seien; aus ihr kann nach seinem Dafürhalten „überhaupt der Wesenskern aller Metaphysik des Abendlandes in der vollen Bestimmtheit herausgesetzt werden“ (a. a. O., 2). Indem Schelling nachgerade die äußerste Widrigkeit des Verkehrten als Aufstand der Eigensucht des Geistes auf Freiheit hin durchschaue, rechtfertige seine Metaphysik des Bösen in extremis den metaphysischen Systemanspruch auf die Wahrheit des Seienden als solchen und im Ganzen. Als Grundfrage des Systems begriffen sei die Freiheitsfrage als Frage nach der Freiheit zum Guten und (nicht „oder“!) zum Bösen weniger als Theodizee denn als „Systemadicee“ (a. a. O., 172) zu denken: „Das Böse wird gedacht, weil in dieser äußersten und eigentlichen Zwietracht als dem Un-fug zugleich und auf schärfsten die *Einheit* des Gefüges des Seienden im Ganzen erscheinen muss.“ (A. a. O., 96) Indem er die äußerste Freiheit *gegen* das Absolute metaphysisch innerhalb des Ganzen des Seienden zu denken bestrebt sei, vollende er die Metaphysik des Deutschen Idealismus und mit ihr die abendländische Metaphysik überhaupt, ohne doch über sie hinauszuführen. Zu „Heideggers Begriff der Metaphysik“ vgl. die gleichnamige Arbeit von G. Haeflner, München <sup>2</sup>1981, „Zu Heideggers Gedanken vom Ende der Metaphysik“ u. a. diejenige F. Lleras, Frankfurt a. M./New York 1986. Zum Begriff der Seinsvergessenheit, mit dem Heidegger die traditionelle Metaphysik kennzeichnet, vgl. H. Kuschbart-Tölle, Martin Heidegger. Der letzte Metaphysiker?, Königstein/Ts. 1979, 75 ff. Kritisch zu den texthermeneutischen Prämissen von Heideggers ontologischer Auslegung der Freiheitsschrift äußert sich T. v. Zantwijk, Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

<sup>7</sup> Was Spinoza, den Klassiker des Pantheismus, betrifft, so liegt der Fehler seines Systems nach Schelling „keineswegs darin, daß er die Dinge *in Gott* setzt, sondern darin, daß es *Dinge* sind – in dem abstrakten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch.“ (22,2–6) Nicht jede Form von Pantheismus ist Schelling zufolge mit Freiheit inkompatibel. Um menschliche Freiheit zusammen mit der Allmacht Gottes behaupten zu können, sei im Gegenteil die Annahme einer Immanenz des Menschen und seiner Welt in Gott alternativlos. Zum Zwecke des Erweises dieser Annahme bedürfe das allgemeine Stichwort eines immanenten Pantheismus einer speziellen Bestimmung. Schelling vollzieht sie in kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen eines sog. identifizierenden Pantheismus, der Gott entweder mit jedem Einzelding oder mit dem All der Dinge gleichsetzt oder zu einem Akosmismus gelangt, demzufolge Gott die einzige Substanz neben nichtigen Dingen ist. Gegenüber einem gleichschaltenden Pantheismus dieser Art plädiert Schelling für eine das Differenzelement wahrende Immanenz von Mensch und Welt in Gott, dessen Wesen in sich selbst als differenzwahrende, schöpferisch-lebendige Identität zu denken sei. Sowohl gegen Spinoza als auch gegen Jacobis Spinozismuskritik plädiert Schelling für einen realistischen Idealismus, den pantheistisch zu nennen er niemand bestreiten will. (81,9–12: „Wer endlich darum, weil in bezug auf das Absolute schlechthin betrachtet alle Gegensätze verschwinden, dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses vergönnt sein.“)

sen entwickelt (34,28–45,7 = SW VII,362–373). Da die Möglichkeit des Bösen dessen Wirklichkeit keineswegs notwendig einschließt, ist in einem weiteren Argumentationsgang nach dem Grund der Faktizität des Verkehrten in der Schöpfung zu fragen (45,8–66,4 = SW VII,373–394). Dabei geht es Schelling nicht nur und nicht zuerst darum, wie das Böse im einzelnen Menschen wirklich wurde, sondern um die universale Wirksamkeit des Bösen als eines unverkennbar allgemeinen Prinzips der gegebenen Wirklichkeit.

Auch wenn das Böse in der in Erfahrung zu bringenden Wirklichkeit nach Schelling unverkennbar allgemein und auf universale Weise wirksam ist, bleibt es doch unerachtet dessen stets die eigene Wahl des Menschen. Sein verkehrter Wille ist der tiefste Grund bzw. Abgrund der Faktizität des Unwesens, welches das Böse treibt. Um dies zu erfassen, bedarf es einer genauen Analyse der menschlichen Freiheit hinsichtlich ihres formellen und realen Wesens (vgl. 54,5 ff. = SW VII,382 ff.). Nachdem unter besonderer Berücksichtigung des Wesens der menschlichen Freiheit die „Entstehung des Gegensatzes von Gut und Böse“ (66,5) und die Frage verhandelt wurde, „wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt“ (66,5 f.), wendet sich Schelling abschließend dem Problem der Freiheit Gottes (66,5–75,10 = SW VII,394–403) und des Zieles göttlicher Selbstoffenbarung zu (75,11–87,29 = SW VII,403–416). Erfolgt das Handeln Gottes mit blinder und bewusstloser Notwendigkeit oder in Form freier und bewusster Tat? Und wenn Letzteres der Fall ist, wie verhält sich die anzunehmende Sittlichkeit Gottes zur Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen in seiner Schöpfung? Mit dieser Frage verbindet sich unmittelbar das Problem, wie sich göttliche und menschliche Freiheit zueinander verhalten, ohne dessen Lösung das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes in der Manifestation der Alleinheit reiner Liebe verborgen bleiben müsste, durch welche das Böse ein freiheitsgemäßes Ende findet.

### *1. Beschlossenes Geheimnis der Liebe: Prinzipientheorie des Absoluten*

Allgemeines Fundament der philosophischen Untersuchungen Schellings über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände ist die Unterscheidung zwischen dem Existierenden und demjenigen, was Grund von Existenz ist. Sie ergibt sich aus einer naturphilosophischen Deduktion, führt aber, wenn sie denn recht getroffen ist, nach Schellings Urteil „zugleich die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbei ...“ (30,7 f.), sodass es keineswegs berechtigt ist, sie pauschal „der Vermischung Gottes und der Natur anzuklagen“ (30,9). Zwar sei diese Anklage gegenüber dem Pantheismus Spinozas nicht gänzlich unberechtigt. Doch in der Form, wie Schelling selbst sie seit der ersten wissenschaftlichen Darstellung seiner Naturphilosophie aufgestellt habe, sei die Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und demjenigen, sofern es bloß Grund von Existenz ist, über den Vorwurf erhaben, Gott und Natur zu vermischen. Denn sie lenke „aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza“ (30,3 f.) ab. Soll die Fundamentalunterscheidung von Existierendem und Grund von Existenz im Sinne Schellings verstanden werden, muss daher stets die mit ihr verbundene Unterscheidung von Gott und Kreatur berücksichtigt werden. Denn nur so kann das Missverständnis vermieden werden, als seien die metaphysischen Grundsätze Schellings „mit denen des Spinoza einerlei“ (30,6).

Theologisch gilt, dass Gott den Grund seiner Existenz in sich haben muss, da nichts vor und außer ihm ist. Diese Prämisse wird nach Schelling von allen Philosophien geteilt: „aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichen zu machen.“ (30,15 f.) Dem begegnet Schelling mit der These, die einen Schlüsselsatz seiner Schrift darstellt: „Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist

die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“ (30,16–19) Jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität Gottes gelegen, geht die *Natur* in Gott als ein von ihm zu Unterscheidendes, wenngleich nicht zu Trennendes seiner Existenz vorher, ohne dass es sich dabei um ein Vorgehen der Zeit nach oder um eine Priorität des Wesens handeln würde (vgl. 31,2f.). „In dem Zirkel, daraus alles wird, ist es“, wie Schelling konstatiert, „kein Widerspruch, dass das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht: aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.“ (31,3–11)

Im Unterschied zu Gott, der als die absolute Einheit von Existierendem und Grund seines Existierens vollendet ist in sich selbst und daher weder Anfang noch Ende hat, ist die Kreatur im Werden begriffen und nur als eine im Werden begriffene zu begreifen. Obgleich der Grund ihres Werdens nicht außerhalb Gottes liegen kann, können die Kreaturen naturgemäß „nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind“ (31,17–19). Es liegt, wenn man so will, in der *Natur* der Dinge, dass das Sein der im Werden begriffenen Dinge der *Natur* sowohl in Gott als auch in einem von ihm unterschiedenen Grund begründet sein müssen. „Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst* ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.“ (31,19–24). Ein Dualismus dieser Art sei der einzig rechte, weil er mit Differenz „zugleich eine Einheit zulässt“ (31,31f. Anm. 11)

Während Gott als von Ewigkeit Existierender die Voraussetzung des Grundes ist, in dem er gründet, und als die untrennbare Einheit von Grund und Begründetem absolut ist in und durch sich selbst, ist der göttliche Grund der gottunterschiedenen Kreatur in ihr als ein vom existierenden Gott verschiedener wirksam mit der Folge, dass das Sein der Kreatur äußerlich im Werden ist. Mit der Kreatur ist Zeit und Zeitlichkeit als Wesen der Kreatur gesetzt dergestalt, dass das kreatürliche Gründen im Ewigen den Charakter eines Anfänglichen annimmt, dessen Bestimmung es ist, nicht unmittelbar vollkommen in sich, sondern mittelbar auf künftige Vollkommenheit hingebunden zu sein, ohne dass deshalb die Zukünftigkeit künftiger Vollkommenheit notwendig als ein bloß Ausständiges gedacht werden müsste, wodurch die Annahme vollendeter Schöpfungsgüte protologischen Schaden nehmen würde. Die Gestalt eines bloß Ausständigen, so wird man unterstellen dürfen, nimmt die Zukunft, zu der die Kreatur bestimmt ist, erst unter der Bedingung ihrer faktischen Verkehrung an, deren Vollzug die kreatürliche Bestimmung fortschreitend dahingehend deformiert, dass Werden im Vergehen und Vergehen in schuldhaftem Untergang zu enden droht.

Bevor Schelling vom schöpfungswidrigen Unwesen des Bösen hinsichtlich seiner Möglichkeit und Wirklichkeit handelt, versucht er das Wesen kreatürlichen Gründens in dem, was in Gott selbst nicht Gott selbst, sondern die *Natur* in Gott ist, am Beispiel der Sehnsucht zu illustrieren, die der Grund der Existenz bei dem Streben empfindet, Existenz hervorzubringen. Während in Gott diese Sehnsucht von Ewigkeit zu Ewigkeit erfüllt ist, da Gott die vollendete Einheit seines Existierens und des Grundes seiner Existenz ist, ist sie in der gottunterschiedenen Kreatur, da deren Existenz und Existenzgrund differieren, als ein anfängliches, nur ahnendes Suchen nach sich wirksam, das sich selbst noch nicht kennt und noch nicht hat, obwohl es darauf ausgerichtet ist, sich selbst zu kennen und zu haben, um zu jener Existenzform zu finden, in welcher der Grund der Existenz dieser nicht mehr äußerlich ist.

Sehnsucht ist als solche eine Vorform des Willens, nämlich Ahnung, die darauf angelegt ist, Verstand anzunehmen, um sich über das Wesen ihrer selbst als Wille zu verständigen. Auch in Gott ist nach Schelling ein sehnsüchtiges Streben anzunehmen, sich mit sich selbst zu verständigen. Seiner Sehnsucht entsprechend, „welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt“ (33,13–17). In dem in Gott gezeugten göttlichen Ebenbild, das Gott von Gott und Licht vom Licht ist, wird sich Gott selbst vorstellig und reflexiv in sich, um sich in dem Wort zu entsprechen, das, traditionell zu reden, der Logos als die zweite göttliche Person an sich selbst ist. Doch bleibt nach Schelling die Beziehung von erster und zweiter göttlicher Hypostase nicht verschlossen in sich, sondern öffnet sich im Geist als dem dritten im göttlichen Bunde durch schöpferisches Erschließen eines Unterschieds, der Gott nicht nur zu sich selbst hin-, sondern auch über sich hinausführt.

In und durch seinen Geist ruft Gott Seiendes aus dem Nichts hervor und erschafft die Kreatur. Schelling leugnet nicht, sondern behauptet im Gegenteil, dass Gottes Schöpfung ein Akt reiner Freiheit ist, der das göttliche Vollendetsein in sich zur Voraussetzung und nicht etwa zur Folge hat dergestalt, dass Gottes Sein in Form der Schöpfung einem ihm äußerlichen Werden unterliegt. Zwar ist in Gottes Sein ein Werden, aber dieses Werden liegt in seinem Wesen begründet und ist ewig vollendet in sich. Gleichwohl sieht Schelling in jenem schöpferischen Geistakt, durch den Gott die von ihm verschiedene Kreatur setzt, erneut jene göttliche Sehnsucht am Werke, die den Naturgrund seiner Existenz ausmacht. Zwar ist dieser Naturgrund göttlicher Existenz im existierenden Gott in der differenzierten Einheit von, traditionell gesprochen, erster und zweiter göttlicher Hypostase und kraft dieser Einheit absolut aufgehoben, so dass die in sich vollendete Existenz Gottes als Voraussetzung ihres Grundes gelten darf und gelten muss. Doch zeitigt der Naturgrund in Gott zugleich Konsequenzen, die zwar aus seiner, aber auch auf seine Existenz folgen. Ist es doch die im Grunde seiner Existenz fundierte Sehnsuchtsnatur Gottes, die ihn zur Erschaffung der Kreatur motiviert und jenen Schöpfergeist wirken lässt, der Seiendes aus dem Nichts hervorruft, welches in seinem Sein vom göttlichen Wesen wesensmäßig verschieden ist. Ist Gott in seinem Wort auf das andere seiner selbst bezogen, in welchem er sich selbst auf direkte Weise entspricht, so erschafft er sich im Geist der Sehnsucht, die mit dem Grund seiner Existenz verbunden ist, ein Gegenüber, das ihm auch widersprechen kann. Die Möglichkeit solchen Widerspruchs ist nach Schelling mit der Erschaffung der Kreatur notwendig gesetzt, ohne dass seine Realisierung zwangsläufig erfolgen müsste.<sup>8</sup>

Zum Ende seiner Untersuchungen kommt Schelling in eschatologischer Perspektive auf die prinzipientheoretische Grundlegung und auf die systematische Bedeutung zurück, die der Fundamentalunterscheidung zukommt „zwischen dem Wesen, sofern es Grund ist und inwiefern es existiert“ (77,30f.). Begründet die geltend gemachte Differenz einen absoluten

---

<sup>8</sup> Die Prinzipientheorie der Schelling'schen Freiheitsschrift legt einen Vergleich mit den Überlieferungsbeständen christlicher Dogmatik insbesondere in trinitätstheologischer Hinsicht förmlich nahe. Die Durchführung eines solchen Vergleichs hätte insbesondere auf die Lehre von den innertrinitarischen Relationen der göttlichen Hypostasen bei einheitlichem Wesen sowie auf das Verhältnis dieser Lehre zu dem Grundsatz zu achten, demzufolge die externen Werke der Trinität allesamt ungeteilt sind. Zwar ist, um bei der Schöpfungslehre zu bleiben, die erste Person der Gottheit vorzüglich der Schöpfer Himmels und der Erde zu nennen, aber zugleich ist die Schöpfung das Werk des Sohnes und des Geistes. Ohne diese Einsicht könnten nach christlicher Lehre weder Gott der allmächtige Schöpfer als Vater noch die vollkommene Güte seiner Schöpfung erkannt werden. Damit sind erkenntnistheoretische Probleme angesprochen, deren Relevanz im Hinblick auf Schelling vor allem unter pneumatologischen Gesichtspunkten zu erörtern wären, sofern der Geist im System eine Doppelstellung einnimmt, deren Status präzise aufzuklären für die theologische Beurteilung der Gesamtkonzeption entscheidend ist.

Dualismus, oder basiert sie auf einer absoluten Identität, in welcher das Verschiedene ursprünglich eins ist? Zwar betont Schelling in antidualistischer Absicht, dass der Differenz von Existenzgrund und Existieren in Gott ein Urgrund wesenhaft vorausliegen muss; er bestreitet aber zugleich, dass der Urgrund als die Identität beider bezeichnet werden kann, in welchem ihre Differenz ursprünglich vereint ist. Der Urgrund von Existenzgrund und Existieren in Gott ist nicht absolute Identität, sondern „absolute *Indifferenz*“ (78,9f.) beider. Schelling bevorzugt für ihn daher die Bezeichnung „*Ungrund*“ (78,6). Als die schlechthinige Indifferenz von Grund und Folge ist der göttliche Ungrund absolut indifferent gegen die Differenz von Existenzgrund und Existieren in Gott. Er ist nicht absolute Identität, sondern absolute Indifferenz und als solche unvordenklich, unbegreifliches Urdatum allen Begreifens und der Differenz von Sein und Denken jenseitig.

Gottes Gottheit gründet in unergründlicher Weise grundlos in sich. Ihr Grund ist Ungrund, absolute Indifferenz, ohne die es zwar keine Ur Differenz und keine Zweiheit der Prinzipien gäbe, die aber nicht als deren Identität und als vermittelnde Aufhebung ihres Unterschieds zu denken ist, sondern eben jenen unvordenklich gründenden Ungrund bezeichnet, der die Zweiheit von Existenzgrund und Existieren in Gott aus vermittlungsloser Unmittelbarkeit heraus gleichursprünglich setzt. Einen Begriff von dieser Setzung kann man sich ebenso wenig machen wie von dem setzenden Ungrund in seiner Unvordenklichkeit selbst. Die Ursetzung der Fundamentaldifferenz der Systemprinzipien transzendiert alle Begriffssystematik gerade darin, dass sie ihr Beginnen erschließt.

Gottes Gottheit ist eine in vermittlungsloser Unmittelbarkeit sich selbst voraussetzende Voraussetzung und in ihrem ursprünglichen Wesen absolut unergründlich. Gott fängt mit sich selbst an und ist in seinem unmittelbaren Beginnen absolute Indifferenz. Gleichwohl verharret der göttliche Ungrund nicht in absoluter Indifferenz, sondern setzt aus dieser in unfassbarer Gleichursprünglichkeit die Differenz des Existenzgrundes und des Existierens in Gott heraus. Der protologische Grund dieser Setzung ist zwar unergründlich, ihr eschatologisches Ziel aber nach Schelling von der Art, dass der göttliche Sinn der Ursetzung in Gott fortschreitend erkennbar wird. Es ist das Geheimnis der Liebe, das Gott in sich und zu sich bewegt und schließlich auch den Motivationsgrund für ihn darstellt, sich in dem zu offenbaren, was er nicht unmittelbar selbst ist. Damit absolute Liebe sei, ist Gott; denn Gott ist absolute Liebe. Erst von diesem Skopus her erschließt sich der Gedankengang der Schelling'schen Untersuchungen einschließlich der prinzipientheoretischen Grundlegung, die an ihrem Anfang steht.

Thema des Schlussabschnitts der Freiheitsschrift ist die All-Einheit der göttlichen Liebe. Schelling leitet die entsprechenden Passagen mit der Frage ein: „Hat überhaupt Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang an? Es gibt darauf“, fährt er fort, „keine Antwort als die schon gegebene: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein.“ (75,12–16) Was für den Gehalt der Schelling'schen Untersuchungen zutrifft, gilt entsprechend auch für ihre Form. Der prinzipielle Sinn der Darlegungen und damit auch der Sinn der Prinzipien, die ihr zugrunde liegen, erschließt sich nicht bereits anfangsweise, sondern erst von ihrem Ende her, sofern die Untersuchungsgrundsätze Vorgriffe sind auf ein Resultat, das sich vom Prozess seines Resultierens ebenso wenig ablösen lässt wie die Gotteserkenntnis vom Schöpfungsverlauf, dessen eschatologisches Ziel die Selbstoffenbarung göttlicher Liebe ist. Schelling hat die hermeneutische Devise zum rechten Verständnis seiner Freiheitsschrift in Form einer rhetorischen Frage selbst ausgegeben, wenn er schreibt: „Wer nun nicht auf das Innere eingeht, sondern nur die allgemeinsten Begriffe aus dem Zusammenhange heraushebt; wie mag der das Ganze richtig beurteilen? So haben wir den bestimmten Punkt des Systems aufgezeigt, wo der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist. Wird er nun

allgemein genommen, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann auch, daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe.“ (83,16–23)

Systematische Einsicht in die unaufhebbare Personalität des höchsten Wesens lässt sich nicht auf anfängliche Weise und durch unmittelbare Fixierung allgemeiner Prinzipien gewinnen und sei es derjenigen von Existenzgrund und Existieren in Gott. Denn der göttliche Sinn dieser Ursprungsdifferenz, in der zugleich der Unterschied zwischen Gott und der Schöpfung als dem Anderen Gottes in Gott grundgelegt ist, erschließt sich nicht unmittelbar, sondern nur in der Weise absoluter Vermittlung, deren Vollzug indes nicht bloß begrifflicher Natur sein kann, wenn er dem ewigen Personleben Gottes gemäß sein soll. Ursprung und vollendete Bestimmung besagten Vermittlungsvollzugs beschreibt Schelling in nicht allein negativer, sondern zugleich positiver Dialektik und in kaum überbietbarer Dichte zusammenfassend folgendermaßen: „Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber ... nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden, d.h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern ... dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere. Darum sowie im Ungrund die Dualität wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. Aber der Grund bleibt frei und unabhängig von dem Wort bis zur endlichen gänzlichen Scheidung. Dann löst er sich auf, wie im Menschen, wenn er zur Klarheit übergeht und als bleibendes Wesen sich gründet, die anfängliche Sehnsucht sich löst, indem alles Wahre und Gute in ihr ins lichte Bewusstsein erhoben wird, alles andere aber, das Falsche nämlich und Unreine, auf ewig in die Finsternis beschlossen, um als ewig dunkler Grund der Selbstheit, als Caput mortuum seines Lebensprozesses und als Potenz zurückzubleiben, die nie zum Aktus hervorgehen kann. Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohltun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem ist.“ (79,19–80,20) Die vollendete göttliche Liebe ist anfangslos und ohne Ende und in ihrer Ewigkeit abgeschlossen für alle Zeit, um dem anderen seiner selbst als einem anderen beständigen und unveräußerlichen Anteil zu geben an sich. Wer es zu fassen vermag, der fasse es: nicht durch Begriffe allein, sondern durch ein persönliches Leben, das dem ewigen Leben Gottes, in welchem es gründet, in gottebenbildlicher Weise entspricht.

## 2. Die Möglichkeit des Bösen: Von der Zertrennlichkeit der Grundprinzipien

Die Schöpfung gründet in Gott, der alles Kreatürliche als von ihm Verschiedenes geschaffen hat und erhält. Als von Gottes Gottheit verschieden kann die Kreatur nur dergestalt in Gott gründen, dass sie nicht unmittelbar auf dessen Eigenexistenz reduziert wird; nur unter Wahrung der Differenz zu Gott, die für ihre Geschöpflichkeit wesentlich ist, kann sie auf ihn zurückgeführt werden. Die schöpfungstheologische Grundthese Schellings besagt demgemäß,

dass die Kreatur zwar in Gott, aber in demjenigen in Gott ihren Grund hat, was in ihm selbst nicht „*Er Selbst*“ (31,23) ist.<sup>9</sup>

Der die Schöpfung ursprünglich konstituierende Grund in Gott wirkt, obwohl in der Ab-solutheit des existierenden Gottes zu differenzierter Einheit erhoben, in der Kreatur, deren Anfang er setzt, in anfänglicher Weise als sehnsüchtiges Streben, das noch nicht zu Verstand gebracht und zur Vernunft gekommen ist. Der kreatürliche Anfang der Schöpfung hat daher die, wenn man so will, formlose Gestalt einer unbestimmt differenzierten Differenz, der jede Einheitsbestimmung abzugehen scheint, die aber dazu bestimmt ist, zur Einheit zu gelangen. Denn zusammen mit dem ersten Prinzip, das im Grund in Gott fundiert ist, ist in der Schöp-fung auch jenes zweite wirksam, welches das dunkle Drängen ans Licht bringen und zu einer einsichtigen Form gestalten will.

Den kreatürlichen Evolutionsprozess, der sich graduell und stufenweise vollzieht und zu immer entwickelteren Formgestalten führt, in seinen einzelnen Momenten zu rekonstruieren, ist „Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie“ (34,37). Für den gegenwärtigen Zweck ist, wie Schelling vermerkt, „nur folgendes wesentlich. Jedes der ... in der Natur ent-standenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist ...“ (35,1–4). Ursprünglich indifferent differenzieren sich die Prinzipien im Laufe der Naturgeschichte immer mehr aus, um im Menschen zu jener hochdifferenzierten Einheit zu gelangen, die seiner Gottebenbildlichkeit gemäß ist und, christologisch zu reden, dem in-karnierten Logos entspricht.

Das erste Prinzip, wodurch die kreatürlichen Wesen im bloßen Grunde und ursprünglich von Gott geschieden sind, ist der Eigenwille der Kreatur, der für sich genommen blinder Wille, Sehnsucht im Sinne süchtigen Sehns und Begehrens ist. Dem „steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der in-nerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Parti-kularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Partikularwillen, mit dem Urwil-len oder dem Verstande Eins, so daß aus beiden jetzt ein einiges Ganzes wird.“ (35,20–29) Jenes einige Ganze ist unter allen Kreaturen der Mensch. In ihm sind beide Prinzipien voll-ständig und zugleich wirksam und zu einer höchst entwickelten Differenzeinheit zusammen-geschlossen, welche die Seele des Menschen durchwaltet und die Bedingung seiner psycho-somatischen Integrität darstellt.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Die Schöpfung gründet ursprünglich im Grund der Existenz Gottes. Diese ist im existierenden Gott vollendet und im Geist in absoluter Idealität realisiert, welche Realität die Zielbestimmung auch alles Geschöpflichen ausmacht. Doch ist dieses Ziel unter den Bedingungen der Schöpfung nicht unmittelbar zu erreichen und nicht bereits an-fangsweise erreicht. Zwar ist Vollendung die Endabsicht der Schöpfung; aber ihre Vollkommenheit ist nicht in der vermittlungslosen Unmittelbarkeit des Ursprünglichen gegeben, weil sie nicht im Sinne bloßen Seins, sondern leben-dig realisiert werden soll. Die protologische Denkbarkeit vollkommener Ursprungsgüte muss in der Konsequenz die-ser Überlegung nicht notwendig entfallen. Was aus ihr folgt, ist zunächst lediglich die Annahme, dass die Kreatur da-zu bestimmt ist, zu werden, was sie ist, und daher, wie gesagt, in ihrem Sein und Wesen nur als im Werden begriffen begriffen werden kann. Kreatürliches Werden schließt als Werden Vollkommenheit nicht aus; die Kreatur kann inso-fern durchaus als Vollendungsdatum gedacht werden, aber eben nicht in gottgleicher oder mit Gott zu vergleichender Weise, sondern nur unter strikter Wahrung der Gottunterschiedenheit, die für sie bestimmend ist. Hingegen ist das Böse seinem Begriff nach durch die verkehrte Gleichsetzung von Kreatürlichem und Göttlichem und damit durch die Verkehrung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf gekennzeichnet.

<sup>10</sup> Als lebendige Identität beider Prinzipien, welche zu sein sie bestimmt ist, ist die Menschenseele Geist und als Geist in Gott, der seinem göttlichen Wesen nach Geist ist, um als Geist sich im Medium dessen, was er nicht unmittelbar selbst ist, zu offenbaren und in Liebe gottmenschliche Einheit zu wirken.

Nach Maßgabe ihres kreatürlichen Wesens ist die Menschenseele pneumatischer Natur und dazu bestimmt, lebendige Identität beider Prinzipien zu sein. Indes ist die Identität beider Prinzipien im Geist des beseelten Menschengeschöpfs nicht ebenso unauflöslich wie in Gott. Ansonsten wäre, wie Schelling sagt, kein Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf und Gott als Geist würde nicht offenbar, will heißen: wäre nicht bereit und in der Lage, sich im starken Anderen seiner selbst zu explizieren. „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss also im Menschen zertrennlich sein – und dieses ist die Möglichkeit des Bösen.“ (36,21–23)

Die Möglichkeit des Bösen ist mit der Zertrennlichkeit der in Gott unzertrennlich vereinten Prinzipien der Existenz und ihres Grundes im Menschen gegeben, welche Zertrennlichkeit ihrerseits durch die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf bedingt ist, ohne die weder Gott der Schöpfer, noch seine Schöpfung, noch das Menschengeschöpf denkbar sind. Als Geistgeschöpf ist der Mensch dazu bestimmt, ein gottunterschiedenes Wesen von eigentümlicher, auch eigenwilliger Selbstheit, kurzum: eine selbsttätig wirkende Persönlichkeit zu werden und zu sein, welche die der extrahumanen Kreatur gesetzten Schranken einschließlich der Grenzen ihrer bloßen Körperlichkeit zu transzendieren vermag, um in exzentrischer Weltoffenheit ihr Leben zu führen und sich in die überkreatürliche Sphäre des Geistes zu erheben. Persönliche Selbstwerdung im bezeichneten pneumatisch-geistigen Sinne ist Realisierung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen und keineswegs eo ipso deren Verfehlung, die generell nur als Möglichkeit, nicht aber in ihrer Tatsächlichkeit, deren Faktizität stets als Selbstverfehlung zu beurteilen ist, in der kreatürlichen Verfassung des Menschen angelegt ist.

Wirklichkeit wird die kreatürliche Möglichkeit des Bösen erst, wenn der Mensch seine persönliche Selbstheit solipsistisch und in Form eines eigensinnigen Partikularwillens zu verwirklichen bestrebt ist, der sich vom göttlichen Schöpfergeist trennt und vom pneumatischen Universalwillen, der die Schöpfung durchwaltet, absondert, um eine privatistische Separatexistenz für sich zu reklamieren, die Selbstbestimmung in Form unmittelbarer Selbstdurchsetzung erstrebt. Zu solch in sich verkehrter Selbstverwirklichung ist der Mensch weder durch seine eigene Geschöpflichkeit noch durch sonstige kreatürliche Umstände gezwungen. Sie stellt nach Schelling keine Notwendigkeit dar, wengleich sie aufgrund der Zertrennlichkeit der die Schöpfung bestimmenden Prinzipien menschenmöglich ist. Das Menschengeschöpf muss und soll nicht, aber es kann böse sein und zwar auf eine abgründig boshafte Weise, die alles Übel, was in der extrahumanen Kreatur vorkommt, vermöge der geistigen Möglichkeiten des Menschen bodenlos unterbietet.

Das Vermögen zu grundverkehrter und grundstürzender Bosheit eignet unter allen Geschöpfen nur dem Menschen. Zwar kommt die Möglichkeit des Bösen schon in der extrahumanen Kreatur zum Vorschein. Aber ihr vitalistisches Streben nach Eigenheit und Erhaltung des Eigenen ist mechanisch, triebhaft oder ähnlich gesteuert und damit auch und gerade in seiner destruktiven Potenz gleichsam wie von selbst eingebunden in ein universales Ganzes. Nicht dass Schelling das Phänomen kreatürlicher Übel leugnen würde: Aber der durch es erzeugte Schatten gilt ihm lediglich als ein Indiz noch nicht behobener, aber tendenziell zu behebender Dunkelheit, welche die Schöpfung anfänglich umgibt, bis die Umnachtung durch das Licht des Geistes erleuchtet wird. Wo dieses erstrahlt, hört das kreatürliche Übel zwar nicht einfachhin auf zu sein, aber verliert seine sinndestruktive Drohwirkung. Es ist die geschöpfliche Aufgabe des Menschen, kreatürliche Übel zu beheben, soweit ihm dies möglich ist, und sich im Falle gegebener Unbehebbarkeit in jener Gelassenheit zu üben, die sein lässt, was prinzipiell nicht zu ändern ist, statt sich durch das äußere Differenzfaktum unbehebbarer Kontingenz und die dadurch bedingten Zu- und Unfälle grundsätzlich beirren oder betrüben zu lassen.



Einen wirklichen Grund für die Bosheit des Menschen, der deren Faktizität entschuldigen könnte, bieten die kreatürlichen Übel nach Schelling jedenfalls nicht. Es bleibt dabei: In der Kreatürlichkeit des Menschengeschöpfs ist nur die Möglichkeit, nicht aber die faktische Notwendigkeit des Bösen grundgelegt. Die Wirklichkeit des Bösen ist menschliche Schuld, verschuldet durch den prinzipiell über alles bloß Natürliche erhabenen Eigenwillen des Menschen, der in der Kraft seines geistigen Vermögens sich dazu bestimmt, geistloser nicht nur, sondern geistwidriger Böswillen zu sein. Böswillen nennt Schelling jenen geistbegabten Willen, der in seiner Besonderheit das Allgemeine vermittlungslos für sich reklamiert und alles, was er nicht unmittelbar selbst ist, zu negieren trachtet, sei es durch hybride Zerstörungswut – Selbstdestruktion inklusive –, sei es durch sinnwidrige Lähmung aller geistigen Aktivitäten. Beides wird im Falle willentlicher Bosheit unter Aufbietung aller selbstverkehrten geistigen Kräfte zum höchstmöglichen Schaden aller erstrebt.

Unbeschadet der Tatsache, dass die Realisierung des Bösen zurechenbare Tat und kein naturhaftes Fatum ist, gibt es doch, wie erwähnt, „in der Natur, neben den präformierten sittlichen Verhältnissen, unverkennbare Vorzeichen des Bösen“ (48,24–26), die darauf angelegt sind, dessen Faktizität herbeizuführen, sobald das Prinzip der Selbstheit vollausgebildet ist. Zwar herrscht kein natürlicher Zwang zur Sünde, wohl aber ein Naturtrieb, der in Form des Selbsterhaltungsbegehrens die Freiheit in einer Weise erregen kann, dass dadurch der Fall der Sünde und die Untat des Bösen motiviert werden. Von solchen Sollizationen zum Bösen wird im Zusammenhang der Realisierung der Sünde im einzelnen Menschen und im Rahmen der Menschheitsgattung noch eigens die Rede sein. Hier genügt die Feststellung, dass das Böse in der Natur zwar noch nicht manifest ist, sich aber ankündigt, um im Menschen als dem Ziel der Natur hervorzubrechen.

Dem Zeitalter des manifesten Bösen, sagt Schelling (vgl. 50,18), geht eine Zeit träumender Unschuld voran, die in Bezug auf das Böse noch weithin bewusstlos ist. Gleichwohl lassen sich bereits un- bzw. unterbewusste Regungen erkennen, die auf das kommende Unheil des Bösen vorausdeuten und ihren Teil zu seiner Verwirklichung beitragen, ohne seine Faktizität recht eigentlich zu verschulden. Solche natürlichen Regungen triebhafter Art machen zwar nicht den Fall der Sünde verständlich, aber doch einen Hang des Menschen erklärbar, wider besseres Wissen willentlich das Böse zu tun. Ein entscheidendes Motiv hierzu ist nach Schelling die „Angst des Lebens“ (53,25), aus deren Nichtigkeitsgefühl heraus der Sprung ins Böse erfolgen kann. In seiner hamartiologischen Studie zum „Begriff Angst“ von 1844 hat der Schellingschüler Vigilius Haufniensis alias Sören Kierkegaard Wichtiges hierzu gesagt.<sup>11</sup>

### *3. Die Wirklichkeit des Bösen: Von der faktischen Zertrennung der Grundprinzipien*

Der Mensch ist kreatürlich dazu bestimmt, ein vollentwickeltes personiertes Selbst zu sein und seinen Eigenwillen verständlich mit dem Allgemeinen zu vermitteln, statt sich unmittelbar mit diesem gleichzusetzen und so seine Geistbegabung in grundverkehrter Weise zu missbrauchen. Im Vollzug seiner kreatürlichen Bestimmung wird der Mensch danach streben, den Naturgrund seines Existierens in eine Existenzweise aufzuheben, die den solipsistischen Trieb, der allem Natürlichen innewohnt, zu einer personalen Selbstheit transformiert, in der sich Besonderheit und Allgemeinheit, Eigenwille und Universalwille auf differenzierte Weise ver-

<sup>11</sup> Vgl. G. Wenz, „Der Begriff Angst“ (1844) von Vigilius Haufniensis. Eine Erinnerung an Sören Kierkegaard (1813–1855), in: Th. Bretting/G. Wenz (Hg.), Psychotherapie und Seelenheil. Perspektiven aus Religion, Kunst und Wissenschaft, München 2006, 272–288.

einen, wie es dem Wesen des Geistes entspricht. Geistwidrig hingegen und gegen seine kreatürliche Bestimmung gerichtet ist es, wenn der Mensch als das freie Selbst, das zu sein er bestimmt ist, sich in sich verkehrt und danach strebt, das Verhältnis der Prinzipien von natürlichem Existenzgrund und vernünftigem Existieren umzukehren mit dem Ziel, den Urgrund triebhaften Sehnsens zur Vernunft zu verklären und die Vernunft in den ausschließlichen Dienst der Eigennatur zu stellen, welche den Status vernünftiger Allgemeinheit unmittelbar für ihre Partikularität reklamiert.

Mit der Verkehrung des Verhältnisses der Fundamentalprinzipien von Existenzgrund und Existieren ist das Böse im und durch den Menschen gesetzt mit der üblen Konsequenz absonderlicher Deformationsprozesse menschlichen Lebens, deren Verlauf sich nach Schelling am treffendsten mit Krankheiten vergleichen lässt, die zum Tode führen. Insofern sein Unwesen in der aktuellen Umkehrung der metaphysischen Basisprinzipien besteht, ist das Böse keineswegs nur eine Mangelerscheinung und ein defizitäres Phänomen, in der sich lediglich die Unvollkommenheit der Kreatur zum Ausdruck bringt. Es beruht vielmehr auf positiver Verkehrtheit. Weit davon entfernt, etwas bloß Passives, in Privation und Limitation Begründetes zu sein, treibt das Böse sein Unwesen vielmehr positiv und unter Einsatz aller nicht nur sinnlicher, sondern geistiger Kräfte.<sup>12</sup> Nach Schelling zeigt „schon die einfache Überlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen ist, der des Bösen allein fähig ist, ... daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleitet. Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt.“ (40,27–41,8)<sup>13</sup>

Die Bosheit des Bösen gründet in abgründiger Weise in der positiven Verkehrtheit selbstverfallener Freiheit, die ihre geistige Bestimmung durch unmittelbare Setzung ihrer selbst eodem actu wirkt und verwirkt. Auf das sog. *malum metaphysicum* lässt sich die in sich widrige Positivität des Bösen nicht reduzieren; denn die Affirmation und bejahende Setzung des Verkehrten, die sein Unwesen ausmacht, lässt sich auf der Grundlage eines bloß verneinenden Begriffs kreatürlicher Unvollkommenheit nicht erfassen. Der Begriff der Unvollkommenheit mag als Bezeichnung der endlichen Verfassung der Kreatur hingehen, auch wenn zu fragen bleibt, wie er sich präzise zur Annahme vollkommener Schöpfungsgüte verhält. In jedem Fall aber ist nach Schellings Urteil in Abrede zu stellen, „daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei“ (42,16). Sie ist mit der Gottunterschiedenheit der Schöpfung gegeben und kann durchaus als Vollendungsdatum gedacht werden. Grund des Bösen jedenfalls ist sie nicht. Denn dieses „kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit“ (42,35f.; Anm. 20), aus dem *homo incurvatus in seipsum*.

<sup>12</sup> In diesen Zusammenhang gehört die Bemerkung Schellings, es gebe nicht nur „einen Enthusiasmus zum Guten“, sondern „ebenso ... eine Begeisterung des Bösen“ (44,26–28), und der Verweis auf das Diktum Fr. Baaders, „es wäre zu wünschen, dass die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Tierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Tiere stehen“ (45,4–7).

<sup>13</sup> Schelling macht seine Auffassung vom positiven Unwesen des Bösen vor allem in Auseinandersetzung mit der Privationstheorie von Leibniz und in Kritik der platonischen Ansicht geltend, dergemäß die Bosheit im Vorherrschen sinnlicher Neigungen und in der Schwäche oder Nichtwirksamkeit des verständigen Prinzips gegenüber der Begierde besteht (vgl. 39,8 ff.). Von spinozistischen Fehlbestimmungen der Bosheit hatte sich Schelling bereits in der Einleitung seiner Freiheitsschrift distanziert.

Folgt das Böse „nicht aus dem Prinzip der Endlichkeit für sich“ (44,24f.), dann kann der Grund für die Faktizität des Bösen nicht im Datum kreatürlichen Gegebenseins als solchem gefunden werden. Zwar ist in der Schöpfung die Möglichkeit des Bösen enthalten. „Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein ...“ (45,12f.) Die Realität des Bösen in ihrer bodenlosen Abgründigkeit zu ergründen, ist nach Schelling „der größte Gegenstand“ (45,13) seiner Untersuchungen und zugleich der schwierigste, weil er die Notwendigkeit mit sich führt, Freiheit als Grund und Abgrund des Bösen zugleich zu denken. Der Mensch ist seiner kreatürlichen Bestimmung gemäß ein gottunterschiedenes Freiheitswesen, in dessen Geist sich Endlichkeit und Unendlichkeit berühren. Zwar ist die Zertrennlichkeit der menschlichen Geistkonstitutiva mit der Gottunterschiedenheit der Schöpfung gegeben, wodurch nach Schelling zugleich die Möglichkeit des Bösen in Form geistigen Unterscheidungsvermögens von Gut und Böse gesetzt ist. Insofern hat die Möglichkeit des Bösen als notwendig zu gelten. Aber sowenig es sich bei dieser Notwendigkeit um eine solche des Zwanges handelt, so wenig darf die mit seinem geistigen Vermögen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, gegebene Möglichkeit des Menschen zur Entscheidung für das Böse mit der Faktizität getroffenen Entscheids und der tatsächlichen Verwirklichung des Bösen gleichgesetzt werden. Denn dieser Entscheid vollzieht sich nicht etwa zwangsläufig, sondern als freie Tat in sich verkehrter Freiheit, welche – zu vollentwickelter Selbstheit erhoben – alle ihre Geisteskraft daransetzt, sich solipsistisch zu realisieren.

Als seiner Freiheit zuzurechnen ist das Böse samt aller Untaten, die es begleiten, alleinige Schuld des Menschen und durch nichts zu entschuldigen. Es kann daher auch keinen sinnvollen Begriff für die Wirklichkeit des Bösen geben. Seine Faktizität ist von unbegreiflicher Sinnwidrigkeit. Gleichwohl kann nach den Beweggründen gefragt werden, durch die sich der Mensch zur Verwirklichung des Bösen, also dazu motivieren lässt, von seinem geistigen Vermögen, welches die bloße Möglichkeit zum Bösen enthält, einen derart verkehrten Gebrauch zu machen, dass er die Faktizität des Bösen seiner Bestimmung zuwider, wider besseres Wissen, ja im Bewusstsein nicht nur allgemein destruktiver, sondern selbstdestruktiver Folgen wissent- und willentlich setzt und zur schuldhaften Tatsache macht.

Die Motivation zur Verwirklichung des Bösen ergibt sich nach Schelling aus einem komplexen Durcheinander diverser Beweggründe, deren Einheit nur dann erfasst werden kann, wenn man sie auf den Naturgrund menschlichen Existierens zurückführt, der in der gottunterschiedenen Existenzsituation des Endlichen als potentielle Verlockung wirksam ist, die zum Bösen anstachelt. Zwar ist die vom Naturgrund menschlichen Existierens ausgehende Verlockung zum Bösen nicht in der Lage, dessen Verwirklichung faktisch zu erzwingen. Der Mensch ist im Gegenteil seinem geistigen Wesen nach dazu bestimmt, der in ihm wirksamen Triebnatur zu widerstreiten, wozu er nach Schelling auch das grundsätzliche Vermögen hat. Mehr als die menschliche Möglichkeit zum Bösen kann daher auch der Verweis auf jenen universellen Trieb nicht begründen, wie er in Gestalt etwa des Dranges zur physischen Selbsterhaltung in der gesamten Kreatur einschließlich der Menschheit wirksam ist. Eine förmliche Deduktion der Faktizität des Bösen, die allein auf selbsttätige Freiheit des Menschen zurückzuführen ist, kann und soll er nach Schelling nicht leisten. Doch markiert der Hinweis den Umkreis des Bösen und die Motivationszusammenhänge, durch die sich der Mensch dazu verleiten lässt, das Verkehrte zu wählen und in einer Tat grundverkehrter Freiheit ins Werk zu setzen.

Als ein mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip wirkt das Böse nicht nur im einzelnen Menschen, sondern universell. Es ist nach Schelling unverkennbar allgemein. Wie konnte es zu dieser Universalität des Bösen kommen, und wie ist sie mit der allmächtigen Schöpfergüte Gottes vereinbar? Die am meisten zitierte Antwort Schellings auf diese Frage,

derzufolge „jedes Wesen ... nur in seinem Gegenteil offenbar werden (kann), Liebe nur in Haß, Einheit in Streit“ (45,27f.), ist zugleich die bedenklichste. Als bedenklich hat auch der vorangehende Hinweis zu gelten, wonach die, wie es heißt, „wenigstens als allgemeiner Gegensatz“ (45,18f.) unleugbar gegebene Wirksamkeit des Bösen „zur Offenbarung Gottes notwendig gewesen“ (45,20f.) sei. Trifft es zu, wenn Schelling vermerkt, ebendieses ergebe sich „auch aus dem früher Gesagten“ (45,21)? Als Begründung für diese Behauptung wird angegeben: „Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden sein; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe.“ (45,21–27) Ist diese Begründung plausibel? Sollte sie doch ursprünglich nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Bösen erklären. Bleibt es bei dieser Limitierung oder wird sie zugunsten einer metaphysischen Genetisierung der Faktizität des Bösen aufgehoben?

Für letztere Annahme scheint folgender Satz zu sprechen: „Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden.“ (46,1–3) Doch problematisiert Schelling die These einer gleichsam metaphysischen Notwendigkeit der Wirklichkeit des Bösen selbst, wenn er hinzufügt: „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Prinzipien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein: aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muss, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. Dennoch scheint es, er könne auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies ist. Es muss daher ein allgemeiner Grund der Sollizitation, der Versuchung zum Bösen sein, wär' es auch nur, um die beiden Prinzipien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewusst zu machen.“ (46,3–15)

Das aus dem Lateinischen entlehnte Wort Sollizitation bedeutet Beunruhigung, dann Aufwühlung, Aufreizung, Aufwiegelung, Aufhetzung, auch Lockung und Verführung. Gemäß diesen Bestimmungen ist der Naturgrund des Existierens, der in Gottes Existenz ewig aufgehoben ist, in der gottunterschiedenen Kreatur wirksam. Während die Sollizitation zum Bösen in der extrahumanen Kreatur eingebunden bleibt in allgemeine kosmische Regeln etwa physikalischer Gesetze, chemischer Reaktionsverläufe oder organischer Triebprozesse, ist ihr höchster, nicht mehr steigerungsfähige, alle Grenzen der Messbarkeit übersteigende und darin unvergleichliche Grad im Menschen als dem vollpersonierten Selbst erreicht. Im Menschen nimmt der Reiz zum Bösen gewissermaßen durchgeistigte Form und damit die Gestalt einer diabolischen Verführung an. Aber auch die teuflisch zugesteigerte Sollizitation zum Bösen, wie sie im Menschen wirksam ist, führt als solche nicht notwendig über die freilich höchst realistische Möglichkeit zum Bösen hinaus. Zur faktischen Wirklichkeit wird das Böse erst durch einen nicht deduzierbaren Entschluss freier Tat, durch welche das Böse Faktum wird. Diese Tat kann zwanghaft genannt werden, und sie ist es auch – aber nicht in der Weise einer *necessitas coactionis*, sondern in der Weise jener Fatalität, die im selbstverkehrten Freiheitsakt des Bösen selbst begründet liegt. Das Böse ist an sich selbst schuld und daher trotz, ja gerade in seiner Fatalität unentschuldigbar. Es verfällt dem Abgrund, der es selbst ist.

In aller Kreatur wirkt, weil sie ihrem Begriff und Wesen nach von Gott unterschieden ist, das naturhafte Grundprinzip des Existierens als Potenz möglicher Trennung von Gott und insofern als Sollizitation zum Bösen. Gott, in dessen Existenz die Differenz von Existenzgrund und Existieren ewig aufgehoben und zur Einheit gebracht ist, lässt es zu, dass sich die Potenz des Naturgrundes des Existierens in der Kreatur auswirkt, weil dies um der Gottun-

terschiedenheit der Kreatur willen und wegen der göttlichen Anerkennung ihrer Eigenständigkeit notwendig ist. Notwendig ist nach Schelling sonach auch die kreatürlich wirksame Sollizitation zum Bösen. Im Menschen ist sie auf die Spitze getrieben und zwar nicht trotz, sondern wegen seiner Gottebenbildlichkeit, die in seiner Bestimmung manifest wird, freier Geist zu sein. Als freier Geist, der er seinem Wesen nach ist, zum Bewusstsein seiner selbst und damit zur Erkenntnis von Gut und Böse gelangt, hat er das Stadium träumender Unschuld, in dem die extrahumanen Kreaturen je auf ihre und in nur graduell unterschiedener Weise verharren, prinzipiell verlassen, ohne dass das geistige Zusichkommen des Menschen bereits als solches mit dem Fall des Bösen gleichzusetzen wäre. Grundsätzlich zu Ende gegangen ist für den zum Bewusstsein seiner selbst gelangten Menschen nur die „Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war“ (51,3f.). Sie ist ihm prinzipiell vergangen und nur mehr in Form einer prähistorischen Erinnerung von mythischer Art, man könnte auch sagen: in der Weise un- und unterbewusster Natur präsent.

#### 4. Formelle und reale Freiheit: Vom Wesen des Menschen als Tat

Freiheit ist das höchste Prinzip der Philosophie und die Grundlage aller Erkenntnis. Das Gefühl ihrer Faktizität ist einem jeden unmittelbar eingepflanzt. Doch verlangt die gefühlte Tatsache der Freiheit, bei der Schellings Untersuchungen ihren Ausgang nehmen (vgl. 9,1 ff.), von sich aus danach, an sich selbst erfasst und begriffen zu werden. In der erhabensten Form ist diesem Verlangen nach Schelling in der idealistischen Philosophie seiner Zeit Rechnung getragen worden (18,5–7: „bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen“; 23,22–24: „erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen“): „Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch ratlos.“ (23,28–33)

Um den Mangel an Systematizität zu bestehen, der die Kant'sche Philosophie in ihrer Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Lehre, Sinnlichkeit und Sittlichkeit etc. kennzeichne, genügt es nach Schelling nicht, mit Fichte das Ich = Ich zum Prinzip und die These zur grundsatzphilosophischen Urtatsache zu erklären, dass „eines jeden Ich die absolute Substanz sei“ (10,24f.). Über den bloß subjektiven Idealismus Fichtes (vgl. 23,37–24,1) hinaus sei vielmehr gefordert, das subjektive Subjekt-Objekt durch ein objektives zu ergänzen und zu zeigen, „daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Tätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichteschen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit alles, sondern auch umgekehrt alles Ichheit sei“ (24,2–5). Gefordert ist also ein Idealismus, der mit der Differenz von Ich und Nicht-Ich auch diejenige zwischen Idealismus und Realismus umfasst und damit als realer Idealismus gelten darf. Nur unter dieser Voraussetzung kann Freiheit systematische Gestalt annehmen und das Vorurteil widerlegt werden, Freiheit und Vernunftsystem seien inkompatibel.

Ein seinen Unterschied zum Realismus umgreifender Idealismus wird der Freiheit, die sein Wesen ausmacht, alles analog gestalten und „sie über das ganze Universum zu verbreiten“ (24,16f.) suchen. Für den idealistischen Freiheitsbegriff selbst bedeutet dies, dass er darauf angelegt ist, sich als reale Freiheit zu gestalten. Damit dies realistisch zu verwirklichen sei, bedarf der Idealismus nach Schelling der Einsicht in eine ursprüngliche Differenz zwischen formeller und realer Freiheit. Sollte nämlich Freiheit unmittelbar als „positive(r) Begriff des

An-sich überhaupt“ (24,30) gelten, dann würde „die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich ist. Um also die spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin.“ (24,30–36) Denn dieser „gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei.“ (25,11–14)

Mit der Unterscheidung von allgemein-formeller und real-konkreter Freiheit ist „der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit“ (25,15) erreicht. Dass diese Schwierigkeit „nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle“ (25,17f.) betrifft, zeigt Schelling am Ende des Einleitungsabschnitts seiner Untersuchung (vgl. 25,15–29,19) in eindringlichen Reflexionen, in denen das Problem menschlicher Freiheit durchweg mit der Frage verbunden ist, wie ein Vermögen zum Bösen aus Gott folgen oder gar in ihm sein könne. Da die Aporien traditioneller Modelle einer Ursprungserklärung des Bösen als Usurpation eines Positiven (vgl. 26,4ff.) oder als unvollkommenes Gutes (vgl. 26,12ff.) ebenso evident sind wie die Irrwege einer dualistischen oder emanativen Erklärung des Bösen (vgl. 27,5ff.), führt Schelling das menschliche Vermögen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und zu entscheiden, und damit die Möglichkeit zum Bösen auf eine Zweifelhait in Gott zurück, die in seiner Gottheit vollkommen vereint, aber unter den Bedingungen gottunterschiedener Endlichkeit zu Zwietracht und Bosheit führen kann. „Gott“, sagt Schelling, „ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen meint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen.“ (28,24–30)

Wie Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen kann auch der Begriff menschlicher Freiheit nur durch einen Idealismus erfasst werden, der „einen lebendigen Realismus zur Basis“ (28,31) hat. Dieser in ihrer Einleitung entwickelte Grundsatz ist programmatisch für Schellings gesamte Freiheitsschrift als der ersten Abhandlung, „worin der Verfasser“, wie es in der Vorrede des Sammelbandes von 1809 heißt, „seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt“ (4,35f.). Freiheitstheoretisch expliziert hat Schelling diesen Grundsatz („23,1–3: „Wechseldurchdringung des Realismus und des Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen.“) durch realistische Näherbestimmung des idealistischen Freiheitskonzepts der sich selbst bestimmenden, intelligiblen Tat im Sinne der Unterscheidung formeller und realer Freiheit.

Frei im eigentlichen Sinne nennt Schelling, „was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt wird“ (56,23–25). Der Begriff der Freiheit als tätiger Selbstbestimmung des eigenen Wesens wird scharf vom „gewöhnliche(n) Begriff“ (54,9) abgegrenzt, nach welchem die Freiheit „in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch Entgegengesetzten, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird“ (54,10–13). Indem er sie mit Unentschiedenheit gleichsetze und ihrem Wählen einen arbiträren Willen zugrundelege, dessen Wesen in nichts als in Willkür und Beliebigkeit bestehe, bestimme der Begriff der Indifferenzfreiheit die Freiheit nach dem bloßen Zufallsprinzip. Freie Handlungen könnten danach am ehesten mit zufälligen Abweichungen der Atome verglichen werden, die man seit alters in der Absicht ersann, dem Fatum eines Determinismus zu entgehen, der nach Schelling nichts anderes ist als das zwangsläufige, in seiner Folgerichtigkeit überlegene Gegenstück des Indeterminismus.

Dem nach Maßgabe des Indeterminismus bestimmten Begriff der Freiheit als Indifferenz korrespondiert mit einer Zwangsläufigkeit, die in ihm selbst begründet liegt, seine deterministische Bestreitung. Erst durch die Überwindung der Alternative von Indeterminismus und Determinismus, wie der Idealismus sie vollzogen habe, sei die Lehre von der Freiheit „in dasjenige Gebiet erhoben (worden), wo sie allein verständlich ist“ (55,24). Danach habe Freiheit als „eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit“ (55,17f.) zu gelten, die von Zufall und Bestimmtwerden von äußerem Zwang gleich weit entfernt sei. Freiheit im idealistischen Sinn ist nach Schelling ein ursprünglicher Vollzug spontanen Beginns, der aus nichts anderem als aus sich selbst hergeleitet werden kann und unmittelbar aus jenem intelligiblen Wesen folgt, das als absolute Einheit dem Begriff nach allen Einzelhandlungen und Verursachungszusammenhängen vorhergeht.

Die freie Tat hat ihre Ursache in nichts Äußerem, sondern gründet ursprünglich in sich und in der Notwendigkeit des eigenen Wesens. Indes gehört es nach Schelling zum Wesen der intelligiblen Tat der Freiheit, unbeschadet ihrer absoluten Unbestimmtheit durch externe Faktoren eine bestimmte Handlung zu sein. Formelle Freiheit ist notwendig reale Freiheit und damit Freiheit der Entscheidung von gut und böse. Wo dies verkannt wird, nimmt der idealistische Freiheitsbegriff nach Schelling eine abstrakt ideelle, unrealistische Form an, und die Differenz von formeller und realer Freiheit und mit ihr die Abstraktheit des jeweiligen Begriffs wird sistiert. Eine realidealistische Theorie muss Freiheit deshalb als eine Selbstbestimmung bestimmen, die sich, indem sie sich selbst bestimmt, einem grundsätzlichen Entweder-Oder aussetzt, sofern sie sich entweder als wesentlich böse, nämlich in Form unmittelbarer Selbstdurchsetzung, oder als auf universale Vermittlung ausgerichtet und damit als gut setzt.

Dass sich die Freiheit im Vollzug ursprünglicher Tathandlung der Grunddifferenz von gut und böse aussetzt, liegt nach Schelling in ihrem Wesensgesetz begründet und muss damit als eine ihrer tätigen Selbstsetzung nicht äußerliche, sondern unveräußerlich zugehörige interne Voraussetzung gelten. Mit der Ursprungssetzung ist, wenn man so will, eine grundsätzliche Wesensdifferenz gleichursprünglich mitgesetzt, da selbsttätige Freiheit unbeschadet ihres spontanen Beginns notwendig eine durch den Unterschied von gut und böse innerlich bestimmte bzw. durch ihn entscheidend bestimmende Tathandlung ist. Als sich selbstbestimmend ist die ursprüngliche Tathandlung immer schon eine bestimmte. In diesem Zusammenhang kausale Abhängigkeiten einzuführen und in genetischer Absicht Ursache-Wirkungs-Verhältnisse zu konstruieren, muss nach Schelling in die Irre führen.

Wie aus der absoluten Indifferenz des göttlichen Ur- bzw. Ungrunds die Zweiheit von Naturgrund und Existieren in Gott in unvordenklicher und gleichursprünglicher Weise hervorgeht, so ist der intelligible Freiheitsvollzug immer schon durch das Entweder-Oder von Gut und Böse bestimmt und entweder freier Entscheid für in sich Verkehrtes oder rechte Selbstbestimmung. Auf einen Irrtum muss des weiteren der Versuch hinauslaufen, besagten Freiheitsentscheid dezisionistisch zu fassen, um auf diese Weise eine Genetisierung der Differenz idealer und realer Freiheit bzw. des Übergangs vom absolut Unbestimmten zum Bestimmten in ihr zustande zu bringen. Einen solchen Übergang gibt es nach Schelling nicht. Vielmehr führt die Annahme, „(d)añ etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte“ (56,4–6), nach seinem Urteil schnurstracks in das bereits abgewiesene System der Indifferenzfreiheit zurück, welche das Wesen der Freiheit als gleichgültige Willkür reiner Beliebigkeit fasst und damit von innen heraus destruiert, was durch die deterministische Gegenthese nur noch äußerlich bestätigt wird.

Hält man fest, dass die Freiheit den Gegensatz von Indeterminismus und Determinismus transzendiert und eine aus dem intelligiblen Wesen des Ich hervorgehende Notwendigkeit ist,

dann kann auch der Entscheid bezüglich der Alternative von Gut und Böse nicht durch Rekurs auf arbiträre Willkür, sondern nur mit Verweis auf freie Wesensnotwendigkeit erklärt werden. Es liegt im Wesen der Freiheit, ihre eigene Bestimmung zu sein. „Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eigenen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist: denn frei ist“, um den entscheidenden Grundsatz zu wiederholen, „was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist.“ (56,17–25)

Freiheit ist ihrem Wesen nach mit innerer Notwendigkeit untrennbar vereint. „Notwendigkeit und Freiheit stehen in einander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Notwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne Tat; Bewußtsein ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtsein aber, inwiefern es bloß als Selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Sein schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermutete Sein ist aber kein Sein, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu Etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.“ (57,5–17)

Im konkreten Bezug auf den Menschen heißt dies, dass sein Wesen wesentlich seine eigene Tat ist, die allerdings nicht bloß formell als ein ideelles, sondern gleichermaßen als reales Selbstsetzen zu fassen ist. Durch eine ihrer Natur nach transempirische Ursprungshandlung der Freiheit setzt sich der Mensch nach Schelling als derjenige, der er seinem Wesen nach und damit notwendigerweise ist. Diese ursprüngliche Tathandlung fällt nicht in die empirische Lebenszeit des Menschen, geht ihr aber auch nicht temporal voran, sondern wirkt unergriffen von der Zeit durch sie hindurch. Wie die mythische Prähistorie gründender Urzeit alle Geschichte durchwaltet, so durchwirkt die freie Ursprungstat in ihrer Wesensnotwendigkeit, welche die idealreale Ichheit seines Ich ausmacht, das ganze Leben des Menschen. „Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist. So unfäßlich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.“ (57,32–58,2)

Weil Freiheit das menschliche Wesen und mit diesem notwendig eins ist, gehen Güte und Bosheit eines Menschen ebenso wenig in empirisch in Erfahrung zu bringenden Einzelhandlungen oder ihrer Summe auf wie sie sich auf willkürliche Entschlüsse zurückführen lassen. Sie verweisen vielmehr auf eine intelligible und gleichwohl höchst reale ursprüngliche Tat der Selbstentschiedenheit, die aller Erfahrung vorausliegt, ohne einfachhin unbewusst zu sein. Denn ein einfacher Satz wie dieser vermag sie anamnetisch in Erinnerung zu bringen: „Ich bin wie ich bin“. Dieser Satz enthält einen Hinweis auf das ureigene Wesen, das dem Ich mit Notwendigkeit angehört und all sein Tun und Lassen bestimmt, ohne doch als Entschuldigung durch Auflösung von Freiheit in Zwangsläufigkeit dienen zu können: denn, was das Ich an sich selbst ist, gründet wesentlich in seiner Freiheit. Schelling geht soweit zu sagen, dass durch die ursprüngliche Tat der Freiheit des Menschen, die sein Wesen ausmacht, mit dem er notwendigerweise zu identifizieren ist, „sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt ist“ (59,12f.) Im Hintergrund dieser These steht nicht die Vorstellung einer aus einer Präexistenz heraus erfolgten Inkarnation, sondern die Annahme, dass auch die Leiblichkeit des Menschen wesentlich kein vorgegebenes Körperdatum, sondern ein Indiz seiner



intelligiblen Verfassung ist. Wo keine Gestalt noch Schöne zu sein scheint, kann durchaus Herrliches erblickt werden, wohingegen umgekehrt äußerer Glanz gegebenenfalls als falscher Schein innerer Verkehrtheit durchschaut zu werden vermag.

Was der Mensch ist, ist durch sein Wesen als einer transempirischen Freiheitstat notwendigerweise vorherbestimmt, ohne deshalb aufzuhören, zurechenbar zu sein. Durch prädestinationstheoretische Ausführungen bestätigt Schelling diesen grundlegenden Tatbestand. Auf die Wirklichkeit des Bösen bezogen ergibt sich aus ihm, dass dessen Faktizität in einer ursprünglichen Tathandlung gründet, die als *peccatum originale* allen empirisch fassbaren Aktualverfehlungen vorangeht, sofern sie diese in Form einer grundstürzenden Wesensverkehrung des Menschen vorherbestimmt und schuldhaft gestaltet. Als Ursprungsverfehlung ist die Ursünde, die das Unwesen des Bösen und der Bosheit im Grunde ausmacht, ein Schicksal, das der Mensch über sich selbst verhängt hat. Es betrifft seine Natur, ohne doch ein natürliches und darin schuldloses Datum zu sein. Das *peccatum originale* ist vielmehr Schuld und Verhängnis, genauer: schuldhaftes Verhängnis.

Ist die allgemeine Möglichkeit zum Bösen mit der Zertrennlichkeit der Prinzipien von Existenzgrund und Existieren in der Kreatur gegeben, so wird das kreatürlich mögliche Böse wirklich durch einen nicht aus der Sinnenwelt und der menschlichen Sinnlichkeit ableitbaren Urakt intelligibler Freiheit, der das Wesen des Menschen bestimmt und notwendigerweise fortwirkt in allen seinen aktuellen Taten. Obwohl dem Menschen als Gattungswesen ein allgemeiner Hang zum Bösen eigen ist, vollzieht sich der Fall der Sünde nicht auf naturhafte Weise, sondern durch je und je eigene Tat in sich verkehrter Freiheit, so dass das *peccatum originale* trotz seiner universalen Verbreitung jedem Einzelnen als seine eigene Tat zuzurechnen ist, durch die er sich schuldhaft in die allgemeine Bosheit verstricken lässt.

Sind damit „Anfang und Entstehung des Bösen bis zur Wirklichwerdung im einzelnen Menschen dargetan“ (61,20f.), so verbleibt noch die genaue Beschreibung seiner Erscheinung im Menschen. Das Böse gleicht in seiner abgründigen Bosheit dem absoluten Unwesen eines, wie Schelling sagt, umgekehrten Gottes (vgl. 61,33). Es ist entsprechend nicht nur eine zwielichtige Erscheinung, sondern ein Phänomen, dessen Wesen in nichts als Schein besteht, der sich wesentlich gibt und damit jene Verblendung erzeugt, welche Finsternis gebiert und unter dem Vorwand, es zu erhellen, alles ins Dunkel stürzt. Der böse Sinn ist ausschließlich darauf gerichtet, Sinnlosigkeit zu stiften und zur Sinnwidrigkeit zu verführen. In ihrem widerlichen Unwesen ist sich die Bosheit zuletzt selbst zuwider: „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, Alles zu sein, ins Nichtsein fällt.“ (62,26–30) Das Böse bestimmt sich seiner Widrigkeit gemäß selbst dazu, dem Abgrund zu verfallen, der es selbst ist, und dabei möglichst alles, was ist, mit in den Untergang zu reißen.

Nicht erst Schellings Phänomenologie des Bösen, für die nur einige Beispiele gegeben wurden, zeigt, dass es sich bei der Bosheit des Bösen um eine transmoralische Größe handelt, der durch Sittlichkeit allein nicht beizukommen ist. Schelling bekundet das u. a. dadurch, dass er die Behebung der Zwietracht der Grundprinzipien, in welcher das Unwesen des Bösen besteht, durch (Ein-)Bindung des dunklen Prinzips der Selbstheit in das Lichtprinzip der Vernunft mit der Ursprungsbedeutung von Religiosität in Verbindung bringt, um damit das Wesen des Guten zu umschreiben. Religiosität in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes ist Bindung, Gewissensbindung mit der Konsequenz einer Gewissenhaftigkeit, derzufolge man handelt, „wie man weiß, und nicht dem Licht der Erkenntnis in seinem Tun widerspreche“ (64,16–18). Gewissenhaft im eigentlichen Sinne des Wortes ist nicht derjenige, welchem erst das Pflichtgebot vorgehalten werden muss, damit er sich aus Achtung vor diesem für das

Recht tun entscheide, sondern der für das Rechte immer schon Entschiedene. „Schon der Wortbedeutung nach lässt Religiosität keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein *aequilibrium arbitrii* (die Pest aller Moral); sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte, ohne alle Wahl.“ (64,24–27) Diese höchste Entschiedenheit ist ihrem Wesen nach notwendig, aber zugleich der Inbegriff vollendeter Güte und des ganz zu eigen gewordenen Guten.

### 5. *Offenbares Geheimnis der Liebe: Von der absoluten Vollendung*

Gottes Sein ist im Werden; aber Gottes Werden ist seinem Sein nicht äußerlich. Gott ist sein Werden und sein unvordenkliches Wesen, auf unbegreifliche Weise Anfang und Ende zugleich. Real begriffen werden kann das ewige Wesen Gottes in seiner unvordenklichen Unbegreiflichkeit nach Schelling indes nur, wenn es realiter als dasjenige gedacht wird, welches aus absoluter Indifferenz Grunddifferentes in gleichursprünglicher Absolutheit hervorgehen lässt, um es im Geist der Liebe zu absoluter Identität zu vereinen, womit freilich die Gottheit Gottes nicht auf den Begriff gebracht ist, sondern ihre unvordenkliche Unbegreiflichkeit auf eine Weise vollendet, deren Wahrnehmungsmodus allein religiöse Nachdenklichkeit sein kann. Anders als in Hegels Lehre vom absoluten Begriff, in welchen auch die Religion aufzuheben sei, will sich Schellings Denken ein Gefühl für die Unbegreiflichkeit ihres Gegenstandes bewahren. Gleichwohl kann nach seinem Urteil, „wo es sich von Wahrheit und Erkenntnis handelt, die Selbstheit, die es bloß bis zum Gefühl gebracht hat, uns kein Vertrauen abgewinnen. Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber, wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will.“ (85,28–32)

Sich ein gedankliches Gefühl für das Unvordenkliche in seiner Unbegreiflichkeit zu bewahren, darf im Schelling'schen Sinne nicht heißen, das Absolute einem gedankenlosen Gefühl zu überlassen. Das Absolute muss gedacht werden, auch wenn es sich nicht als absoluter Begriff, sondern nur nach Weise eines realen Idealismus denken lässt, der, indem er Gott als lebendige Persönlichkeit denkt, zugleich Genese und Verlauf seiner Schöpfung bedenkt, die von ihm zwar wesenhaft zu unterscheiden, nicht aber zu trennen ist. Der Bezug auf die Schöpfung muss als in Gottes Gottheit selbst angelegt realbegrifflich erfasst werden, wenn diese in ihrer Unbegreiflichkeit wirklich begriffen werden soll. In Schellings Theorie des Absoluten reflektiert sich genau dieser Zusammenhang, spekulativ zwar, aber in der Weise einer Spekulation, die Reflexion als ein nicht behobenes, sondern konstitutives Element in sich enthält. Die Schelling'sche Spekulation bleibt, um es so zu sagen, im Bedenken des Absoluten des Relativen eingedenk und vergisst, wenn es ums Ewige geht, das Zeitliche nicht, das es zu segnen gilt.

Das theologische Beginnen ist nach Schelling durch einen Anfang von vermittlungsloser Unmittelbarkeit und damit durch absolute Unbestimmtheit bestimmt. Gott fängt mit nichts als sich selbst an und gründet grundlos in sich; aber seine Gottheit erschließt sich nicht anfangsweise als das, was sie ist. „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?“ (83,26–28) Gottes persönliches Leben beruht auf der Differenz des Grundes seiner Existenz und seines Existierens, die beide in unvordenklicher und gleichursprünglicher Weise aus dem Ungrund göttlichen Wesens hervorgehen, um im Geist der Liebe zu absoluter Identität zu gelangen, in der das Wesen Gottes vollendet ist in sich und Gottes Gottheit in seinem dreieinigen Personleben sich selbst und dem, was es nicht unmittelbar selbst ist, lebendig offenbar ist. Das unbegreifliche Geheimnis seiner Liebe ist damit nicht preisgegeben. Es ist im Gegenteil so: je mehr sich Gott offenbart

und sich dem Begreifen erschließt, desto unbegreiflicher wird sein Liebesgeheimnis, wie es in seinem Wesen sowohl verborgen als auch geborgen und entborgen liegt.

Was aber hat es mit der Wirklichkeit des Bösen protologisch auf sich, und was wird letzten Endes, also eschatologisch aus ihm? Schelling greift diese Frage in traditioneller Theodizeeperspektive auf; der Schlüssel zu ihrer Beantwortung liegt im Wesen göttlicher Liebe, sich im anderen als einem anderen zu offenbaren. Die Möglichkeit des Bösen als des zum Gegensatz pervertierten Unterschieds zu Gott war in Gott mit schöpferischer Notwendigkeit mitgesetzt, ohne dass die Wirklichkeit des Bösen in irgendeiner Weise göttlich gewollt oder gewirkt wäre. „Der Wille zur Schöpfung war ... unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis. Die Frage aber, warum Gott, da er notwendig vorgesehen, dass das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdient in der Tat keine Erwiderung. Denn dies hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein, d. h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden.“ (73,31–74,10)

Hätte Gott um der Vermeidung der Möglichkeit des Bösen willen das Geheimnis seiner Liebe nicht offenbart, hätte das Böse faktisch über die göttliche Liebe gesiegt: „Damit ... das Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht sein.“ (74,24f.). Weil ebendies widersinnig ist, hat zu gelten, dass die Möglichkeit zum Bösen nur um des Guten willen gegeben ist, so offenkundig die Wirklichkeit des Bösen dem Guten zuwider ist. Auch die „Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche“ (73,14–16). Ein solcher Eigenwille ist in Gott selbst als die Bedingung seiner Existenz wirksam, aber mit dieser zur völligen Einheit absoluter Persönlichkeit zusammengeschlossen. Der Mensch hingegen bekommt nach Schelling „die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen danach strebt; sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Aktus erheben kann. Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit: und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden.“ (71,6–16)

Wahre und reine Freude kann es nur durch Verklärung des Leids in sie geben, wie denn auch das Böse, obwohl an sich selbst zu nichts gut, letztlich dem Guten zu dienen hat und tatsächlich dient. „Die aktivierte Selbstheit ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Schließt der Wille des Menschen die aktivierte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen, wie die Schrift sagt: In den Frommen bist du fromm, und in den Verkehrten verkehrt. Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Kreatur böse wird (wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein), ist an sich selbst das Gute, solange es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwunde-

ne, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen.“ (71,31–72,12)

Wer keinen Stoff und keine Kräfte zum Bösen in sich hat, muss zum Guten untüchtig bleiben. Während aber die Potenz zum Bösen dazu bestimmt ist, ins Gute einzugehen, ohne einen Widerspruch gegen es zu begründen, ist das Gute seiner Bestimmung nach darauf ausgerichtet, das Böse sowohl in seiner Möglichkeit als auch und vor allem in seiner Wirklichkeit zum Verschwinden zu bringen. Das Gute ist seinem Begriff gemäß im Werden, das Böse im Vergehen begriffen. Aus dem bloßen Naturgrund erhoben und als aktuelle Freiheit realisiert ist das Gute dazu bestimmt, „mit Gott unvergänglich zu leben“ (76,6), wohingegen das vom Guten geschiedene Böse auf ewig dem Nichtsein verfällt. Wirklich böse kann das Böse nur sein im Gegensatz zum Guten, mit dessen vollendeter Realisierung es definitiv in den Status bloßer Potentialität regrediert, ohne weiter wirken zu können. Denn zu wirken vermag das Böse nur durch Missbrauch des Guten. Fällt diese Möglichkeit dahin, *ist* das Böse nicht mehr als Böses, sondern nur mehr im „Zustand des beständigen Verzehrtwesens der Aktivität“ (76,27f.), in einem Nichtsein also, in dem es sich selbst nichtet und in dem Abgrund seiner widrigen Selbstverkehrtheit vergeht.

Das Ende der Offenbarung Gottes, also jene Vollendung, in welcher der eine Gott alles und alles – als unabhängig von Gott existierend – in Gott sein wird, erbringt „die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden“ (77,1–4), damit der göttliche Geist der Liebe, der im Unvordenklichen gründet und dessen Wirkursache unbegreiflich ist und bleibt, alles dergestalt in sich begreife, dass jedes als es selbst in jener Selbstheit, die nur ihm eignet, inbegriffen ist. Nicht als ob auch das Böse vom Geist der Liebe umgriffen wäre. Dies gilt allenfalls in dem Sinne, dass das von ihm ewig ausgeschlossene Böse keinen dauerhaften Gegensatz zu ihm zu bedingen in der Lage ist. Denn das Böse „ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich“ (81,2f.). Im vollendeten Guten ist dieser Gegensatz behoben, womit zugleich gesagt ist, dass das Gute seinem realisierten Begriff nach des Bösen nicht bedarf, um gut zu sein.

## 6. Epilog

Ist eine Metaphysik des Bösen möglich? Diese Frage ist mit der ihr nur scheinbar entgegengesetzten eng verwandt, ob sich die interne Genese des Absoluten in ein metaphysisches Vernunftsystem integrieren lasse?<sup>14</sup> Wie verhalten sich in Schellings Freiheitstheorie Faktizität und Spekulation zueinander?<sup>15</sup> In welchem Verhältnis steht die Unbegreiflichkeit der Untat, die das Böse ursprünglich wirkt, zur absoluten Indifferenz, aus der die fundamentalontologische Unterscheidung von Existenzgrund und Existieren in unvordenklicher Weise hervorgeht, und wie lassen sich beide auf den metaphysischen Vernunftanspruch beziehen, alles in sich zu begreifen? Muss die Vernunft nicht – mit der Faktizität des Bösen konfrontiert – scheitern oder besser: zu Ende gedacht und auf Geschichte als ihre „Ur-vor-aus-Setzung“

<sup>14</sup> Vgl. Chr. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin/New York 1994, 196 ff.

<sup>15</sup> Vgl. H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späteren Schelling*, Bonn 1970.

bezogen werden<sup>16</sup>, aus der heraus allein die Möglichkeit und Wirklichkeit die Überwindung des Bösen aposteriorisch entspringen kann, weil Vernunft der Bosheit apriorisch nicht mächtig zu werden vermag? Doch kann, so ist weiter zu fragen, Natur als „Grund“ von Geschichte<sup>17</sup> von dieser je eingeholt werden?

Wie immer man diese und vergleichbare Fragen zu beantworten hat: Dass „(d)as Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung“<sup>18</sup> zu gelten haben, ist unbestreitbar. Darauf hat unter den evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts mit besonderem Nachdruck Paul Tillich hingewiesen, dessen eigene Entwicklung von Schelling maßgeblich geprägt worden ist.<sup>19</sup> Tillich hat deutlich zu machen versucht, dass Schelling seit seiner Freiheitsschrift im Unterschied zu den Systemkonzeptionen Kants und des Deutschen Idealismus der religiösen Symbolik des Mythos und namentlich der christlichen Offenbarung nicht nur eine die theoretische und praktische Vernunft illustrierende Funktion zuerkannt, sondern sich um den Aufweis ihrer unersetzbaren konstitutiven Funktion für das Denken bemüht habe. Während, um nur das Wichtigste anzusprechen, Jesus Christus bei Kant lediglich ein für die Begründung praktischer Vernunft und die Geltung des kategorischen Imperativs letztlich entbehrliches Sinnbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, bei Fichte die zu unmittelbarem Selbstbewußtsein gewordene absolute Vernunft und bei Hegel die Geschichte der göttlichen Idee im Modus der Vorstellung bezeichne, spreche Schelling im Laufe seiner Entwicklung der Erscheinung des Gottmenschen eine philosophische Fundamentalbedeutung zu und wende sich folgerichtig gegen eine moralische bzw. metaphysische Funktionalisierung und philosophische Aufhebung von Religion und Theologie.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie in der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, 114 ff., 125 ff. Zu vergleichen ist überdies die Dissertation von J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954. Ferner D. Korsch, *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980, bes. 128 ff. „Korsch macht plausibel, daß es Schelling nicht dabei bewenden läßt, die Vernunft aufgrund der Erfahrung ihrer inneren Brechung auf das sie Überragende zu verweisen, sondern daß er vielmehr bemüht ist, die äußere Geschichte, die zur Vernunft führt, als äußere zu einer Erkennbarkeit zu bringen. Dabei hat er besonders das Verdienst, auf die entscheidende Rolle der geschichtlichen Offenbarung Gottes in der Person Christi für die logische Vollständigkeit eines positiven Erweises von Gott hingewiesen zu haben; so daß nur dem, der erstere als triftige Charakterisierung einer Wirklichkeit akzeptiert, die positive Philosophie zu einem Abschluß gedeiht, nicht also schon dem, der, wie Schulz meint, erkannt hat, daß die Vernunft sich nicht vollständig selbst vermitteln kann.“ (Th. Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, 6).

<sup>17</sup> Vgl. J. P. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg 1989, 32.

<sup>18</sup> St. Portmann, *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim 1966.

<sup>19</sup> Durch den Zufall eines Gelegenheitskaufs schon als Jugendlicher mit dem Schelling'schen Gesamtwerk vertraut, erwarb Tillich nach Studienjahren in Berlin, Tübingen und Halle, in denen er sich unter Anleitung vor allem seines Lehrers und Freundes, des Fichte-Forschers Fritz Medicus, intensiv mit Kant und der nachfolgenden klassischen deutschen Philosophie beschäftigt hatte, im Jahre 1912 mit der Untersuchung „Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung“ in Halle den Titel eines Lizentiaten der Theologie. Den philosophischen Doktorgrad hatte er bereits zwei Jahre vorher mit einer Dissertation über „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien“ erlangt. Vgl. P. Tillich, *Main Works/Hauptwerke 1: Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, ed. by/hg. v. G. Wenz, Berlin/New York 1989, 21 ff. 1 ff. wird eine Einführung in Paul Tillichs philosophische Schriften gegeben. Dazu ferner R. Mokrosch, *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*, Frankfurt a.M. 1976. G. Wenz, *Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs*, München 1979.

Zwar gelangte Tillich – wie sich vor allem an seiner philosophischen Dissertation belegen ließe – zu der Auffassung, dass die Lehre von der empirischen Menschwerdung der zweiten Potenz systemimmanent unhaltbar sei, weil auch noch der späte Schelling zu sehr der idealistischen Position seiner Anfänge verhaftet geblieben sei, dergemäß die äußere Geschichte nur die Bedeutung haben könne, der inneren die Anschauung zu geben. Nichtsdestoweniger erachtete Tillich Schellings fortschreitende Abkehr von einer rationalistisch-idealistischen Geringschätzung des Geschichtlichen im Christentum als inadäquater Einkleidung ewiger Vernunftwahrheiten als ebenso vorbildlich wie dessen sich steigernde Kritik einer abstrakt apriorischen Wesensphilosophie, welche den Entfremdungserfahrungen des menschlichen Daseins in einer gefallenen Welt nicht gerecht zu werden vermochte. Entsprechend blieben für Tillich „Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes“ untrennbar verbunden, wofür seine gleichnamige Rede anlässlich einer Gedächtnisfeier zum 100. Todestag von Schelling am 26. September 1954 einen eindrucksvollen Beleg gibt.<sup>20</sup>

Die Elemente, die zur existenzialen Wendung führten, sieht Tillich in Schellings Philosophie von Anbeginn gegeben. Ihren Durchbruch durch den essentialen Rahmen, in dem sie anfangs gehalten waren, datiert er auf die Freiheitsschrift von 1809. Motiviert war dieser Durchbruch nach Tillichs Urteil nicht durch fremde Einflüsse, sondern durch eine innere Notwendigkeit in Schellings Gedankenbewegung. Sie verbiete es, seiner Lehre die dritte Stufe in der Reihe zuzuweisen, „die von Kant als ihrem Anfang zu Hegel als ihrem Ziel führt“<sup>21</sup>. Die Reihung habe nicht Kant, Fichte, Schelling, Hegel, sondern Kant, Fichte, Hegel, Schelling zu lauten. Denn es ist nach Tillich Schelling, der die nachkantische Philosophie des Deutschen Idealismus vollendet und auf ein Denken verwiesen habe, das in Kierkegaard, Nietzsche oder Heidegger charakteristische Form annehmen sollte.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Vgl. P. Tillich, *Mainworks/Hauptwerke* 1, a. a. O., 391–402. Der Einfluss der Schelling'schen Zuordnung von negativer und positiver Philosophie lässt sich bis hin zu Tillichs Methode der Korrelation, wie sie seine „Systematische Theologie“ in Aufbau und Inhalt bestimmt, unschwer verfolgen. Die Grundeinsicht ist hier wie dort die gleiche: Während der Versuch, sich selbst zu konstituieren, in Entfremdung und Selbstverlust endet, vermag sich der Mensch in seiner gegebenen Lebenswelt produktiv zu realisieren nur im Bewußtsein seiner Fundierung in einem für menschliche Subjektivität zwar aufgeschlossenen, aber gleichwohl aus ihr nicht apriorisch deduzierbaren, sondern nur durch Selbstoffenbarung erfaßbaren göttlichen Grund, wie er in Jesus als dem Christus vollendet manifest ist. Zu Tillichs an Schelling orientierter Hamartologie vgl. G. Wenz, *De causa peccati. Die Lehre vom Urfaktum der Sünde in Paul Tillichs Systematischer Theologie*, in: ders., *Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven*, Münster 2000, 265–286.

<sup>21</sup> P. Tillich, a. a. O., 393.

<sup>22</sup> Der Freiheitsschrift von 1809 kommt in diesem Zusammenhang nach Tillich die Funktion einer Schaltstelle zu; ihr epochaler Rang sei geistesgeschichtlich evident. Zu den offenbarungstheologischen Gründen, warum Tillich gleichwohl eine Repristinatio des Schelling'schen Ansatzes ausschließt vgl. a. a. O., 401. Meine eigene Einschätzung ist folgenden Texten zu entnehmen: G. Wenz, *Offenbarung. Problemhorizonte moderner evangelischer Theologie* (Studium Systematische Theologie Bd. 2), Göttingen 2005, 63 ff.: „Die Unbegreiflichkeit der Sünde“ sowie 86 ff.: „Die Unvordenklichkeit des Seins“.

BERND OBERDORFER

## „... mein *wahrer* und *wirklicher* Atheismus“ Schellings Auseinandersetzung mit Jacobi

Streng genommen, gehört Schellings Auseinandersetzung mit Friedrich Heinrich Jacobi 1811/12 nicht zur unmittelbaren Wirkungsgeschichte seiner Freiheitsschrift. Denn wie er in seiner Antwort auf Jacobis Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“<sup>1</sup> einigermmaßen entgeistert notiert<sup>2</sup>, ließ Jacobis Behauptung, in Schellings System sei Freiheit undenkbar, eigentlich nur den Schluss zu, dass Jacobi die – nur zwei Jahre zuvor veröffentlichte – Freiheitsschrift nicht zur Kenntnis genommen habe. Dies wäre freilich auch insofern überraschend, als Schelling und Jacobi seit Jahren enge Kollegen in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften waren, Schelling als Mitglied, Jacobi als Präsident. Möglicherweise führt denn auch die Vermutung weiter, dass Jacobi der Freiheitsschrift keine Einsichten entnehmen zu können meinte, die ihn zu einer Revision seines Urteils hätten nötigen müssen. Dies entspräche im Übrigen seiner Arbeitsweise, philosophische Konzeptionen auf die ihnen innewohnenden Konsequenzen hin zu befragen, selbst wenn diese Konsequenzen von den Vertretern dieser Konzeptionen selbst nicht gezogen, wenn nicht gar explizit verworfen wurden. Einer seiner Hauptvorwürfe an Schelling lautet ja – wie wir noch genauer sehen werden –, dessen „Naturalismus“ müsse *als* Naturalismus mit innerer Notwendigkeit auf Atheismus hinauslaufen und es sei daher unredlich, wenn Schelling dennoch von Gott spreche. Dass Schelling hier, gerade ein Jahrzehnt nach dem Atheismusstreit, besonders empfindlich reagiert, ist verständlich.

Aber ich greife voraus. Der Streit zwischen Jacobi und Schelling, der im Folgenden dargestellt und analysiert werden soll<sup>3</sup>, wurde ausgelöst durch Jacobis 1811 erschienene Schrift „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“, die Schelling, obwohl an keiner Stelle namentlich genannt, als Frontalangriff auf sich auffasste. Entsprechend vehement reagierte er – mit einer in wenigen Wochen geschriebenen, 1812 veröffentlichten ausführlichen Polemik, deren länglicher Titel den entscheidenden Punkt bereits umständlich anspricht: „F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich

---

<sup>1</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811 [fortan zitiert als GD mit Seitenangabe].

<sup>2</sup> F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus (1812), in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: Sämtliche Werke I/8: 1811–1815, Stuttgart / Augsburg 1861, 19–136 [fortan zitiert als D mit Seitenangabe], hier: 27. Die Überschrift des Beitrags: D 57.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die vorzügliche „Einleitung“ des Herausgebers zur Neuedition der einschlägigen Schriften: Wilhelm Weischedel (Hg.): Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling, Darmstadt 1967, 3–90. Die Einleitung informiert über Vorgeschichte, Verlauf und Nachwirkung des Streits und führt dabei auch in das Gesamtwerk der beiden Protagonisten ein. In Form eines reprografischen Nachdrucks werden sodann die beiden bereits genannten Haupttexte dokumentiert – Jacobis Schrift in der Fassung aus Jacobis Werken, Dritter Band, Leipzig 1816, 197–460. Über die Differenzen zur Erstausgabe gibt der Herausgeber detailliert Auskunft (a.a.O., VII-X).

Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus“. Liest man nur diese ätzende, die persönliche Herabsetzung nicht scheuende Polemik, dann wundert man sich, dass Jacobi je von irgendjemandem als Denker ernst genommen werden konnte. Jacobi erscheint geradezu als lächerliche, im besten Fall tragikomische Figur, die nicht einmal die Anfangsgründe des Philosophierens verstanden hat und genau da ein begriffsloses Nichtwissen predigt, wo es um die Grundlagen jedes Wissens geht. Seriöse Philosophen, so lautet Schellings Botschaft, müssen sich mit dieser Art von Pseudo- oder Antiphilosophie eigentlich gar nicht abgeben.

Gegen diese Einschätzung spricht aber nicht nur, dass die Lektüre von Jacobis Schrift selbst keineswegs den Eindruck methodischer Freihändigkeit und inhaltlicher Verwirrung vermittelt. Dies wäre auch schon deshalb unwahrscheinlich, weil Jacobi spätestens seit seinen Spinozismus-Briefen<sup>4</sup> und der Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“<sup>5</sup> zu den meistdiskutierten philosophischen Autoren der Epoche gehörte; es gibt kaum eine Debatte in dieser Zeit, an der er nicht irgendwie beteiligt gewesen wäre. Gewiss, er bezog – wenn man das so sagen darf – massiv Prügel, gerade von einigen der ‚ganz Großen‘, etwa Kant<sup>6</sup>, Hegel<sup>7</sup> und eben auch Schelling. Aber er fand mit seiner Konzeption – von der er mit einigem Stolz und völlig zu Recht behauptete, dass sie seit fünfundzwanzig Jahren im Wesentlichen dieselbe geblieben sei<sup>8</sup> – doch auch respektvollen Zuspruch.<sup>9</sup> Nicht zuletzt Schleiermachers Religionsverständnis ist ohne Jacobis Einfluss kaum zu denken.<sup>10</sup> Schleiermacher war das wohlbewusst; die „Glaubenslehre“ wäre Jacobi gewidmet worden, wenn dieser nicht vorher gestorben wäre.<sup>11</sup>

Umgekehrt konnte auch Schelling nicht ohne Weiteres beanspruchen, den ‚Mainstream‘ des philosophischen Zeitgeistes zu repräsentieren. Er selbst sah sich vielmehr als Avantgarde und grenzte sich dezidiert von allen vorangegangenen Systemen ab.<sup>12</sup> In der Tat ist sein Pro-

<sup>4</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1786.

<sup>5</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, Breslau 1787.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: Was heißt: sich im Denken orientieren? (1786), in: ders.: Werke. Hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 5, Darmstadt 1983, 267–283.

<sup>7</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Glaube und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1804), in: ders.: Werke 2: Jenaer Schriften 1801–1807, Frankfurt a. M. 1986, 287–433 (zu Jacobi v. a. 333–393).

<sup>8</sup> Vgl. GD 111: „Meine Überzeugungen sind noch ganz dieselben“. Schelling fügt grimmig hinzu: „leider!“ (D 42).

<sup>9</sup> Dies spiegelt sich nicht zuletzt auch darin wider, dass Hegel ihm immerhin in seinen „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ einen eigenen Abschnitt am Anfang seiner Darstellung der „Neuesten deutschen Philosophie“ widmet (vgl. ders.: Werke 20, Frankfurt a. M. 1986, 315–329); es folgen nur noch Kant, Fichte und Schelling.

<sup>10</sup> Zu Schleiermachers Jacobi- und Spinoza-Studien vgl. Bernd Oberdorfer: Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799, Berlin / New York 1995, 421–458, sowie schon Eilert Herms: Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher, Gütersloh 1974, 119–163.

<sup>11</sup> Vgl. Martin Redeker: Einleitung des Herausgebers, in: Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube. 7. Auflage, neu herausgegeben von Martin Redeker, Berlin 1960, XII–XLII, hier: XXVI (unter Verweis auf einen Brief Schleiermachers an Niebuhr vom 28. 3. 1819).

<sup>12</sup> Vgl. etwa D 70, wo Schelling die „gänzliche Abscheidung des Theismus von allem Naturalismus, und umgekehrt des Naturalismus von allem Theismus“ als den „große(n) Irrtum“ der ganzen vorangegangenen „Bildungsperiode“ bezeichnet, wodurch „ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur zugleich gesetzt“ worden seien. Da „(v)om Theismus zum Naturalismus (...) kein Weg“ führe, eigne sich nur sein eigener Ansatz bei der Naturphilosophie „zur Unterlage, zum Entwicklungsgrund (...) des Theismus“. Allerdings ist dieser „wissenschaftliche Theismus“ (D 55) noch „Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung“ (D 54), er ist „noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt“ (D 55).



gramm eines aus der Naturphilosophie entwickelten „wissenschaftliche(n) Theismus“ (D 55) von hoher Eigenwilligkeit und steht in mehr als einer Hinsicht in so erheblicher Spannung sowohl zur theologischen als auch zur philosophischen Tradition, dass es nicht von vornherein ausgemacht ist, inwieweit es als Kriterium für die Stichhaltigkeit von Jacobis Denken herangezogen werden kann.

Angesichts dessen empfiehlt es sich, den Streit nicht primär aus der Schellingschen Perspektive zu rekonstruieren, sondern als Grundlagenkonflikt, in dem zwei Positionen eigenen Rechts einander gegenüber stehen. Genau dies will ich im Folgenden tun, und zwar jeweils unter primärer Orientierung an den Texten, in denen sich der Streit konkret artikuliert. Der quantitative Schwerpunkt liegt dabei auf Jacobi.

### 1. *Der Auslöser: Jacobis „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“*

Die geschlossene Form war Jacobis Sache nicht.<sup>13</sup> Fast alle seiner philosophischen Beiträge sind Gelegenheitsschriften und verbergen das auch nicht. Im Gegenteil entwickelt Jacobi seine Gedanken (bzw. genauer: die Form, in der er seine Gedanken zur Darstellung bringt) aus den Schreibanlässen, die er deswegen ausführlich thematisiert. So auch hier. In einem „nothwendige(n) Vorbericht“ skizziert er die sich über ein Jahrzehnt hinziehende Entstehungsgeschichte des Textes, der ursprünglich gedacht war als Rezension „des VI. Bandes der sämtlichen Werke des Wandsbecker Boten“ für den „Hamburgischen unparteiischen Correspondenten“, dem Autor aber aus dem Ruder lief, weil die Beschäftigung mit Matthias Claudius ihn zu immer ausführlicheren Überlegungen veranlasste, die schließlich den Rahmen einer Zeitschrift sprengten. Eine für 1798 geplante Buchpublikation – unter dem Titel „*Mißlungener Versuch einer partiellen Beurtheilung der sämtlichen Werke des Wandsbecker Boten, für den unparteiischen Hamburger Correspondenten*“ (GD IV) – unterblieb zunächst wegen persönlicher Umstände des Autors, verzögerte sich sodann aber auf unbestimmte Zeit, nachdem Jacobi, wie er selbst schreibt, „zur Theilnahme an dem bekannten Ereigniß, welches den Philosophen Fichte von Jena entfernte, hingezogen wurde“ (GD V). Erst zwölf Jahre später konnte Jacobi den Text in den Druck geben, wobei es sich als „unmöglich“ erwies, den vorgesehenen Titel „nach so vielen Jahren (...) noch zu gebrauchen“ (GD VII).

Diese Verzögerung ist nicht ganz unwichtig. Denn zwar verweist Jacobi darauf, er habe die „Nothwendigkeit“ erkannt, „die zweyte Abtheilung“ des Werkes „neu zu verfassen“, womit er vermutlich die über die eigentliche Beschäftigung mit dem Wandsbecker Boten hinausgehenden grundsätzlichen Passagen des weitgehend ungegliederten Textes meint (vgl. GD III ff). Aber er datiert diese Neufassung nicht, und so ist tatsächlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass er, was Schelling betrifft, auf dem Kenntnisstand des Jahrhundertanfangs argumentiert, zumal sich eine Beschäftigung mit der Freiheitsschrift im Text nirgends widerspiegelt.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Zur problemorientierten Charakterisierung von Jacobis Denken vgl. die umfassende Untersuchung von Birgit Sandkaulen: *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000. Dort auch weitere Literatur.

<sup>14</sup> Das schließt freilich, wie gesagt, nicht grundsätzlich aus, dass er die Freiheitsschrift zur Kenntnis genommen hat. Von seinem Verständnis der inneren Kohärenz eines philosophischen Systems legte sich indes die Annahme geradezu nahe, dass die Freiheitsschrift dem Schellingschen System nichts grundstürzend Neues hinzugefügt haben könne. Demgegenüber weist die ironische Bemerkung Hegels, Schelling habe „seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht“ (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: ders.: *Werke* 20, Frankfurt a.M. 1986, 421), darauf hin, dass bei der Genese von Schellings Philosophie tatsächlich mit Brüchen, Retraktionen, Ergänzungen, Verdeutlichungen, Fortschreibungen zu rechnen ist. Das entsprach durchaus auch Schellings Selbstverständnis.

Der Schrift vorgeschaltet ist im Buch ein 1802 bereits an anderer Stelle erstveröffentlichter Text „Über eine Weissagung Lichtenbergs“ (GD 1–40), den Jacobi als „*Einleitung*“ (GD VIII) verstanden wissen möchte und der sich in der Tat als solche eignet. Denn ausgehend von einem zeitkritischen Aphorismus Lichtenbergs, dem gemäß „*(u)nsere Welt (...) noch so fein werden (wird), daß es eben so lächerlich seyn wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster*“ (GD 3), mit der Konsequenz, dass am Ende „*Seyn und Wesen überall*“ nur noch als „*Gespenst*“ aufgefasst sein werde (GD 4), entfaltet Jacobi seine grundlegende Überzeugung, dass ohne den Glauben an einen lebendigen, personalen Schöpfergott „dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter(gehe)“ (GD 5). Ohne eine ursprüngliche „Offenbarung“ Gottes in und für den menschlichen Geist degeneriere die erfahrbare Wirklichkeit, ja der menschliche Geist selbst (vgl. GD 5) zum gespenstischen Schein.

Dass diese These mitnichten eine Verteidigung des kirchlichen Glaubens einer geschichtlichen Offenbarung Gottes im Sinne eines Angewiesenseins auf die *revelatio specialis* intendiert, wird in der Auseinandersetzung mit Claudius deutlich werden. Es geht Jacobi vielmehr um die Wirklichkeitskonstitution und um das noetische Gegebenheit der Realität der erfahrenen Wirklichkeit für den und im menschlichen Geist. Der Mensch findet sich, so Jacobi, „als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, sich selbst verborgenes Wesen“, das aber zugleich „belebt (ist) von einem Triebe seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen, *durch ihn, aus ihm, von sich selbst das Wahre zu erfahren*“ (GD 6).

Als Instanz solcher Realitätsvergewisserung kommt nun nach Jacobi der *Verstand* nicht in Betracht, da dieser sich per definitionem – hier beansprucht Jacobi, zur selben Zeit wie Kant zu denselben Einsichten gelangt zu sein – nur auf Endliches im Modus der Erscheinung bezieht und daher weder die Realität des Erscheinenden beweisen noch sich zum unbedingten Grund aller Wirklichkeit emporschwingen kann. Es ist vielmehr die *Vernunft*, der sich Gott und die Wirklichkeit erschließen, und zwar in einem spezifischen, von der Verstandes-Erkenntnis charakteristisch unterschiedenen Modus: Jacobi spricht von einer „Offenbarung“ (z.B. GD 17), einem „*Wesenheitsgefühl*“, einer „*Geistes-Gewißheit*“, die allesamt dadurch gekennzeichnet sind, dass sich in ihnen *unmittelbar* das Unbedingte geltend macht.<sup>15</sup> Die Vernunft ist also *vernehmende* Vernunft, sie ist jenes Organ, in dem der Mensch des Übernatürlichen, Übersinnlichen gewahr wird; gerade darin besteht seine ihn vom Tier unterscheidende Würde. Genauer muss man sogar sagen: In der Vernunft vernimmt der Mensch „unmittelbar und wesentlich sich selbst“ (GD 53) als durch die Offenbarung des Absoluten konstituiert und eben dadurch von der Natur unterschieden.<sup>16</sup>

Nur aus einer sich verabsolutierenden Verstandesperspektive kann das Übernatürlich-Unbedingte als Phantasmagorie erscheinen, die der Realität ermangelt. In Wahrheit ist das in der Vernunft zugängliche Übernatürliche das *ens realissimum*, während umgekehrt der Verstand im Modus des Erkennens auf das Phänomenale beschränkt bleibt und also seinerseits ohne die vorgängige Vergewisserungsleistung der Vernunft nur gespenstische Schemen liefert. Dass dieses Unbedingte kein totes Prinzip, sondern der lebendige, personale Gott ist, dem Selbstbewusstsein und Wille eignen, geht für Jacobi gegen Fichte zwingend daraus hervor,

<sup>15</sup> Vgl. auch GD 88: „(...) wir alle nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht; *was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint*: Ohne Gewißheit, keine Vernunft; ohne Vernunft, keine Gewißheit.“ GD 166 ist derselbe Gedanken mit dem Wissen von Gott verbunden: „*Geistes-bewußtsein* heißet *Vernunft*. Der *Geist* aber kann nur seyn unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben, und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier seyn.“

<sup>16</sup> Vgl. GD 53: „In und durch sich allein seyn, kann nur Gott, der *absolut vollkommene*. Ihn unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freyheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet: durch Geistesbewußtseyn wird ihr Gottesahndung.“

dass dem durch die ursprüngliche Anrede des Absoluten konstituierten menschlichen Geist diese Eigenschaften zukommen; denn der Ursprung kann nicht geringer sein als das davon Abkünftige (vgl. GD 36–38).<sup>17</sup>

Im Glauben an einen persönlichen Gott weiß sich Jacobi nun im ersten Teil der eigentlichen Abhandlung „Über die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung“ völlig einig mit dem „Wandsbecker Boten“ (vgl. 51–54 u. ö.). Ein Dissens besteht, wie bereits angedeutet, nur im Blick darauf, dass Claudius die „Offenbarung“ der „göttlichen Dinge“ bindet an die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Für Jacobi aber ist das Gottesbewusstsein verankert in einem ursprünglichen und vorgängigen Gefühl, das dem Menschen als Menschen eignet: Gott ist uns „unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst“ (GD 54).

Diese ursprüngliche Gottes-Gewissheit im eigenen Selbst ist Voraussetzung und Maß alles von außen kommenden Redens von Gott. Es muss, so Jacobi, „Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen *lebendigen* Gott – nicht bloß einen *Götzen* – haben soll“ (GD 56). Die „großen Menschen“ wie Confucius, Sokrates „und selbst *Christus*“ (GD 57) können auch nur dann als Gottesgesandte „Bewunderung“ finden, wenn Gott sich im Menschen bereits offenbart hat. Claudius' Christozentrik leuchtet Jacobi denn auch nur unter dem Gesichtspunkt ein, dass sich diesem „alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden (...), unter dem Bilde und mit dem Namen Christus verbindet“ (GD 62). Er selbst bittet von solchem „Bilderdienst“ (GD 64) entpflichtet zu bleiben: „Der wahren Religion, behaupten wir, kann so wenig irgend eine äußere Gestalt als einzige und nothwendige Gestalt der Sache zugeschrieben werden, dass es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben.“ (GD 63) Die Behauptung einer Angewiesenheit auf eine externe Vermittlung gilt Jacobi deshalb als „eine Art von *religiösem Materialismus*“ (GD 63, vgl. 67).

Der (unterstellte) Gegenvorwurf von „*religiösem Chimärismus*, Phantasterey, Selbstgöttere, Nihilismus“ (GD 67) – ihn wird auf seine Weise Schelling tatsächlich erheben – führt nach Jacobis Ansicht zu einem „im streng philosophischen Rechtsgange“ (ebd.) unentscheidbaren Patt.<sup>18</sup> Jacobi strebt daher einen Vergleich an, indem er zunächst einräumt, dass der Mensch aufgrund seiner geistig-sinnlichen Doppelnatur faktisch die unmittelbare Selbst- und Gottesgewissheit nie in ungetrübter Reinheit und Selbstdurchsichtigkeit präsent habe und daher auf von außen kommende Anregungen und Verstärkungen angewiesen sei. Dies führt ihn zu grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Idealismus und Realismus bzw. von Theismus und Naturalismus, mit denen er erklärtermaßen auf sein Frühwerk zurückgreift, die darin entfalteten „Überzeugungen“ aber auf die veränderte philosophische Lage appliziert. Dies erfolgt in den hinteren Passagen des Werkes, die mit der Bemerkung von den vorderen abgesondert werden, Jacobi werde jetzt seine „Überzeugungen“ „(n)icht mehr in dem angenommenen Charakter eines Recensenten, sondern in eigener Person (...) zu Tage legen“ (GD 110).

Dies geschieht zunächst durch eine pointierte, zweifellos eigenwillige Kantinterpretation, der gemäß für Kant „die Philosophie nur übersinnliche Begriffe zum Gegenstande (habe); drey Ideen, nämlich: *Freyheit*, *Unsterblichkeit* und *Gott*“ (GD 112). Zwar habe Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die „Unmöglichkeit“ aufgewiesen, diese Ideen „auf dem gera-

<sup>17</sup> GD 38 scheint die Aussage, dass „das Todte und Tödtende nicht das Lebendige; unempfindlicher Stoff nicht die empfindende Seele, Liebe, Vorsorge, Aufopferung, Gerechtigkeit; das Zersthörende nicht das Schaffende und Ordnende; überhaupt das Geringere, aus seinen Mitteln, nicht das Höhere und Bessere hervorbringen, sich selbst aus sich allein dazu verklären und darin verwandeln“ könne, direkt gegen Schelling gerichtet zu sein.

<sup>18</sup> Vgl. GD 175: „Wegen dieses Gleichgewichts, worin sich Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft erhalten, muß diese, von rechts wegen, sich in Absicht beyder für vollkommen neutral erklären.“

den Wege, d.i. dem theoretischen“, zu beweisen (GD 115). Den „Verlust der theoretischen Beweise“ habe er aber „durch nothwendige Postulate einer *reinen praktischen Vernunft*“ ersetzt, und da er dieser „den Primat über die theoretische“ zuschrieb, habe er zeigen können, „wie alle Sätze, die einem a priori unbedingt praktischen Gesetze unzertrennlich anhiengen, von der theoretischen Vernunft als bewährt angenommen werden müßten“ (ebd.).

Schon Fichtes Wissenschaftslehre, „die leibliche Tochter der kritischen Philosophie“, habe freilich die Postulate „verschmäh(t)“ und damit „der neuerfundenen Moralthologie ihren Grund und Boden“ entzogen (GD 116). Mit Fichtes Identifikation von Gott mit der „*lebendige(n) und wirkende(n) moralische(n) Ordnung*“ sei zwar „ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre“ entstanden (ebd.) – aber um den Preis des Verlusts eines personalen, selbstbewussten Gottes (vgl. GD 116 f).

Noch radikaler habe „die *zweyte* Tochter der kritischen Philosophie“ (GD 117 f), „das neueste System der *Alleinheit* oder absoluten Identität“ (GD 119) – hier durfte Schelling sich angesprochen fühlen –, mit Kants Versuch einer Rettung der übernatürlichen Ideen gebrochen, habe sie doch die von Fichte „noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freyheit“ explizit aufgehoben und „ohne weiteres erklärt(): *über der Natur sey nichts, und sie allein sey*“ (GD 118). Gegen den traditionellen Dualismus von Geist und Natur habe sie „ihren gerade entgegengesetzten“, nämlich monistischen „Begriff der Philosophie“ aufgestellt (ebd.). Faktisch habe damit der Verstand die Vernunft eliminiert.

Jacobi hält zwar fest, dass „der *Geist* der Kantischen Philosophie entgegengesetzt dem Geiste der Alleinheitslehre“ sei (GD 126). Gleichwohl diagnostiziert er eine Zweideutigkeit in Kants Denken, die den Weg von Kant über Fichte zu Schelling doch als folgerichtig erscheinen lässt: Kants „Entdeckung (...) daß wir nur das vollkommen einsehen und begreifen, was wir zu construiren in der Lage sind“ (GD 124), habe den Verstand zur einzigen Instanz sicheren Wissens gemacht und die Form der mathematisch-logischen Demonstration zur einzigen anerkannten Gestalt von Wissenschaft werden lassen. „Factisch“ habe Kant zwar angenommen, „es liege in der menschlichen Vernunft, *als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben*, eine unmittelbare Erkenntniß, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur unter – und eines Gottes über ihr“<sup>19</sup> (GD 132). Da aber eine solche „unmittelbare Erkenntniß, (...) ein ursprüngliches allererstes Wissen alle Beweise ausschlägt“ (GD 133), sah er sich genötigt, um „jene, *die Vernunft selbst bedingenden Grundwahrheiten* in die philosophische Wissenschaft, welche durchaus Beweise (...) fodert“, einführen zu können, den „Umweg“ über die praktische Vernunft einzuschlagen und sie dabei „aus unmittelbaren Erkenntnissen in mittelbare umzuschaffen“ (ebd.). Dabei konnte (gegen Kants Intention) der Anschein entstehen, die „Grundwahrheiten“ seien doch beweisbar, seien Teil eines umfassenden Systems des Wissens.<sup>20</sup> Diesen Weg ist nach Jacobis Überzeugung Schelling konsequent weitergegangen zu einem Naturalismus, der die Totalität des Wirklichen nach Verstandeskategorien konstruiert und damit per definitionem Unbedingtes nicht mehr erfassen kann. Auch Geist, Freiheit und Gott werden in diesem „Ideal-Materialismus“, dieser „absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre“ (GD 146) letztlich zu Epiphänomenen des Endlichen und sind damit faktisch aufgehoben.

<sup>19</sup> Für diese These verweist er auf Fries.

<sup>20</sup> Vgl. GD 133: „Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des *Geistes* seiner Lehre von ihrem *Buchstaben*, dass er, als *Mensch*, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute (...); als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig erachtete.“

Was Aufgabe und Reichweite der verstandesbasierten Wissenschaft im Verhältnis zum auf Vernunft gegründeten Wissen betrifft, bleibt bei Jacobi allerdings eine Unklarheit. Auf der einen Seite betont er, dass der Streit zwischen einem Theismus, der die Welt als Kreatur eines extramundanen freien Schöpferwillens versteht, und einem Naturalismus, der die Erscheinungswelt als das einzig Wirkliche auffasst (und damit für Jacobi auf einen weltanschaulichen Nihilismus und Fatalismus hinausläuft, da in der Wirklichkeit kein planender Wille waltet), mit wissenschaftlichen Mitteln unentscheidbar sei; daher müsse die Wissenschaft sich in diesem Streit „neutral“ verhalten und sich auf ihr genuines Gebiet, das Endlich-Erscheinende, beschränken. Diese methodische Neutralität muss auch der „Theist“ akzeptieren, wenn er sich „als wissenschaftlicher Naturforscher“ betätigt; gerade er muss „sich streng untersag(en), irgend etwas in der Natur anders als aus ihr selbst verstehen und erklären zu wollen“ (GD 152). Auf der anderen Seite behauptet Jacobi aber, es sei „das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, supramundanes Wesen“ (GD 152). Nur dann könne die Wissenschaft nämlich „ihr Ziel der Vollkommenheit (...) erreichen“ (ebd.), nämlich die Totalität des Seienden zu erfassen. Hier geht es nicht um den methodischen Naturalismus des Naturforschers, sondern um den Naturalismus als „speculative Lehre“ (GD 154), der sich nicht nur des Urteils über die Existenz Gottes enthält, sondern diese dezidiert ausschließt. Jacobi greift hier auf seine alte These zurück, dass ein konsequent logisch konstruiertes System im Atheismus ende. Und derjenige Naturalismus ist ihm der sympathischste, der das offen eingesteht und nicht durch religiöse Formeln verschleiert: der „nicht irrliehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende *aufrichtige klare und bare Naturalismus*“ (GD 154). Dieser „steht“ denn auch „neben dem Theismus gleich unsträflich da“ (ebd.), da zwischen beiden als ‚speculativen Lehren‘ nicht auf der Basis wissenschaftlicher Argumente entschieden werden kann.

Dieser weltanschauliche Naturalismus muss dann allerdings konsequent bleiben und darf „nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Überzeugung sind diese Dinge nicht“ (GD 154). Ein Naturalist, der das trotzdem tut, „der redet Lüge“ (GD 155).

Freilich duldet es für Jacobi keinen Zweifel, dass der konsequente Naturalismus irrt. Dies entscheidet sich aber nicht auf der Ebene des wissenschaftlichen Beweises, sondern im unmittelbaren Selbstbewusstsein, in dem sich der Mensch kraft seiner Vernunft als geistiges, für die geistig-übernatürliche Wirklichkeit offenes Wesen und mithin als frei erfährt. Die „menschliche Vernunft“, so Jacobi, „beruht“ „allein auf jenem Gegensatze und unverteilbarem *Dualismus des Übernatürlichen und Natürlichen, der Freyheit und Nothwendigkeit, einer Vorsehung und des blinden Schicksals oder Ungefährs*“ (GD 160 f). Ohne die Erschlossenheit des Übernatürlichen-Unbedingten in der und für die Vernunft wäre der Mensch von den Tieren nicht kategorial unterschieden. Der Mensch ist aber eben kein bloßes Naturwesen: „unstreitig dem Natur- und Thierreich angehörig, gehöret (er) eben so unstreitig *auch* dem Geisterreiche an, und ist (...) ein Bürger zweyer verschiedener, wunderbar auf einander sich beziehender, Welten (...). Von dieser doppelten Angehörigkeit hat er das innigste Bewußtsein.“ (GD 164)

Jacobi sieht nun freilich den Verstand mit seinen Universalisierungstendenzen in einem beständigen Kampf gegen die Vernunft begriffen (vgl. GD 175 f), und je nach Kampflage entscheidet sich die weltanschauliche Prägung: „Man wird Naturalist oder Theist, nachdem man entweder dem Verstande die Vernunft, oder der Vernunft den Verstand unterordnet. Oder, was dasselbe ist, nachdem man außer dem Seyn der Nothwendigkeit *in der Natur*, noch ein Seyn der Freyheit *über ihr* annimmt oder läugnet.“ (GD 177)

Allerdings zeigt sich bei näherer Betrachtung, so Jacobi, dass der Verstand letztlich auf die Vernunft angewiesen ist: Er braucht die „ihm von der Vernunft aufgedrungen(e) Idee des

Unbedingten“, „da ihm ohne diese Idee der Begriff der Causalität selbst in Nichts aufgeht. Ursache ist, als bloßer Verstandesbegriff, ein sinnloses, mit einem Widerspruch behaftetes Wort. Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann ihm allein aus der Vernunft werden, aus dem *Gefühl* des: Ich bin, ich handle, schaffe, bringe hervor. Der Verstand des Menschen ruhet ganz auf diesem *Gefühl*, ruhet demnach auf der *Vernunft*“ (GD 178).<sup>21</sup> In diesem Gefühl spiegelt sich – wie Jacobi in einer (von Schelling als erbauulich verhöhnten) Paraphrase der biblischen Schöpfungserzählung betont – der alles Sein begründende göttliche „Machtspruch“ wider: „*Ich bin, der ich bin.*“ (GD 182) Gottes Ebenbild ist der Mensch mithin in diesem elementaren Selbst-Gefühl. „Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott.“ (ebd.) Und Jacobi fügt hinzu: „Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch“ (ebd.), wenn er von Gott redet.<sup>22</sup>

Gottes Ebenbild ist der Mensch also, wenn er sich seiner selbst als eines freien Wesens gewahr wird; in diesem Grundvollzug der menschlichen Seele offenbart sich Gott (vgl. ebd.). Deswegen kann Jacobi auch bündig sagen: „Die Natur verbirgt Gott ... Der Mensch offenbart Gott“ (GD 189).<sup>23</sup>

Da der Mensch zugleich Geist- und Naturwesen ist, muss er sich seiner Geistigkeit immer erneut vergewissern, muss er sie gegen die verständige Versuchung retten, sich selbst als determiniertes Naturwesen zu definieren. Dieses Ringen entdeckt Jacobi im volltönenden Schlussakkord des Werkes sogar am Kreuz Christi (vgl. GD 191 f): Während Christus zuerst in dem „erschütternden Ruf (...): *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!*“ den vom Übersinnlichen trennenden Naturkräften zu unterliegen scheint, erschließt sich ihm in seinen letzten Worten „Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geist!“ das Unbedingte. „Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum. Zu diesem Christenthum bekennet sich der Verfasser dieser Schrift, und schließet mit diesem Bekenntnis sein Werk.“ (GD 192)

## 2. Die Antwort: „F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen“

Was Schelling zu Jacobis „Beschuldigungen“ (D 22) „in Bezug auf die sogenannte *Alleinheitslehre*, *Identitätslehre*, *Naturphilosophie* u. s. w.“ (D 23) zu sagen hat, ist in einer seiner Antwortschrift vorangestellten „Vorläufige(n) Erklärung“ (D 23–38) bündig zusammengefasst: „alle Angaben“ Jacobis, „welche meine wissenschaftlichen Überzeugungen betreffen, sind kecke durch nichts zu begründende Erdichtungen ihres Verfassers“ (D 32). In philologischer Detailarbeit, die bis zur synoptischen Gegenüberstellung von Originalzitaten mit ihrer Wiedergabe bei Jacobi reichen (vgl. D 28), weist er nach, dass Jacobis Behauptung, Schelling lehre, „*über der Natur sey nichts, und die Natur allein sey*“, „*die Natur sey Eins und Alles, über ihr sey nichts*“ (D 24) bzw. die Natur „*sey der allein wahre Gott, der Lebendige*“ (D 28), jeder Textgrundlage entbehre. Eine derartige Lehre sei nicht nur faktisch „*in keiner (s)einer Schriften anzutreffen*“, sie

<sup>21</sup> Deutlich steht hier im Hintergrund Kants Definition der Freiheit als Fähigkeit, eine Reihe von selbst anzufangen. Diese Fähigkeit besteht nicht innerhalb der kausalen Wirkungskette der empirischen Erscheinungswelt.

<sup>22</sup> Dies ist ganz offenkundig eine Spitze gegen Fichte und Schelling, die Gott unpersönlich denken. Vgl. ebd.: „Vernunft ohne Persönlichkeit ist Unding“.

<sup>23</sup> In dieser Perspektive kann Jacobi auch dem christologischen Gedanken der Menschwerdung Gottes Sinn abgewinnen, und er verteidigt Lavater und Hamann, denen Kreaturvergötzung und „Unwissenheit, Aberglauben und Intoleranz“ vorgeworfen worden sei, weil sie „an jenen Ausspruch Johannes, ‚daß wer den Sohn läugne, auch den Vater nicht habe‘, beystimmend erinnerten“: „Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerey, zu bekennen: man glaube an Gott – nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um *des Übernatürlichen willen im Menschen*, das allein ihn offenbare und beweise?“ (GD 188)

könne auch gar nicht angetroffen werden, weil sie „gegen die Natur, gegen den Grundbegriff (s)eines ganzen Systems streite()“ (D 25). Der Vorwurf, er sei Naturalist, der kein anderes Seiendes kenne als die Natur, sei offensichtlich absurd, definiere er „Natur“ doch als „die absolute Identität, sofern sie nicht als *seyend*, sondern als *Grund ihres eignen Seyns* betrachtet wird“; sie sei mithin „die (noch) nicht *seyende* (bloß objektive) absolute Identität“ (D 25). Die „*seyende* absolute Identität (Gott im eminenten Verstand, Gott als *Subjekt*)“, stehe demgemäß „über der Natur“, die nur ihr nicht-seiender Grund ist (ebd.). En passant ist damit auch der Atheismus-Vorwurf zurückgewiesen. Die „Aussage: die Identitätslehre sey spinozistisch“ sei nicht zu beanstanden, „sobald hinzugesetzt wird, sie sey es einem Theil, einem Element nach“ (D 27), nämlich in Hinblick auf „die eine, vorangehende, der idealen nothwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie“ (ebd.). Da die Identitätsphilosophie in dem „*Ein(en) höchste(n) Princip*“ selbst einen Dualismus, nämlich das Gegenüber von Nichtseiend-Objektivem und Seiend-Subjektivem kennt, hebt sie auch keineswegs „*alle(n) Dualismus*“ auf, ganz abgesehen von dem „abgeleiteten Dualismus (...), der erst in der physischen und moralischen Welt zum Vorschein kommt“, wo der Dualismus nach Schelling das „*Grundgesetz* aller Wirklichkeit“ bildet (D 27). Für die moralische Welt beansprucht Schelling dies in der Freiheitsschrift „deutlich genug erklärt“ zu haben (ebd.). Mit der Freiheitsschrift meint Schelling ohnehin eine möglicherweise durch sein „vorzugsweise dem naturphilosophischen Theil (s)eines Systems zugewendet(es)“ (D 35) Frühwerk entstandene „Zweideutigkeit in Ansehung (s)einer Überzeugungen von den höchsten Ideen“ (D 36) behoben zu haben, indem er darin „den Begriff der moralischen Freiheit so wie den der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht habe“ (ebd.). Wenn Jacobi ihn also weiter als Naturalist und Atheist denunzieren wolle, sei von ihm mindestens der Beweis zu verlangen, „dass gedachte Begriffe in jener Abhandlung nicht in dem Sinne genommen sind, wie sie der gemeine Mann, der natürliche Menschenverstand nimmt, dass also in Wahrheit nur Betrug und Spiel mit ihnen getrieben ist“ (ebd.). „Ausrufungen, Betheuerungen oder andere Rednerkünste“ genügen dafür nicht, „noch weniger die verächtlichen Mittel der Consequenzmacherei“ (D 34), die Schelling bei Jacobi durchgängig diagnostiziert.

Schelling will sich nun freilich nicht damit zufrieden geben, einen „seltsamen, ja die Wahrheit zu sagen, abgeschmackten Angriff in eigener Person“ zurückzuweisen (D 37). Er will diesen Angriff vielmehr „zu höherer und kräftigerer Entwicklung der Wissenschaft (...) benutzen“, „das, was böse gemeint war, zugleich in ein Gutes für mich und andere (...) verwandeln“ (ebd.). Dies geschieht in drei Abschnitten, die das Hauptkorpus des Werkes bilden. Nach einer „geschichtliche(n) Darlegung“ von Jacobis Stellung im Blick auf „Theismus und Wissenschaft“ will Schelling Jacobis wissenschaftliche Argumente der Reihe nach prüfen und dabei auch seine eigene Position zur Sprache bringen. Während diese Abschnitte der Aufklärung des Publikums dienen, will Schelling im dritten Abschnitt Jacobi „selber zu einer richtigeren Selbsterkenntniß (...) verhelfen“ (D 38). Dies geschieht in Gestalt einer „allegorische(n) Vision“ (D 23), die Jacobi indes so nachhältig der Lächerlichkeit preis gibt, dass der angeblich intendierte gute Zweck sich nur noch in einer – wie soll ich sagen? – dialektischen Form erschließt.

Doch schon die „geschichtliche Darlegung“ lässt an Deutlichkeit wenig zu wünschen übrig. Weil sich in Jacobis Werk „kein wissenschaftlicher Mittelpunkt (...) finde(), und alles bloß persönlich zusammenhäng(e)“ (D 39), sei dessen Denken nicht „(w)issenschaftlich zu erklären“, man könne sich ihm vielmehr nur durch „Erzählung, rein geschichtliche Darstellung“ annähern (ebd.). In der Folge rekonstruiert Schelling aus den Spinozismus-Briefen als den „*Inbegriff seiner Behauptungen*“ die Aussage: „*Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus*“, dies gelte für die Leibniz-Wolffsche Philosophie nicht weniger als für den Spinozismus,

der seinerseits Atheismus sei (ebd.). Vehement bestreitet Schelling, dass Jacobi sich dafür zu Recht auf Kant berufen könne. Genüsslich konfrontiert er Jacobis Anspruch, ein „Philosoph von Profession“ zu sein, mit seiner Behauptung, das Denken reiche nicht an die Realität heran, die allein im Gefühl vergewissert werden könne. Durch derartige „billige Betrachtungen“ breite „Hr. Jacobi die traurige Beschränktheit seines Geistes großherzig über das ganze Menschengeschlecht“ aus (D 43).

Diesen „Herzenseergießungen“ (ebd.) setzt Schelling programmatisch ein Verständnis von Philosophie entgegen, das die „Gewissheit“ einschließt, „daß sich durch sie über Daseyn oder Nichtdaseyn Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse“ (D 42). Mit dem „bloßen Glaubensbekenntnis“ werde man nicht zum „Philosophen von Profession“; andernfalls „vermöchte jeder Schneider und Schuster (...) diese Profession ebenso gut ausüben“ (D 43).

Hier deutet sich eine Grundlinie an, die Schelling dann im Abschnitt „Das Wissenschaftliche“ auszieht: Während Jacobi im nicht durch Denken erschwinglichen, unmittelbaren Selbstgefühl das Humanum, die spezifische Würde des Menschen erkennt, realisiert sich diese nach Schelling gerade „auf dem Wege reiner Vernunftforschung“ (D 54). Und während nach Jacobi die Gottesoffenbarung im Selbstgefühl aller verständigen Welt-Wissenschaft vorausgeht, kann für Schelling der Gedanke, „daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt seyn möge“ (ebd.), erst als „letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft“ zur „vollkommen begründete(n) Einsicht von der Existenz dieses Wesens“ gelangen (ebd.). Wie nun „aus dem fortdauernden Streit des herrschenden Theismus und Naturalismus, Pantheismus und andern Systemen deutlich genug hervor(leuchtet)“, ist „der wissenschaftliche Theismus noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden, noch keineswegs erkannt“ (D 55). Doch statt – wie Jacobis „den Menschen entadelnde Lehre“ – das Ziel eines „wissenschaftlichen Theismus“ für prinzipiell unerreichbar zu erklären, gilt es nach Schelling gerade umgekehrt die „wissenschaftliche Forschung“ zu verstärken.

In diametralem Gegensatz zu Jacobi fordert Schelling nun, den Gottesgedanken nicht unter Abstraktion von der Natur, sondern durch spekulative Vertiefung in diese zu entwickeln. Nur so ist der Gefahr eines Auseinanderbrechens von Gott und Natur zu begegnen, nur so die Einheit der Wirklichkeit zu wahren. Schellings Lehre vom sich entwickelnden Gott, von der Natur als dem unbewussten Grund, den Gott sich selbst setzt, um sich von ihm als sich wissendes Subjekt zu unterscheiden, ist demnach das dezidierte Alternativprogramm zu Jacobis antiwissenschaftlichem Gefühlstheismus, in dem die Natur Gott verbirgt, während dieser sich nur in der Unmittelbarkeit des menschlichen Freiheitsbewusstseins offenbart. Wenn Jacobis „schale(r) Theismus“ (D 62) die Anstrengung des Begriffs scheut und als atheistisch denunziert, will Schelling sich bereitwillig zum Atheismus bekennen. Sein „wahrer und wirklicher Atheismus“ ist freilich präzise „ein wahrer Antitheismus“ (D 57), der Jacobis weltfreien Theismus zugunsten eines echten „wissenschaftlichen Theismus“ überwindet.

Ich muss hier abbrechen, um noch einen Blick werfen zu können auf die abschließende „allegorische Vision“, mit der Schelling „die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen“ gedenkt (D 83). Nachdem er noch einmal den ernstesten Hintergrund von Jacobis Atheismusvorwurf ausgeleuchtet hat, der nicht nur die Reputation Schellings, sondern der Philosophie insgesamt zu beschädigen geeignet war, und nach einer weiteren Skizze von Jacobis unbedarfte dilettierender philosophischer Methodik hebt er mit vergiftetem Lob die Vielseitigkeit des „gewandten Manne(s)“ (D 89) hervor, die sich im Philosophieren keineswegs erschöpft, sondern sich in unterschiedlichen Formen der „thätige(n) Hinwendung“ (ebd.) an die Öffentlichkeit realisiert – eine deutliche Anspielung auf Jacobis vielfältige publizistische Betätigung. Der grimmige Witz der „Vision“ besteht nun darin, dass Jacobi sich dabei eine Abfuhr nach der anderen holt. Nach einer öffentlichen Ansprache, in deren Verlauf



die Hörer nach und nach abgewandert sind, wird Jacobi von einem der Übriggebliebenen zur Rede gestellt. Als „Retter des Theismus“ (D 90) komme er nicht in Betracht. Denn: „Anstatt den Verstand [d.h. die verständige Religionskritik] durch noch kräftigeren Verstand zu bekämpfen, wollen Sie ihm lieber gar absterben“ (D 91). Dieses „Stratagem des Vogels Strauß“ entspreche aber kaum dem wahren Theismus, unterstelle es doch dem Menschen, dem Ebenbild Gottes, faktisch Dummheit (vgl. ebd.). Auch seine Ausführungen zu Schöpfung, freiem Willen und Endgericht stimmten keineswegs mit dem „Hauptinhalt des theistischen Glaubens“ (D 91) überein. In die gleiche Kerbe schlägt „ein derber Mann mit einem Doktor Luthers Gesicht“ (D 95), der es für abwegig erklärt, dass man, „um an Gott und an moralische Freiheit zu glauben, auf allen Verstand Verzicht thun müsse“ (ebd.). In „geistlichen Sachen“ sei nun einmal der Verstand der Mann und die Vernunft die Frau, und diese habe sich dem Mann unterzuordnen (Schelling scheut sich nicht, in der Fußnote ausdrücklich „Mulier taceat in ecclesia“ zu zitieren). Bei den Philosophen kommt Jacobi ebenso wenig zum Zuge<sup>24</sup> wie bei den Frommen, die ihm ins Stammbuch schreiben, dass Gott „mit allen deinen Kräften“ geliebt und erkannt sein will. Es heiße nicht „du sollst ihn nur erkennen mit dem Herzen und dahingestellt seyn lassen mit dem Kopf“ (D 116). Jacobis Forderung weltanschaulicher Neutralität in der Methodik der Naturbetrachtung findet also gerade bei den Frommen keine Zustimmung. Satirischer Höhepunkt der Vision ist Jacobis verzweifelter Versuch, seinen „berühmten Salto mortale anzubringen“ (D 119), der aber nach pompöser Vorbereitung, statt ihn über die Grenze des Verständigen hinauszuführen, in einem lächerlichen Hüpfen endet, nach dem er sich auf derselben Stelle wiederfindet (vgl. 119–121).

Dies ist im Einzelnen durchaus unterhaltsam zu lesen, und Schelling scheint Gefallen daran gefunden zu haben, bedauert er im Schlusssatz doch ausdrücklich, nicht der ganzen Schrift die „Einkleidung“ der Vision gegeben zu haben (D 136). Dennoch enthält noch der grimmi-ge Furor der literarischen Vernichtung das indirekte Eingeständnis, dass hier eine ernste, grundsätzliche Auseinandersetzung geführt wird. In der „Vorrede“ der Schrift hatte Schelling dies unverblümt eingeräumt: „Der Handel, den ich mit Herrn Fr.H. Jacobi auszumachen hatte, kann nicht nach den augenblicklichen Begriffen der Zeit geschlichtet werden. Er gehört durch seine Umstände der allgemeinen Literaturhistorie des Vaterlandes, durch seinen Gegenstand der besonderen Geschichte der Weltweisheit an; beide werden ihn nicht vergessen und das letzte Urtheil fällen zwischen uns. Er mit mir, oder ich mit ihm; auf jeden Fall werden wir beide zusammen vor den Richterstuhl der Nachwelt treten.“ (D 23) Ob Schellings Polemik selbst diesem Anspruch in jeder Hinsicht gerecht geworden ist, mag dahingestellt bleiben; als hermeneutische Maxime für die Interpretation des Streites verdienen diese hellsichtigen Zeilen gewiss weiterhin Aufmerksamkeit.

---

<sup>24</sup> D 106: „(...) so wie Sie es anfangen, kann man nicht philosophiren; auch nicht einen andern Philosophirenden verstehen lernen. Dazu gehört Selbstverleugnung, Schweigen, Zurückgehen auf die Anfänge, ruhiges Folgen durch alle Momente der Entwicklung bis zum letzten, nicht ungebärdiges Schreien noch eh’ man gehört hat, leidenschaftliches Hin- und Herfahren in die Kreuz und in die Quer ohne Ziel und Richtung.“



JAN ROHLS

## Carl Daubs „Judas Ischariot“ und die Satanologie seiner Zeit

Die wohl bekannteste Teufelsgestalt der Zeit um 1800, auf die auch Carl Daub mehrfach zu sprechen kommt, ist Mephistopheles, den Goethe in seinem 1808 erschienenen ersten Teil des „Faust“ dem Titelhelden der Tragödie als zynischen Begleiter an die Seite gibt. Im „Prolog im Himmel“, an Hiob 1,6–12 orientiert, bezeichnet Gott ihn als einen Schalk unter den Geistern, die verneinen<sup>1</sup>. Als er später in Fausts Studierzimmer auftaucht, stellt Mephistopheles sich selbst vor als „Teil von jener Kraft,/ Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“<sup>2</sup>. Die Kraft, die stets das Böse will, wird sodann der Teil genannt, der ursprünglich alles war. Daher bezeichnet Mephistopheles sich als „ein Teil des Teils, der anfangs alles war,/ Ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar,/ Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht/ Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht“<sup>3</sup>. Das ist natürlich eine Verdrehung des wahren Tatbestandes. Wohl spielt der Teufel auf den Schöpfungsbericht an, wo es Gen 1,2 heißt: „Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe“. Aber die Finsternis war am Anfang keineswegs alles, wie er suggeriert, sondern am Anfang war natürlich Gott. Und es war auch nicht die Finsternis, die das Licht gebar, sondern Gott war es, der das Licht schuf. Durch diese Verdrehung der Wahrheit erweist sich Mephistopheles als das, was er Faust zufolge ist, nämlich als Lügner und Verderber. Er ist der „Geist, der stets verneint“<sup>4</sup>. Auch Goethes eigene frühe Vorstellung von der Weltentstehung steht dem, was Mephistopheles vorträgt, diametral entgegen. Sie ist stark beeinflusst von der pansophischen Tradition, wie sie ihm in einem Werk Georg von Wellings begegnete. Das 1735 erschienene Werk trägt den Titel „Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum, darinnen der Ursprung, Natur, Eigenschaften und Gebrauch des Saltzes, Schwefels und Mercurii ... beschrieben ... wird“. Am Ende des 1812 vollendeten zweiten Teils von „Dichtung und Wahrheit“ berichtet er von der frühen Lektüre dieses Werkes<sup>5</sup>. In Wellings Opus findet sich auch eine Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Teufels. Danach bestand am Anfang der Schöpfung die reine Lichtwelt Gottes und der Geister, darunter Luzifer, in dem sich der Glanz des göttlichen Lichts wie in einem Spiegel konzentrierte. Doch als Luzifer sich selbst in seiner vollkommenen Freiheit, der Millionen Geister unterworfen waren, wahrnahm, gefiel er sich selbst so sehr, dass er aus freiem Willen das auf ihn einwirkende göttliche Licht hemmte. Das hatte zur Folge, dass der Raum, in dem Luzifer mit seinen Geistern sich befand, mit Finsternis ausgefüllt wurde, von der in Gen 1,2 die Rede ist<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 3, kommentiert von Erich Trunz, München 1998, S. 18.

<sup>2</sup> AaO., S. 47.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ders., Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 9, kommentiert von Erich Trunz, München 1998, S. 341 f.

<sup>6</sup> AaO., S. 762.

Goethe ist sich der neuplatonischen Wurzeln dieser pansophischen Kosmogonie durchaus bewusst, und er sieht Welling in einer Traditionslinie, die über Paracelsus zu Johann Baptist van Helmont und dessen Sohn Franciscus Mercurius führt<sup>7</sup>. Angespornt durch die positive Wertung sogenannter Ketzer in Arnolds „Kirchen- und Ketzergeschichte“, fühlt Goethe sich schließlich ermutigt, sich aus neuplatonischen, hermetischen, mystischen und kabbalistischen Gedanken eine eigene Welt zu konstruieren. Denn „da ich oft hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als dass ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses tat ich mit vieler Behaglichkeit“<sup>8</sup>. Goethe beginnt seine kosmogonischen Gedanken mit der Vorstellung einer Gottheit, die sich von Ewigkeit her selbst produziert. Da sich Produktion aber nicht ohne Mannigfaltigkeit denken lässt, musste sie sich notwendigerweise sogleich als ein Zweites, als Sohn, erscheinen. Beide erschienen sich selbst wieder in einem Dritten, dem Geist. „Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Produktionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Luzifer“<sup>9</sup>. Abgesehen davon, dass in ihm von Anfang an ein Widerspruch zwischen Unbedingtheit und Bedingtheit vorhanden ist, ist er dadurch charakterisiert, dass ihm von Gott die ganze Schöpfungskraft übertragen wurde, so dass von ihm alles übrige Sein ausgehen sollte. Nicht Gott selbst, sondern sein höchste Geschöpf, Luzifer, ist der erste Schöpfer der Welt, und zwar der Geisterwelt. „Er bewies sogleich seine unendliche Tätigkeit, indem er die sämtlichen Engel erschuf, alle wieder nach seinem Gleichnis, unbedingt, aber in ihm enthalten und durch ihn begrenzt. Umgeben von einer solchen Glorie vergaß er seines höhern Ursprungs und glaubte ihn in sich selbst zu finden, und aus diesem ersten Undank entsprang alles, was uns nicht mit dem Sinne und den Absichten der Gottheiten übereinzustimmen scheint.“<sup>10</sup> Die immer stärkere Konzentration Luzifers auf sich selbst führte nun zu einem Abfall eines Teils der sich ihm anschließenden Engel von Gott. Weil aber in Luzifer die ganze Schöpfung konzentriert war, entsprang ihr „alles das, was wir unter der Gestalt der Materie gewahr werden, was wir uns als schwer, fest und finster vorstellen, welches aber, indem es, wenn auch nicht unmittelbar, doch durch Filiation vom göttlichen Wesen her stammt“<sup>11</sup>. Die Schöpfung ist also aufgrund von Luzifers Fall durch völlige Konzentration gekennzeichnet, während es ihr an Expansion mangelt. Und „so hätte die sämtliche Schöpfung durch immerwährende Konzentration sich selbst aufreiben, sich mit ihrem Vater Luzifer vernichten und alle ihre Ansprüche an eine gleiche Ewigkeit mit der Gottheit verlieren können“<sup>12</sup>. Dem wirkten allerdings die Elohim, wirkte also der trinitarische Gott entgegen, indem er der Schöpfung die Fähigkeit verlieh, sich auszudehnen und sich auf ihn hin zu bewegen, eine Fähigkeit, der sich auch Luzifer nicht entziehen kann. Für Goethe ist dies „die Epoche, wo dasjenige hervortrat, was wir als Licht kennen, und wo dasjenige begann, was wir mit dem Worte Schöpfung zu bezeichnen pflegen“<sup>13</sup>. Diese Schöpfung gipfelt im Menschen, der zwar fähig gewesen wäre, die ursprüngliche Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen, aber wie Luzifer dadurch charakterisiert ist, zugleich unbedingt und beschränkt zu sein. „Es wahr-

---

<sup>7</sup> AaO., S. 342.

<sup>8</sup> AaO., S. 350.

<sup>9</sup> AaO., S. 351.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> AaO., S. 352.

<sup>13</sup> Ebd.

te nicht lange, so spielte er auch völlig die Rolle des Luzifer. Die Absonderung vom Wohltäter ist der eigentliche Undank, und so ward jener Abfall zum zweitenmal eminent, obgleich die ganze Schöpfung nichts ist und nichts war, als ein Abfallen und Zurückkehren zum Ursprünglichen“<sup>14</sup>. Daher muss die Erlösung von Ewigkeit her beschlossen und damit notwendig sein, so dass nichts natürlicher ist, als dass die Gottheit irgendwann selbst die Gestalt eines Menschen annimmt. „Die Geschichte aller Religionen und Philosophien lehrt uns, dass diese große, den Menschen unentbehrliche Wahrheit von verschiedenen Nationen in verschiedenen Zeiten auf mancherlei Weise ... überliefert worden“<sup>15</sup>.

### 1. Kant und Erhard

Daub hatte den ersten Teil des „Faust“ gelesen, unbekannt ist, ob auch den zweiten Teil von „Dichtung und Wahrheit“. Die Gestalt des Teufels war jedenfalls 1816, als er das erste Heft seiner Schrift „Judas Ischariot oder das Böse in Verhältniß zum Guten“ erscheinen ließ, in der Literatur durchaus präsent. Schon in den „Nachtwachen“, die 1804 unter dem Pseudonym „Bonaventura“ erschienen und aller Wahrscheinlichkeit von dem auch literarisch tätigen Braunschweiger Theaterdirektor August Klingemann stammen, begegnet am Schluss der Teufel, und ein Jahr vor dem ersten Heft des „Judas Ischariot“ publizierte E. T. A. Hoffmann seine „Elixire des Teufels“. Doch nicht nur die Belletristik, auch die Philosophie befasste sich wieder ernsthaft mit dem Teufel. In seiner 1793 erschienenen Religionsschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ charakterisiert Kant das „teuflische Wesen“ als eines, bei dem „der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder ... erhoben“ wird<sup>16</sup>. Ein Teufel zeichnet sich durch eine „Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ aus<sup>17</sup>. Bereits zwei Jahre nach Erscheinen von Kants Religionsschrift verfasste der Kantianer Johann Benjamin Erhard einen Aufsatz mit dem Titel „Apologie des Teufel“, der in Niethammers „Philosophischem Journal“ erschien. Angesichts der verbreiteten Leugnung der Existenz des Teufels und der Ansicht, bei ihm handle es sich um etwas Unmögliches, das gar nicht existieren könne, hat man es bei Erhard nicht etwa damit zu tun, „seine Ehre als eines existierenden Wesens zu retten, ja nicht einmal damit, seine Existenz zu beweisen, sondern ihn nur gegen diejenigen zu verteidigen, welche ihm schon seine Möglichkeiten streitig machen wollen“<sup>18</sup>. Es geht Erhard also nur um den Nachweis, dass es sich beim Teufel tatsächlich um eine widerspruchsfrei denkbare Idee und nicht um eine bloße Chimäre handelt. Nun lässt sich der Begriff des Teufels aber nicht aus der Erfahrung nehmen, da er sich nicht aus äußeren Kennzeichen wie etwa der Begriff eines Tieres zusammensetzt, „sondern innere Gesinnungen betrifft, die als solche nie erscheinen, sondern nur den Erscheinungen als Erklärungsgründe ihrer Möglichkeit durch Freiheit (nicht durch Natur) untergelegt werden“<sup>19</sup>. Beim Teufel soll es sich um die boshafte aller Kreaturen handeln. „In der christlichen Dogmatik wird er als der oberste der Engel dargestellt, der aus Stolz gegen Gott rebellierte und deswegen gestürzt und zur ewigen Schmach und Qual verdammt wurde. Einige Kirchenlehrer glaubten, dass er sich doch noch bekehren könne und einstens wieder zu Gnaden

<sup>14</sup> AaO., S. 352 f.

<sup>15</sup> AaO., S. 352.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ak.-Ausg. Bd. VI, Berlin 1968, S. 35.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Johann Benjamin Erhard, Apologie des Teufels, in: ders., Über das Recht des Volks zu einer Revolution und andere Schriften, hg. v. Hellmut G. Haasis, München 1970, S. 109.

<sup>19</sup> AaO., S. 110.

würde angenommen werden. Diese Meinung wurde aber auf alten Konzilien als ketzerisch verdammt und bisher auch von den Protestanten verworfen. Die Gründe, die auf Schriftstellen gebaut sind, beiseite gesetzt, so ist die Meinung der Kirche konsequenter als die andere. Denn da er ohne alle Verführung aus eigenem, bösen Willen sich wider Gott auflehnte, so hat er gar keine Entschuldigung für sich und kann also auch auf keine Gnade rechnen. Da er ferner als der verständigste der erschaffenen Geister angenommen wird, so muß er die Allmacht Gottes gekannt haben und kann also nicht aus Unbedachtsamkeit sondern aus Bosheit sich wider Gott aufgelehnt haben; er kann sich also auch sein Verbrechen, weil es nicht aus Unwissenheit entstand, nicht gereuen lassen, sondern muß in ewiger Verstockung beharren, und weil er nicht gegen einzelne Gebote Gottes sündigte, sondern gegen den Heiligen selbst sich empörte, kann er sich auch nicht bekehren.“<sup>20</sup> Weil er trotz der Kenntnis der Allmacht Gottes und ohne dazu von außen verführt zu sein, aus reiner Bosheit sich gegen Gott selbst empörte, kann er seine Empörung weder bereuen noch kann er sich selbst bekehren, sondern er bleibt ewig böse.

Diese kirchliche Vorstellung vom Teufel einmal vorausgesetzt, fragt es sich, ob sich ein solches Geschöpf überhaupt widerspruchsfrei denken lässt. Lassen sich also die Eigenschaften, ein Geschöpf und unbedingt boshaft zu sein, ohne Buße ewig gequält zu werden mit dem Bestreben, die Menschen ewig unglücklich zu machen, miteinander vereinen? Als grundlegende Eigenschaft betrachtet Erhard die unbedingte Bosheit, die nicht nur negativ als Mangel der moralischen Güte verstanden werden darf, sondern positiv gefasst werden muss. „Wird aber die Bosheit als etwas Reales, wodurch das Gute in der Gesinnung aufgehoben wird, betrachtet, so lässt sie sich als absolut denken und besteht in einer Handlungsweise, die der moralischen entgegengesetzt ist.“<sup>21</sup> Diese Handlungsweise geht nicht auf bloße Unkenntnis des Guten oder eine sonstige Schwäche zurück, sondern auf einen bösen Willen. Erhard schließt sich bei der Charakterisierung der moralischen Gesinnung ganz an seinen philosophischen Lehrmeister Kant an. Danach muss eine Maxime, die der moralischen Gesinnung nicht widersprechen soll, folgende Eigenschaften haben: „1) Ich muß wollen können, dass sie von allen Menschen angenommen würde; dies beweist ihre Uneigennützigkeit. 2) Ich muß mir bewusst sein, dass ich sie um keines andern Menschen willen angenommen habe; dies beweist ihre Freiheit. 3) Ich muß mir bewusst sein, dass sie aus keiner besondern Neigung zu etwas entsprungen ist; dies beweist ihre Allgemeingültigkeit.“<sup>22</sup> Die der moralischen Gesinnung angemessene Maxime muss also Ausdruck der Uneigennützigkeit, Freiheit und Allgemeingültigkeit sein. Sie muss – mit anderen Worten – Ausdruck des Moralgesetzes sein: „Handle so, dass die Maxime, nach der du handelst, von allen andern Menschen zu allen Zeiten ohne Kollision befolgt werden kann.“<sup>23</sup> Das Wesen der Moralität besteht somit in diesem rein formalen Prinzip. „Das *Ideal der Sittlichkeit* besteht nach dem bisher Festgesetzten in einem Subjekt, das einzig nach formalen Prinzipien, ohne andern Grund als die moralische Gesinnung zu haben, handelt. Das ihr entgegengesetzte *Ideal der Bosheit* bestände demnach in einem Subjekt, das einzig nach materiellen Prinzipien handelte.“<sup>24</sup> Das Ideal der Sittlichkeit oder Moralität ist demnach ein Subjekt, das durch Freiheit stets der moralischen Gesinnung gemäß handelt, das Ideal der Bosheit hingegen ein Subjekt, das der moralischen Gesinnung stets zuwider handelt, und zwar einzig, um ihr zuwider zu handeln. Es muss sich statt-

<sup>20</sup> AaO., S. 111 f.

<sup>21</sup> AaO., S. 113.

<sup>22</sup> AaO., S. 118.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> AaO., S. 119.

dessen selbst zum letzten Endzweck seiner Handlungen machen. Dementsprechend zeichnet sich die boshafte Gesinnung durch folgende Eigenschaften aus: „1) *Einzelheit*; die Maxime, nach der du handelst, komme schlechterdings nur dir zu und mache es unmöglich, dass sie außer dir noch jemand befolgen könne. 2) *Eigennützigkeit*; sie beziehe sich schlechterdings auf dich. 3) *Alleinfreiheit*; sie behandle alles andere als Mittel für dich.“<sup>25</sup> Der dem Moralgesetz entsprechende Vorsatz des boshaft gesonnenen Subjekts lautet dann: „Ich will so handeln, dass mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist und als das einzige freie Wesen erscheint.“<sup>26</sup> Von den allgemeinen Maximen aus lässt sich Erhard zufolge ein ganzes System der Bosheit konstruieren, wobei ihn jedoch nur die Frage interessiert, ob sich dieses Ideal der Bosheit auch realisieren lässt. Da der Mensch in seinen theoretischen Erkenntnissen viel zu beschränkt ist, um alles zu erkennen, was seinem egoistischen Vorsatz angemessen ist, ist es ausgeschlossen, dass sich das Ideal der Bosheit in einem Menschen realisiert. „Der Mensch kann wohl boshaft handeln, aber er kann nicht die höchste Bosheit erreichen und ist in dieser Rücksicht als von seinem bösen Herzen verführt zu betrachten. Die Bosheit im Menschen ist daher nicht als eine freie Entschliebung nach einem dem Moralgesetz widersprechenden Vorsatz zu handeln, sondern als ein verderblicher Hang anzusehen, das Moralgesetz eigennützi- gen Trieben aufzuopfern.“<sup>27</sup> Demgegenüber muss es sich bei dem realisierten Ideal der Bosheit um ein Wesen handeln, das unsterblich und allwissend ist, um alle Naturwirkungen in seinem sich auf alle möglichen Handlungen bezogenen bösen Plan berechnen zu können. Zum höchsten Gut dieses Wesens gehört es, alle nicht von ihm selbst abhängige Glückseligkeit zu stören. Da nach kantischer Auffassung die Bedingung, unter der den moralischen Wesen von Gott, dem Ideal des Guten, Glückseligkeit verliehen wird, die Sittlichkeit ist, „muß das böse Ideal notwendig als in einem unaufhörlichen Streben gedacht werden, sie von der Sittlichkeit, soviel ihm möglich ist, abzubringen“<sup>28</sup>.

Während nun das höchste Ideal der Sittlichkeit und Moralität will, dass es durch alle moralischen Wesen realisiert wird, ist die Realisierung des Ideals der Bosheit nur in einem einzigen Wesen möglich, dem alle anderen als Sklaven unterworfen sind. Das Streben nach Erreichung des Ideals der Sittlichkeit vereint alle moralische Wesen zu einem ethischen Staat. Das Streben nach dem Ideal der Bosheit trennt sie hingegen. Das Zusammensein moralischer Wesen, die dem bösen Ideal nachstreben, ist ein Reich der Knechtschaft und der Finsternis. So wenig nun das Ideal der Sittlichkeit ohne das ihm entgegengesetzte Ideal der Bosheit gedacht werden kann, unterscheiden sich beide Ideale nicht nur inhaltlich voneinander, sondern auch dadurch, dass nur die Existenz des Ideals der Sittlichkeit ein Postulat der praktischen Vernunft ist. „Der Teufel hingegen oder das Ideal der Bosheit wird zu keiner Befriedigung der theoretischen Vernunft vorausgesetzt, und der Glaube an seine Existenz ist mit keinem Interesse der praktischen Vernunft verbunden. Überdies, da das Ideal der Bosheit nicht wie das Ideal der Sittlichkeit etwas jedem Menschen zur Befolgung aufgestelltes und ohne Kollision durch jeden erreichbar ist, da vielmehr durchaus nur ein einzelnes Subjekt demselben ohne Kollision nachstreben kann und das höchste Gut dieses Ideals in keiner Zeit zu realisieren ist, so widerspricht es also auch sogar dem Interesse der Bosheit, dies Ideal als existierend anzunehmen.“<sup>29</sup> Der sittliche Mensch hat daher überhaupt kein Interesse, die Existenz des Teufels vorauszusetzen, und der boshafte Mensch hat umgekehrt ein Interesse, seine Existenz zu leugnen. Damit

---

<sup>25</sup> AaO., S. 121 f.

<sup>26</sup> AaO., S. 122.

<sup>27</sup> AaO., S. 123.

<sup>28</sup> AaO., S. 125.

<sup>29</sup> AaO., S. 130.

gelangt Erhard zu dem Schluss, dass, ungeachtet der Denkbarkeit und Widerspruchsfreiheit des Ideals des Teufels, dessen Existenz nicht vernünftigerweise vorausgesetzt werden muss. „Die Existenz des Teufels ist also aus nichts zu postulieren und ist daher für die theoretische Vernunft problematisch und für die praktische gleichgültig. Es lässt sich also auch weder in theoretischer Rücksicht ein Erklärungsgrund noch in praktischer ein Bestimmungsgrund von der Idee des Teufels hernehmen. Seine Existenz ist daher völlig gleichgültig und, sie zu glauben oder nicht zu glauben, hat keinen Einfluß auf die Wirksamkeit der moralischen Gesinnung im Menschen. Aus der Erklärung der Naturerscheinungen muß die Annahme eines solchen bösen Prinzips ohnehin gänzlich verbannt werden.“<sup>30</sup>

## 2. *Der frühe Daub*

Es dürfte Schellings Freiheitsschrift von 1809 gewesen sein, die Daub den Anstoß dazu gegeben hat, eine eigene Theorie über den Ursprung des Bösen zu entwickeln, die bewusst darauf verzichtet, ihn in dem Absoluten selbst zu suchen. Allerdings nimmt Daub in seinem „Judas Ischariot“ an keiner Stelle ausdrücklich auf Schellings Freiheitsschrift Bezug. Doch in der Vorrede bemerkt er: „freilich muß ich gestehen, nicht nur die naturwissenschaftlichen, sondern auch die übrigen Schriften Schelling's, eines Philosophen, der über mein Lob erhaben ist, und dessen Verdienste um Wissenschaft und Kunst den Tadel und Unglimpf seiner Gegner überdauern werden, fleißig studirt zu haben und diesem Studium sehr Vieles, besonders auch das zu verdanken, dass ich über die Kantische Philosophie in dem Theile, worin ihr Urheber, nach einem Ausdruck Mendelsohns, der Alles zermalmende zu seyn schien, hinaus kommen, und wiederum zum Historisch-Positiven des Christentums gelangen konnte.“<sup>31</sup> In Kants Philosophie erblickt Daub den einzigen konsequent gegen den Supranaturalismus durchgeführten Rationalismus und zugleich die Erzfeindin des positiven Christentums. Von ihr kann man sich nicht wieder lösen, ohne „die Principien einer andern Philosophie aufzubieten, die durch Männer, wie Schelling, Hegel, Steffens, Baader, Schubert, denen, welche sehen wollen, bestimmt und klar zeigt, dass dieses Geistes Schranken weder die Grenzen des Seyns, noch die des Wissens sind“<sup>32</sup>. In einem biographischen Rückblick räumt Daub ein, zwar früher aufgrund der Kantlektüre der Auffassung gewesen zu sein, als müsse die Religion selbst aus der menschlichen Vernunft deduziert werden. Aber durch Schellings und Hegels Schriften sei ihm später Zweifel an dieser Auffassung gekommen, so dass er sie schließlich aufgeben habe. Allerdings wehrt Daub sich gegen Plancks These, dass er wie zuvor aus der kantischen Philosophie nunmehr aus der Naturphilosophie Schellings die Religionswissenschaft konstruiert habe. „Noch weniger ist es ihr jemals eingefallen, das Historisch-Positive des Christenthums in irgend einer Philosophie, ob es etwa, klar und dunkel, darin liege, suchen zu wollen, und am allerwenigsten, anzunehmen, dass es nichts als symbolischer Ausdruck und symbolische Darstellung meiner eignen Ansichten sey, und gar diese, oder überhaupt die Ansichten irgend eines Menschen, er heiße Luther oder Plank, Aristoteles oder Kant, Plato, Spinoza oder Schelling, für die einzig- und nothwendig-wahren zu halten.“<sup>33</sup> In der Tat wird man auch in Bezug auf den „Judas Ischariot“ kaum sagen können, dass er in seiner Beantwortung der Frage, woher denn das Böse stamme, sachlich von Schelling abhängig

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Carl Daub, Judas Ischariot oder das Böse in Verhältniß zum Guten, 1. Heft, Heidelberg 1816, S. VIII.

<sup>32</sup> AaO., S. IX.

<sup>33</sup> AaO., S. XII.



sei. Eher darf man vermuten, dass Schellings 1809 publizierte Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ Daub dazu veranlasst hat, seine eigenen, ganz anders gearteten Gedanken über den Ursprung des Bösen im Menschen und in der Welt zu formulieren. Mit Schelling teilt er sachlich nur den Ansatz, diesen Ursprung nicht im Menschen selbst, sondern in einer den Menschen transzendierenden Größe, also nicht im Subjekt, sondern im Objektiven zu erblicken.

Seinen Ausgang nimmt Daubs Untersuchung bei deren Titelgestalt, bei Judas, der mehr ist als ein gemeiner Verbrecher, nämlich der Gegenspieler Jesu. „Wie Jesus Christus ... seines Gleichen nicht hat unter den Menschen, so auch nicht er, sein Verräther.“<sup>34</sup> Judas treibt die Sünde auf ihren höchsten Gipfel. Wie sich nur in Christus das Gute inkarnierte, so in Judas das „aus sich selber entzündende Böse der Welt“<sup>35</sup>. Judas ist der menschengewordene Satan, dessen Verrat ein Verbrechen am Sohne Gottes, dem vom Bösen nicht berührten Guten, beging und dessen späte Reue in der Verzweiflung und im Selbstmord endete. Indem Judas bekennt, einen Unschuldigen verraten zu haben, spricht „die Bosheit selbst durch ihn, der ihr Werkzeug war, sie aber, dazu nicht durch das Gute in dem Menschen, als welcher dessen ermangelte, sondern durch die Allmacht der Wahrheit genöthigt, Zeugniß für das mit keinerlei Bösartigkeit behaftete Gute abgelegt hat und ablegen musste“<sup>36</sup>. Weil dem aber so ist, ist auch die Verzweiflung des Judas einzigartig, „da sie die Verzweiflung des Bösen selbst ist“, „der unendliche Schmerz einer sich gegen das Gute ewig ohnmächtig fühlenden Macht“<sup>37</sup>. Zwar wurde Judas wie jeder Mensch mit der Anlage zum Guten geboren. Aber indem das Böse in seiner Seele sich immer stärker gegen das sündlose Gute in Christus wandte, wurde das keimhafte Gute immer stärker zurückgedrängt, „bis mit dem möglich-höchsten Grade des Bösen in ihr, das Gute aus ihr verdrängt und, als das Gute dieses einen Menschen vernichtet war“<sup>38</sup>. Während bei Christus die Menschwerdung Gottes traditionell auf den Zeitpunkt der Zeugung verlegt wird, ist bei Judas der Augenblick der völligen Vernichtung des Guten in ihm der Zeitpunkt der Menschwerdung des Teufels. „Das Moment, worin ... das Gute zerstört, der ganze Mensch also von dem Bösen, wie von einem, durch alle Lebensorgane verbreiteten Gift, inficirt war, wird mit den Worten bezeichnet: da fuhr der Satan in ihn“<sup>39</sup>. Von dem Zeitpunkt an sind Christus und Judas nicht länger als Lehrer und Jünger zu betrachten, sondern als Richter und verdammter Belial. Denn „ein eingefleischter Teufel wird zum Verräther an dem Menschengewordenen Gott“<sup>40</sup>. Da die Schuld, die Judas trifft, die einzige Schuld ist, die nicht die Schuld eines mit dem Bösen nur behafteten Guten, sondern die Schuld des Bösen als solchen ist, muss sie als untilgbar gedacht werden. Judas kann also unter keinen Umständen gerechtfertigt werden. Auch seine Reue hilft ihm nicht. Denn „eine Reue, welche als ausbrechende Verzweiflung, durch die Allmacht der ewigen Unschuld und Wahrheit dem Bösen abgenöthigt wurde, hebt selbst die Möglichkeit aller Reue auf“<sup>41</sup>. Zwar war Judas auch wie jeder Mensch mit dem Hang zum Bösen geboren. Aber das Böse entwickelte in ihm eine Macht, die das Gute in ihm völlig vernichtete. Der jedem Menschen eigene Hang zum Bösen potenzierte sich bei ihm zu einer ausschließlichen Liebe zum Bösen<sup>42</sup>.

---

<sup>34</sup> AaO., S. 2.

<sup>35</sup> AaO., S. 3.

<sup>36</sup> AaO., S. 14.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> AaO., S. 15.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> AaO., S. 15 f.

<sup>41</sup> AaO., S. 17.

<sup>42</sup> AaO., S. 38.

Daub meint die unüberbietbare menschliche Bosheit, die Judas kennzeichnet, nur erklären zu können durch Rekurs auf das an und für sich Böse, das vom Bösen im Menschen zu unterscheiden ist. Es gibt danach „außer der Gottheit und Menschheit eine von der Menschheit unabhängige, und ihr und der Gottheit widerstrebende Macht, außer Gott und dem Menschen Belial oder Satan“<sup>43</sup>. Zur Natur des an sich Bösen gehört es, „nicht nur zu wissen, dass Gott sey, sondern auch, sich selber dieses Wissen nicht zu verhehlen, und eine, der Gottheit Widerstand leistende Macht seyn zu wollen; der Satan ist nicht Gottes-*Leugner*, sondern Gottes-*Feind*, nicht ein *Atheist*, sondern der Antichrist“<sup>44</sup>. Der Satan weiß also durchaus um die Existenz Gottes, aber mit seinem Abfall von Gott hat er seine Erkenntnis des Wesens Gottes mit der Folge eingebüßt, dass er Gott nicht lieben *kann*. Da das Böse Gott entgegengesetzt ist, kann es Daub zufolge nicht in Gott sein: „in ihm und durch ihn kann nicht seyn das Böse; in Gott ist der Feind Gottes nicht, und durch ihn ist er nicht entstanden“<sup>45</sup>. Das Böse lässt sich also nicht aus Gott selbst ableiten, sei es, dass man seinen Ursprung in Gott selbst annimmt, sei es, dass man es in der ursprünglichen Schöpfung lokalisiert. „Aber in dem von Gott erschaffnen, mithin sich zugleich aus sich selbst erzeugenden Guten, also nicht in ihm, dem allmächtigen Schöpfer, sondern in seiner Schöpfung entzündete sich aus sich selber das Böse: erschaffen, ein Engel des Lichts, mithin sich aus sich selbst und Gott, seinen Schöpfer, aus ihm erkennend, also sich in seinem Schöpfer, ihn in ihm selber liebend, entzog Einer sich dem Erkenntniß und der Liebe seines Schöpfers, also der Wahrheit oder dem Lichte, und bezog er sich ausschließend auf sich selbst; dieses sich Ent- und Beziehen war nicht ein Gott Leugnen, sondern ein den Schöpfer Verkennen und somit zugleich ein Gott Hassen. Er ward aus einem Gott-Liebenden Gottes-Feind, (Satan) aus einem Engel des Lichts der Engel der Finsterniß, aus einem Sohne der Wahrheit, in welcher er nicht bestand, der Vater der Lügen“<sup>46</sup>. Das ist nichts anderes als die traditionelle Lehre vom Engelsturz, die Daub hier erneuert. Entscheidend dabei ist, dass das Böse zwar in der Schöpfung, aber nicht aus ihr, sondern aus sich selbst entsteht. Es setzt sich selbst als Böses, ist also nicht nur die Privation des Guten, sondern es opponiert aktiv gegen das Gute. Es entzieht sich dem Guten und bezieht sich nur auf sich selbst. Indem es sich dabei erkennt, hasst es sich selbst. „Das Böse hasset sich, weil es das Gute, Gott den Schöpfer, und die Schöpfung, haßt: der Satan ist nicht dadurch der Gequälte und Verdammte, daß Gott ihn haßt“<sup>47</sup>. Vielmehr ist der Satan dadurch verdammt, dass er sich selber hasst, weil er Gottes Feind ist und dies auch weiß. Er hat daher keinen größeren Feind als sich selbst. „Das in sich selbst Böse, mithin den durch Gottshäß bedingten Selbsthaß, welcher die Position in der Negation des Guten (die Finsterniß in der Nacht) ist, nennen wir das an und für sich selber Böse, urteilend von ihm, dass es, obwohl in dem Guten, dem Werke Gottes, aus sich selbst entsprungen, dennoch von dem Guten durch eine unendliche Kraft geschieden sey, indem es sich selbst von ihm getrennt, und sich zu seiner eignen Wohnung gemacht, der Satan seine Hölle sich selber bereitet habe.“<sup>48</sup> Vom Satan, dem an sich oder objektiv Bösen, muss das subjektiv Böse, wie es bei den Menschen vorliegt, unterschieden werden, auf das Böse sich aber nicht reduzieren lässt. Daub verteidigt die Existenz des Satans daher auch vehement gegen die Annahme, dass sie eine bloße Erdichtung sei. Auch dass sie weniger plausibel sei als der persische Dualismus eines von Ewigkeit her existierenden guten und bösen Prinzips, wird von ihm bestritten. Wie das an sich Gute ist auch das

---

<sup>43</sup> AaO., S. 46.

<sup>44</sup> AaO., S. 131.

<sup>45</sup> AaO., S. 135.

<sup>46</sup> AaO., S. 136.

<sup>47</sup> AaO., S. 137.

<sup>48</sup> AaO., S. 138.

an sich Böse ein persönliches Wesen, und zwar eines, das sich selbst erkennt und sich selbst und Gott hasst. Wenn der „Heidelberger Katechismus“ erklärt, dass wir von Natur geneigt sind, Gott und unseren Nächsten zu hassen, so deutet dies Daub zufolge auf eine Gott und alles hassende Macht hin, die über den Menschen Gewalt hat.

Daub bezeichnet die Aussage, dass das Böse an sich, also der Teufel, existiert, als Hypothese. Dabei unterscheidet er zwischen solchen Hypothesen, die vom Menschen selbst erfunden, und solchen, die von ihm nur gefunden werden, ja, die er finden muss, wenn er konsequent denkt. Hypothesen der ersten Art bezwecken, wenn sie nicht völlig willkürlich aufgestellt werden, entweder ein Wissen oder ein Tun. Um zu wissen, was der Grund des Verrats des Judas war, setze ich etwa voraus, dass Judas ein rachsüchtiger Mensch gewesen sei. Hypothesen der zweiten Art bezwecken hingegen weder ein Wissen noch ein Tun, sondern überhaupt nichts. Zu solchen Hypothesen gehört auch die von der Existenz des an sich Bösen: „sie ist eine beziehungslos, d. h. absolut nothwendige Voraussetzung“<sup>49</sup>. Wie der Satz „Gott ist“ eine absolut notwendige Theses so drückt der Satz „Der Satan ist“ eine absolut notwendige Hypothese aus. Im ersten Fall haben wir es nicht mit einer Hypothese, sondern einer Theses zu tun; „denn das Seyn des an sich Guten setzt nicht voraus das an sich Gute, (Gott ist, weil er *ist*) aber das Seyn des an sich Bösen setzt voraus das an sich Böse (der Teufel ist, weil er sich selbst *hervorgebracht* und *gewollt hat*)“<sup>50</sup>. Das in sich selbst Böse, den Teufel, würde der Mensch gar nicht denken können, wenn es selbst nicht wäre. Die Hypothese von dem absolut Bösen ist weder eine Erfindung des menschlichen Geistes noch eine Erdichtung der Menschen, sondern die Hypothese, dass das an sich böse die Position seiner selbst und somit seine eigene Voraussetzung ist, wird als eine, die aus dem Begriff des absolut Bösen notwendig folgt, bloß gefunden<sup>51</sup>. „Die doctrinelle Hypothese von dem an sich Bösen ist durch die actuose Hypothese des Bösen selbst negativer und positiverweise bedingt, d. h. die Wirklichkeit desselben ist nicht nur die Bedingung, ohne welche es von dem Menschen nicht, sondern auch der Grund, aus welchem allein es von ihm gedacht werden kann: ohne *durch* den *Satan* würden wir den *Satan* weder denken, noch glauben, dass er sey.“<sup>52</sup> Das Denken des Satans setzt also ebenso wie der Glaube, dass er existiert, die Existenz des Satans voraus. Der Satan würde aber gar nicht existieren, wenn er nicht sich selbst gewollt und bewirkt hätte, und er würde umgekehrt sich selbst gar nicht gewollt und bewirkt haben, wenn er nicht existiert hätte. Da es sich bei dem Satan um ein Geschöpf handelt, kann er natürlich kein absolut notwendiges Wesen sein. Aber „obschon keineswegs nothwendig ist, dass unter Gottes Geschöpfen ein Feind Gottes sey, (Gott selbst, die Schöpfung durch ihn und das Gute überhaupt würde seyn, auch wenn das Böse nicht wäre) so *muß* doch der Feind Gottes, *da er ist*, Gott aber, weil sonst seine Allmacht Ohnmacht wäre, ihn nicht erschaffen kann, einerseits sich selber zu dem machen, der er ist, und *muß* er andererseits zugleich, indem er sich dazu macht, der Feind Gottes seyn“<sup>53</sup>. Der geschöpfliche Teufel macht sich somit selbst zum an sich Bösen und Feind Gottes. Er setzt sich als das an sich Böse. Diese Selbstsetzung geschieht aber nicht zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkt, sondern das an sich Böse setzt sich mit aller Zeit in sich selbst voraus. Das in dem Menschen und durch den Menschen Böse, das heißt die Sünde, würde gar nicht sein, wenn das an sich und durch sich selbst Böse, also der Satan, nicht wäre. Umgekehrt gilt aber auch: „das in sich Böse, da es die Hypothesis seiner selbst ist, wür-

<sup>49</sup> AaO., S. 152.

<sup>50</sup> AaO., S. 153.

<sup>51</sup> AaO., S. 156.

<sup>52</sup> AaO., S. 157.

<sup>53</sup> AaO., S. 158 f.

de seyn, auch wenn das in dem Menschen und durch ihn Böse nicht wäre: in und mit der, den Satan voraussetzenden Sünde der Menschen hebt die Selbstschöpfung des Satans nicht an, sondern setzt sie sich bloß fort; sein und seiner Rotte Abfall von Gott ging (in aller Zeit) dem (in einer Zeit begonnenen) Sündenfall des Menschengeschlechts vorher<sup>54</sup>.

Weil der Mensch von Anfang an dem Wirken Satans ausgesetzt war und er das Böse in seine von Gott geschaffene gute Persönlichkeit aufnehmen konnte, gab es für ihn immer schon ein Gesetz in Form eines Verbots. Während nämlich der Satan sündigen muss, gilt für den Menschen nur, dass er sündigen kann. Das Böse als das positive Gegenteil des Guten existiert somit auf eine zweifache Weise: zum einen in sich selbst als das absolut Böse und zum andern in dem Guten als das subjektiv und objektiv Böse. Im Guten, das heißt in der Schöpfung und vor allem im Menschen, könnte das Böse weder sich selbst bewirken noch dem Guten entgegenwirken, wenn es sich nicht in sich selber bewirkt und dadurch von dem Guten getrennt hätte. Denn „wäre nicht ein Haß *ohne* alle Liebe (die Gott und seine Schöpfung hassende Macht, das absolut Böse) so würde kein Haß *in* der Liebe (kein sub- und objectiv böses) möglich seyn<sup>55</sup>. Dieser Hass aber entsteht als „Folge eines von ihm, wenn gleich unbewusst und unüberlegt, doch frey gefassten Entschlusses, das Böse in sich aufzunehmen und in sich wohnen zu lassen. Dieses ihm, d.h. dem Guten, innewohnende Böse ist ein Hang – und wird, genährt von ihm, folglich am Guten zehrend, Liebe zum Bösen.“<sup>56</sup> Das objektiv Böse, das er liebt, sind aber die Werke des Teufels, so dass der Mensch den Teufel in dessen Werken liebt. „Wohin es aber kommen kann, wenn jener Hang Liebe wird, und der, dessen Liebe sie ist, sich mit dem Grunde und Urheber seines Hanges immer mehr befreundet, zeigt Judas Ischariot durch die Art, wie er endigt.“<sup>57</sup> Denn der Selbstmord des Judas ist die Manifestation des durch Gotteshass bedingten Selbsthasses des Satans.

### 3. Strauß, Schleiermacher, Hegel und der späte Daub

1839 ließ David Friedrich Strauß in den „Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst“ eine längere Abhandlung mit dem Titel „Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unsrer Zeit“ erscheinen, die er noch im selben Jahr in seine Sammlung „Charakteristiken und Kritiken“ aufnahm. Strauß hebt zwar auch mit Recht den Einfluss Schellings auf Daub hervor. Aber gerade was die Freiheitsschrift betrifft, handelt es sich nicht um die Übernahme der dort vertretenen Auffassung vom Ursprung des Bösen. Schelling erklärt die Möglichkeit des Bösen mit dem dunklen Grund in Gott. „Der dunkle Grund in Gott, der nicht Gott selbst, sondern nur seine Natur ist, der, für sich wild und regellos sich bewegend, erst durch das aus ihm aufgehende Licht der göttlichen Intelligenz zur Ordnung gebracht wird; der, in der Creatur wirkend, deren Selbstliebe erregt, welche, in sich entzündet, das Böse wird; dieser Grund, der bekanntlich von Beurtheilern der Schelling'schen Schrift der Teufel in Gott genannt worden war -: wie leicht konnte ein mit der übrigen Darstellung Einverständener sie dadurch zu verbessern, und damit zugleich, was er suchte, ein außer Gott gelegenes Princip der Endlichkeit, gefunden zu haben glauben, wenn er jenes Wesen aus Gott herausnahm, und als Geschöpf, als den Lucifer Jakob Böhme's hinstellte, der, ursprünglich gut geschaffene, sich im Uebermuth in sich selbst entzündet, und

<sup>54</sup> AaO., S. 160

<sup>55</sup> AaO., S. 165.

<sup>56</sup> AaO., S. 166.

<sup>57</sup> AaO., S. 170.

aus sich sodann die, zuvor noch idealisch reine Welt in einen Brand gesteckt habe, von welchem die dunkle, spröde Körperwelt, in der wir leben, als tote Schlacke zurückgeblieben sei. So kam, vermöge er nahen Beziehung ihrer Form auf die erregbare Einbildungskraft, die Schelling'sche Schrift in Daub zuerst zur Wirksamkeit<sup>58</sup>. In der Tat weicht Daub gerade in dem entscheidenden und von zahlreichen Zeitgenossen als anstößig empfundenen Punkt von Schelling ab. Der Ursprung des Bösen wird von ihm nicht in Gott selbst, sondern in dem außergöttlichen, geschöpflichen Teufel angenommen. Strauß kritisiert Daubs „Judas Ischariot“ als ein „gnostisches Product“<sup>59</sup>. Denn für das gnostische Denken sei das „phantastische Umschlagen des Abstracten in's Concrete, der Begriffe in gemeinte Persönlichkeiten“ charakteristisch<sup>60</sup>.

Tatsächlich mutet Daubs Erneuerung der Satanologie auf dem Boden der Spekulation seltsam an, wenn man sich die Kritik der Teufelslehre in der zeitgenössischen protestantischen Theologie vor Augen hält. In seiner Dogmatik „Der christliche Glaube“, die erstmals 1821 und in zweiter Auflage 1830 erschien, befasst sich Schleiermacher auch mit der Vorstellung vom Teufel und gelangt zu dem Resultat, „dass man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann“<sup>61</sup>. Die zugrundeliegende Vorstellung von einem Fall der guten Engel aus der nahen Verbindung mit Gott setzt bei diesen immer schon einen Fall voraus, da ansonsten unerklärlich bliebe, wie sie denn zu jenen negativen Eigenschaften gelangt sind, die wie etwa Hoffart und Neid die Ursache des Falls gewesen sein sollen. Auch kann nach dem Fall der Teufel nicht dieselben herausragenden natürlichen Kräfte besessen haben wie vor dem Fall, da es nicht einsichtig ist, wie man über die vollkommene Erkenntnis verfügen und gleichzeitig beharrlich böse sein kann. Wenn man hingegen annimmt, dass der Teufel bei seinem Fall den vollkommenen Verstand verloren hat, so lässt sich nicht einsehen, wie er durch die eine Verirrung des Willens den Verstand für immer verlieren konnte, wenn nicht jene Verirrung bereits auf einem Mangel des Verstandes beruhte. Schleiermacher meint nun allerdings auch, dass die protestantische Kirche niemals doktrinalen Gebrauch von der Teufelsvorstellung gemacht habe. „Es gäbe vorzüglich zwei Örter, wo von dieser Vorstellung ein doktrinaler Gebrauch gemacht werden könnte, nämlich wenn man das Böse im Menschen auf das frühere Böse im Satan zurückführte und aus diesem erklärte, und dann wenn man den Teufel bei den Strafen für die Sünde als tätig aufführte.“<sup>62</sup> Doch selbst wo in den Bekenntnisschriften von der Verführung des Menschen durch den Teufel die Rede ist, hat diese keinen Erklärungswert; denn es „setzt ja auch das Sichverführenlassen schon immer eine Abweichung und ein Böses voraus, so dass die Erklärung doch keine wäre“<sup>63</sup>. Weil er dem Teufel keine systematische Bedeutung in seiner Dogmatik beilegt, begnügt sich Schleiermacher mit einem historischen Rückblick. Zwar kommt der Teufel im Neuen Testament häufig vor. Aber weder Christus noch die Apostel stellen eine neue Lehre über ihn auf. Der Glaube an den Teufel darf daher auch in keiner Weise eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christus sein. Von einem Einfluss des Teufels innerhalb des Reiches Gottes muss völlig abgesehen werden<sup>64</sup>. Die Frage nach der Existenz des Teufels ist für Schleiermacher letztlich gar keine christlich theologische, sondern wie die Frage nach der Existenz von Himmelskörpern

<sup>58</sup> D. F. Strauß, Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unsrer Zeit, in ders., Charakteristiken und Kritiken, Leipzig 1839, S. 105.

<sup>59</sup> AaO., S. 122.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Friedrich Schleiermacher, Der christliche Glaube, 7. Aufl., Bd. im hg. v. Martin Redeker, Berlin 1960, S. 211.

<sup>62</sup> AaO., S. 214.

<sup>63</sup> Ebd.

<sup>64</sup> AaO., S. 215

im weitesten Sinne des Wortes eine kosmologische<sup>65</sup>. In der jüdischen Vorstellung vom Teufel mischen sich Vorstellungen von einem das Böse auskundschaftenden Diener Gottes, einem bösen Gegenprinzip aus dem orientalischen Dualismus und einem Todesengel, der sein Reich in der Unterwelt hat. Die biblische Rede vom Teufel und den Dämonen wird von Schleiermacher als kulturbedingt angesehen und aus der kirchlichen Lehre ausgeschieden. Letztlich ist die Vorstellung des Teufels und der Dämonen etwas, das sich allenfalls zum dichterischen Gebrauch eignet<sup>66</sup>.

Angesichts von Schleiermachers Verzicht auf den Teufel in der Dogmatik mutet Daubs Verteidigung nicht nur der Idee, sondern auch der Existenz des Teufels seltsam vormodern an, so dass man den Ausruf von Strauß verstehen kann: „Aber wie weit war hiedurch Daub, – die gemeine Heerstraße zwar mit Recht verschmähend, – doch zugleich von der gesammten Richtung des modernen Denkens abgekommen!“<sup>67</sup> Es konnte daher auch nicht überraschen, dass die literarische Öffentlichkeit Daubs Werk nicht begeistert aufnahm. Schließlich musste Daub selbst einsehen, „dass er in eine Sackgasse geraten war, wo, bei der Unmöglichkeit, weiter vorwärts zu gelangen, nichts übrig blieb, als in der Stille umzukehren“<sup>68</sup>. Durch die von ihm wesentlich unterstützte Berufung Hegels nach Heidelberg 1816 kam es während der nächsten Jahre zu einer engen Zusammenarbeit Daubs mit dem neuberufenen Philosophen, und mit der Aneignung der Hegelschen Philosophie verzichtet Daub dann auch auf seine Teufelshypothese zur Erklärung des Bösen. In einem Brief vom 19. September 1821 an den inzwischen in Berlin lehrenden Hegel schreibt Daub: „Eine einzige Anmerkung zu Ihrer Rechtsphilosophie zu § 140 hat mehr geleistet als ich mit allen meinen Heften ‚Judah Ischariot‘ betitelt. Hoffentlich werden Sie, teuerster Freund, dieselben ungelesen lassen, denn was könnte Ihnen doch daraus entgegen kommen, wohin durch und worüber hinaus Sie nicht längst schon wären?“<sup>69</sup> Daub nimmt hier Bezug auf den Schluss des Teils der 1821 erschienenen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in dem Hegel die Moralität behandelt. Als die „letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes und das Gute in Böses verkehrt wird“, bezeichnet Hegel dort die „sich als das Absolute behauptende(n) Subjektivität“<sup>70</sup>. Die höchste Form des Bösen ist für ihn also nicht eine außermenschliche Hypostase, sondern die sich absolut setzende menschliche Subjektivität. In seinen 1843 postum edierten Vorlesungen über das „System der theologischen Moral“, schließt sich Daub dieser Position an.

In seinen Vorlesungen geht Daub bei der Behandlung der Sündenlehre zunächst auf die verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen ein. Er unterscheidet dort drei Arten von Antworten. Denn die Frage werde entweder aus der theoretischen Menschenkenntnis oder praktisch oder spekulativ beantwortet. Unter den Antworten aus der theoretischen Menschenkenntnis führt Daub auch die traditionelle dogmatische Annahme des Teufels an. Danach ist der Mensch von Gott ursprünglich vollkommen geschaffen worden, so dass sein Wille seiner Erkenntnis Gottes und des göttlichen Willens völlig gemäß war. Gleichwohl ist in den Willen des Menschen eine dem göttlichen Gesetz widerstrebende Bewegung gekommen. „Aber wie ist dieß Böse in jenen guten Willen gekommen? Die Hypothese antwortet: nur durch einen Willen kann das Böse in den Willen kommen.“<sup>71</sup> Der Wille

<sup>65</sup> AaO., S. 220.

<sup>66</sup> AaO., S. 223.

<sup>67</sup> Strauß (Anm. 58), S. 122.

<sup>68</sup> AaO., S. 123.

<sup>69</sup> Johannes Hoffmeister (Hg.), Briefe von und an Hegel, Bd. 2, Hamburg 1953, Brief Nr. 401, S. 291.

<sup>70</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Werke, Bd. 7, Frankfurt/M. 1970, S. 265.

<sup>71</sup> Carl Daub, System der theologischen Moral, Teil II/2, hg. v. Marheineke u. Dittenberger, Berlin 1843, S. 168.

Gottes scheidet aus, weil Gott aufgrund seiner Vollkommenheit nur einen guten Willen hat. Doch ebenso scheidet der Wille des Menschen aus, da der Mensch mit einem guten Willen geschaffen wurde. Das Böse kam in den guten Menschen durch einen von Gott erschaffenen Geist, einen Engel, der in seiner Endlichkeit dem Schöpfer untergeordnet war, dem aber diese Unterordnung missfiel und der daher den Willen fasste, sich von Gott unabhängig zu machen. „So von Gott abgefallen, hat er sich an den von Gott erschaffenen und ihn erkennenden und liebenden Menschen gewendet, und durch seinen bösen Willen den Menschen zum Bösen verlockt.“<sup>72</sup> Daub, der diese These im „Judas Ischariot“ noch spekulativ untermauert hatte, entdeckt jetzt ähnlich wie Schleiermacher die Schwierigkeiten, die ihr innewohnen. Denn „was hat den guten Engel bewogen, hochmütig zu werden? – Hier ist die Frage nach dem Ursprung des Bösen nicht beantwortet“<sup>73</sup>. Eine zweite Schwierigkeit kommt hinzu. „Mag der gute Engel ein Teufel geworden sein auf was für eine Art und durch wen auch immer, so ist der Mensch durch ihn doch nicht verführt worden, ohne dass sich der Mensch hat verführen lassen. Der Wille ist aber nicht ein Passives, sondern die Activität selbst.“<sup>74</sup> Die Teufelshypothese lässt also ungeklärt, wie Eva dazu kam, sich dem Bösen gegenüber aktiv zu verhalten. Daraus zieht Daub den Schluss, dass die Teufelshypothese gänzlich aufzugeben sei.

Bei den Versuchen, das Böse in seinem Ursprung spekulativ zu begreifen, unterscheidet Daub dualistische und monistische Lösungsansätze. Zu den dualistischen rechnet er den platonischen und zoroastrischen Versuch, zu den monistischen die Ansätze der Gnosis, Schellings und Hegels. Schelling nimmt seinen Ausgang bei der absoluten Identität. „Im Absoluten als solchem ist keine Differenz, sondern Identität. In ihm also differieren Gutes und Böses nicht, in ihm ist wie das Ideale selbst das Reale, so das Gute selbst das Böse, und umgekehrt. Die Gegner dieser Philosophie haben, indem sie annahmen, dass von Schelling unter dem Absoluten Gott verstanden werde, dagegen insinuiert: also Gott differiert nicht vom Teufel. Schelling selbst hat in einer besonderen Abhandlung, unter dem Titel: *Ueber die Freiheit und Nothwendigkeit*, sich auch auf das Böse und sein Princip eingelassen.“<sup>75</sup> Auch wenn er den Titel falsch zitiert, meint Daub doch wohl Schellings Freiheitsschrift. Er interpretiert sie so, dass Schelling zwischen dem Absoluten und Gott unterscheidet. Im Absoluten selbst sei noch gar keine Differenz, wohl aber sei in ihm als dem Prinzip von allem die Möglichkeit aller Differenz, also auch der Differenz von Gut und Böse. Das Absolute sei die Möglichkeit des Unterschieds des Idealen und Realen, und zwar einerseits mit dem Übergewicht des Realen über das Ideale und andererseits mit dem Übergewicht des Idealen über das Reale. Im ersten Fall hätten wir es mit der Natur, im zweiten Fall mit dem Geist zu tun. Das Böse identifiziert Schelling mit dem Egoismus oder der Selbstsucht. „Zum Egoismus kommt es, indem jene mögliche Richtung des Ich auf es selbst zur wirklichen wird, und so kommt es zum Bösen. Nicht die Intelligenz ist Princip des Bösen, aber das, dass sie die Richtung dahin nimmt, das ist das Princip des Bösen. Die Veranlassung zu dieser Richtung, also zur Verwirklichung des Bösen, ist der Intelligenz gegeben, an dieser Veranlassung ist sie nicht schuld, was im gemeinen Bewusstsein unter der Vorstellung vorkommt: der Mensch werde verführt. Gegeben ist jene Veranlassung durch die Natur, deren Sein als Leben das Sein oder Leben der Intelligenz ist. Aber in der Natur zeigte sich das Selbstische bis zur Selbstsucht, und dieses Selbstüchtige des Lebens greift in die Intelligenz über und veranlasst ihre Tendenz aus ihr selbst zur Natur hin. So entsteht im Geiste oder Ich, nachdem es zur Begierde gekommen, das Gelüsten, und

---

<sup>72</sup> AaO., S. 169.

<sup>73</sup> AaO., S. 170.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> AaO., S. 211.

jede Lust als Sünde als Laster.“<sup>76</sup> Wegen dieses Zusammenhangs der Intelligenz mit der Natur erlangen für den Ursprung des Bösen im Menschen insbesondere jene Tierarten, an denen sich die Selbstsucht vor allem zeigt, eine symbolische Bedeutung. Das gilt in erster Linie für die Schlange, die zum Sinnbild des Bösen und der Verführung des Menschen zum Bösen wird. Was das Verhältnis des Bösen zum Guten betrifft, so gilt: „Im Absoluten als solchem ist das Böse noch nicht, sondern nur die Möglichkeit desselben, aber auch die des Guten. Im Absoluten als Natur ist das Böse als das Selbstische, aber so ist es noch nicht das wirkliche Böse, sondern nur ein Moment zur Verwirklichung desselben. Erst in der Intelligenz wird und ist das Böse das wirkliche, und erst da existiert es vornehmlich“, und zwar als Habsucht, Ehrsucht und Herrschsucht<sup>77</sup>. Daub zufolge identifiziert Schelling das Absolute keineswegs mit Gott, sondern in Gott als der unendlichen Intelligenz ist allein das Gute. Das Böse vollendet sich hingegen im Menschen. „Diejenigen haben Schelling's Ansicht ganz falsch verstanden, die der Meinung waren, sie sei die, daß in Gott die Möglichkeit des Bösen und Guten enthalten wäre; sie ist im Absoluten als solchem enthalten, aber in Gott ist die Möglichkeit des Bösen negiert.“<sup>78</sup>

Daub hält Schellings spekulative monistische Hypothese über den Ursprung des Bösen gleichwohl für mangelhaft. Denn in ihr bleibe der Unterschied zwischen Gut und Böse nur ein quantitativer, nämlich das jeweilige Überwiegen entweder des Realen über das Ideale oder des Idealen über das Reale, obwohl er in Wahrheit ein qualitativer sei<sup>79</sup>. Gerade dies hat Daub zufolge Hegel erkannt. Dabei stimme Hegel mit Kant und Schelling darin überein, „dass das Böse seinen Grund nicht habe in der willen- und bewusstlosen Natur, sondern allein im Bewusstsein, in der Vernunft“<sup>80</sup>. Der Natur als solcher aber fehlen das Bewusstsein und der Wille. Am Menschen hat die Natur jedoch die Möglichkeit, aus ihrer Bewusst- und Willenslosigkeit herauszukommen und sich ihrer selbst bewusst und mit freiem Willen tätig zu werden. Solange der Mensch sich allerdings noch nicht von der Natur unterschieden hat, solange ist das Wesen des Menschen das der Unschuld, wobei der Unschuldige zwar nicht der Böse, aber auch nicht der Gute ist. Wenn der Mensch sich hingegen von der Natur unterscheidet und erst dadurch zu sich selbst kommt und sich seiner bewusst wird, „ist seine Unschuld dahin, aber ohne daß von ihm gesagt werden könne, er sei nach diesem Verlust der Unschuld der Böse“<sup>81</sup>. Vielmehr ist der Verlust der Unschuld notwendig, damit der Mensch ein vernünftiges und freies Subjekt werde. Damit erlangt der biblische Mythos vom Sündenfall eine völlig neue Bedeutung. Die paradiesische Unschuld ist nicht länger ein Zustand der Vollkommenheit, den der Mensch mit dem Fall verliert. Sondern „indem der Mensch zur Reflexion über sich kommt, tritt er aus dem Garten der Thiere heraus, ist in den Unterschied zwischen sich und der Natur getreten, die Unschuld ist verloren. Allein er ist zur Erkenntnis gekommen, und kann zwischen Gutem und Bösem unterscheiden. Gott weiß, er ist der Erkennende, und der Mensch ist jetzt auch der erkennende geworden, ist geworden wie unser einer“<sup>82</sup>. Jetzt erst vermag der Mensch kraft der Vernunft sich selbst dem Gesetz gemäß oder ihm zuwider zu bestimmen. Nach dem Verlust der Unschuld besteht seine Würde darin, „dass er selbst aus sich das Nothwendige und Allgemeine, das, was Recht und Pflicht ist, oder das Zufällige und Einzelne, oder das, was Unrecht und pflichtwidrig ist, beschließen und

<sup>76</sup> AaO., S. 219.

<sup>77</sup> AaO., S. 220.

<sup>78</sup> Ebd.

<sup>79</sup> AaO., S. 222.

<sup>80</sup> AaO., S. 223.

<sup>81</sup> AaO., S. 226.

<sup>82</sup> AaO., S. 226 f.



thun kann. Nicht der Verlust der Unschuld ist an sich der sogenannte Sündenfall oder das Böse, er vermittelt nur das, daß der Mensch der erkennende wird, aber was er nun als der erkennende beschließt und thut dem Gesetz zuwider, das erst ist Sünde und das ist seine Schuld, d. i. der Sündenfall, und diese erste Sünde ist der Brudermord.“<sup>83</sup> So wie der Mensch sich selbst zum Guten bestimmt, so auch um Bösen. „Zum Bösen wird der Mensch auch nicht verleitet, er bestimmt sich selbst dazu, und so ist er das Princip des Bösen, es wird von ihm gethan, weil er will.“<sup>84</sup>

#### 4. *Der späte Schelling*

Mit seinem Anschluss an Hegel gibt Daub seine eigene als Alternative zu Schellings monistischer Ableitung des Bösen entwickelte Hypothese über den Ursprung des Bösen, die er im „Judas Ischariot“ entwickelt hatte, völlig auf. Der Ursprung des Bösen liegt für ihn jetzt nicht länger in einem außermenschlichen Geschöpf, dem Teufel, sondern im Menschen selbst. Denn „das Böse ist nur an und in dem Menschen Böses, imgleichen nur für ihn, und als das wirkliche Böse ist es nur das Böse durch denselben“<sup>85</sup>. Der Teufel spielt bei Daub ebenso wie bei Schleiermacher keine Rolle mehr. Nun hatte er den Teufel aber eingeführt, weil er die Möglichkeit des Bösen anders als Schelling in der Freiheitsschrift nicht im Absoluten selbst begründen wollte. Während aber Daub unter dem Einfluss Hegels in seiner späteren Entwicklung den Teufel preisgibt, führt Schelling, der in der Freiheitsschrift von der Teufelshypothese keinerlei Gebrauch macht, ihn in seiner Spätphilosophie wieder ein. Allerdings restauriert er nicht die orthodoxe, sondern entwickelt eine eigene Satanologie, von der er allerdings meint, dass sie sich biblisch begründen lasse. In seiner „Philosophie der Offenbarung“, die er 1841/42 in Berlin erstmals las, unterscheidet er einen kritischen und einen positiven Teil der Untersuchung über den Satan. „Die ältere, zu einer gewissen Zeit allgemein angenommene Vorstellung über den Ursprung des Heidenthums und Entstehung der Mythologie ist, dass das Menschengeschlecht durch Eingebung des Satans von dem wahren Gott abgezogen, mit den Vorstellungen falscher Götter erfüllt, und ihnen, die von Natur keine Götter waren, zu dienen verleitet oder gezwungen worden.“<sup>86</sup> Was Schelling mit dieser traditionellen Vorstellung teilt, ist die Annahme, dass den Vorstellungen der paganen Mythologie eine von der Freiheit des Menschen unabhängige, reelle Macht ursächlich zugrunde liegt. Dass es sich bei dieser Macht, dem Satan, um einen individuellen erschaffenen Geist handle, der von seiner ursprünglichen Güte aus Hochmut abfiel, bestreitet er hingegen. Man könnte es für einen Hinweis auf Daubs „Judas Ischariot“ halten, wenn er erklärt: „Es ist mir nun zwar nicht unbekannt, daß in unserer Zeit eine neue Art von sehr eifrigen advocatis diaboli aufgestanden ist, die die gewöhnliche Vorstellung des Satans mit Begierde ergriffen und geltend zu machen gesucht haben.“<sup>87</sup> Schelling geht von der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen Wortes „satan“ aus, wonach es soviel wie „Widersacher“ bedeutet. Diese Bedeutung bringt auch das griechische Äquivalent „diabolos“ zum Ausdruck, von dem sich das deutsche Wort „Teufel“ herleitet. Weder im Alten noch im Neuen Testament wird aber gesagt, dass der Teufel erschaffen wurde. Vielmehr wird dies aus dem allgemeinen Grundsatz geschlossen, dass alles Wirkliche außer Gott nur ein Geschöpf sein könne. Diesen Grundsatz

<sup>83</sup> AaO., S. 227.

<sup>84</sup> AaO., S. 227.

<sup>85</sup> AaO., S. 331.

<sup>86</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, Darmstadt 1974, S. 241.

<sup>87</sup> AaO., S. 242.

teilt Schellings Spätphilosophie aber nicht. Vielmehr geht sie davon aus, dass Christus, der Widersacher Satans, außer Gott war, ohne deshalb ein Geschöpf zu sei. „Wenn nun Christus in jenem Gegensatz nicht ein Geschöpf ist, sollte das ihm Entgegenstehende ein *Geschöpf*, und nicht vielmehr etwas Außer- und Übergeschöpfliches seyn, da es dann erst zu einer wahren *Macht* würde, wegen deren es der Mühe werth gewesen wäre, so Großes und Außerordentliches zu thun und zu erleiden, als Christus gethan und erlitten hat.“<sup>88</sup> Andererseits widerspricht es aber auch der biblischen Offenbarung, den Satan als ein Gott gleichewiges, von Natur aus böses Prinzip anzunehmen. Dass der Satan mehr ist als ein Geschöpf, ergibt sich aus der Tatsache, dass ihm ein Reich zugeschrieben und er selbst als Fürst oder Gott dieser Welt bezeichnet wird. Zudem erscheint er als „ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip“<sup>89</sup>. Im Hiobbuch tritt er als eine den Menschen auf die Probe stellende Macht auf, „die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist“<sup>90</sup>. Der Satan ist der beständige Ankläger des Menschen bei Gott, der diesen fortwährend an die Schuld der Menschen erinnert, bis seine Macht durch Christus aufgehoben ist. In der Entwicklung, die er bis dahin durchmacht, erscheint er allerdings immer stärker als böses Prinzip.

Positiv ist für Schelling der Satan „jener durch Schuld des Menschen in der Schöpfung wieder erregte *Wille* ..., der in seiner Ueberwindung und Unterwerfung unter einen Höheren die Grundlage der Schöpfung und des menschlichen Bewusstseyns ist, der aber eben darum, wenn er aufs neue in seiner Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtseyn wieder *aufzuheben* droht“<sup>91</sup>. Schelling nimmt an, dass innerhalb des menschlichen Bewusstseins und durch dieses beschränkt das satanische Prinzip wirklich Geschöpf geworden ist. „Jedoch der Mensch selbst hat durch unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur *innerhalb* dieser Schranken *geschöpfl*ich wa, so ist es eben damit, dass es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpfllichen Eigenschaft herausgetreten.“<sup>92</sup> Erst damit wird der Satan zum Satan, zu dem das menschliche Bewusstsein aufzuheben drohenden Geist. Allerdings ist Schelling sich der Tatsache bewusst, dass diese Teufelsvorstellung auch insofern von der traditionellen abweicht. „Nämlich nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen her beschreiben, während es die bestimmteste Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sey selbst vom Satan veranlasst“<sup>93</sup>. Doch meint Schelling, diesen scheinbaren Widerspruch zwischen seiner eigenen Position und der biblischen Überlieferung durchaus auflösen zu können. Zwar hat der Satan seine reelle Gewalt über den Menschen erst mit dem Fall erlangt. Aber die noch nicht reelle, sondern ideelle Macht, den Menschen zu verführen, hat er nicht erst durch den Fall. Es handelt sich um jene Macht – den Willen –, die mit der Schöpfung zu einer bloßen Möglichkeit depotenziert wird, die aber eben als Möglichkeit erhalten bleibt. Dem Menschen stellt sie sich dar „als etwa, das *nichts* ist ohne seinen Willen, das nur etwas (ist), wenn sich sein Wille dazu schlägt – aber diese Möglichkeit ist das den Willen Anlockende, an sich Ziehende, sie ist die falsche, trügerische Magie, von der der

<sup>88</sup> AaO., S. 245.

<sup>89</sup> AaO., S. 247.

<sup>90</sup> AaO., S. 248.

<sup>91</sup> AaO., S. 246 f.

<sup>92</sup> AaO., S. 257.

<sup>93</sup> AaO., S. 258.

Mensch in seinem Innersten, d. h. in seinem Willen selbst, nicht frei ist“<sup>94</sup>. Schelling streicht die Vorstellung von einem Fall Satans und erklärt den Teufel zu einem seinem Wesen nach zur Übertretung verleitenden Prinzip, das aber als solches nicht böse ist. „Er ist zwar die das Böse im Menschen *ahnende* und es hervor, an den Tag zu bringen suchende Macht, insofern sie selbst an dem Bösen – wiewohl nicht an dem Bösen an sich, sondern nur an dem hervorbrachten, an dem *offenbar* gewordenen Bösen – sich erfreuende Ursache, und doch braucht er darum nicht *selbst böse* in dem Sinne zu seyn, dass er vorher selbst gegen Gott sich empört hätte“<sup>95</sup>. Der Satan macht also das Böse, das für Schelling ausschließlich in der Gesinnung des Menschen liegt, nur offenbar. Aber als solcher gehört er zur Schöpfung notwendigerweise hinzu. „Wir haben es aber in diesem Verhältniß zu dem Menschen zugleich als ein zur Hervorbringung der vollkommenen und unzweifelhaften Wahrheit der Schöpfung nothwendiges Princip erkannt, denn die Schöpfung hat solange keine vollkommene Wahrheit, als nicht *jede* ihr entgegengesetzte Möglichkeit sich gezeigt hat und, indem offenbar, zugleich besiegt worden. Diesem Standpunkt gemäß ist jenes Princip eine das verborgene Böse hervorrufende, am Offenbar-Werden des Bösen sich erfreuende Ursache, ohne *an sich* böse zu seyn, da vielmehr Gott selbst sie leidet, ja sie wollen muß, soweit sie zu wollen ist, nämlich nicht an sich, aber als *Mittel*.“<sup>96</sup>

Insofern der späte Schelling seine eigene Satanologie vor allem anhand des Hiobbuches entwickelt, wonach der Satan ein zum göttlichen Hofstaat gehörender Widersacher der Menschen ist, der das Böse in ihnen offenbar machen will, weicht er zwar von der orthodoxen Vorstellung ab, dass es sich bei dem Teufel um einen gefallenen und erst durch den Fall böse gewordenen Engel handelt. Implizit lehnt er damit auch die Satanologie ab, die Daub in seinem „Judas Ischariot“ entfaltet. Aber anders als der späte Daub unter dem Einfluss Hegels führt Schelling das Böse nicht ausschließlich auf den freien Willen des Menschen nach einem als Schritt aus der Unschuld in die Mündigkeit gedeuteten Fall zurück. Vielmehr interpretiert er den Fall als ein willentliches Eingehen des Menschen auf die negativen Möglichkeiten, die in seinem Bewusstsein präsent sind und die den Satan als ideelle Macht darstellen. Durch dieses Eingehen wird der Satan dann zu einer reellen Macht, die den Menschen in seiner Gewalt hat. Am nächsten kommt Schelling mit diesen Gedanken noch jener Satanologie, die Goethes „Faust“ zugrunde liegt. Mit Goethe teilt er die Orientierung am Hiobbuch, und auch Goethe verabschiedet sich im „Faust“ von seiner früheren theosophisch geprägten Satanologie, die mit einem Fall Luzifers arbeitet. Mephistopheles ist der Widersacher des Menschen, der diesen mit göttlicher Erlaubnis auf die Probe stellt und das Böse in ihm offenbar macht, ohne dass ihm am Ende der Triumph vergönnt wäre. Was Daub schließlich von seiner im „Judas Ischariot“ vertretenen Satanologie abbrachte, war die Tatsache, dass diese immer schon voraussetzt, was sie erklären soll, nämlich den bösen Willen. Dass das Böse seinen Ursprung im menschlichen Willen hat, wird auch von Schelling nicht bestritten. Doch der menschliche Wille wird in seinen Augen böse, insofern er sich jener negativen Möglichkeit öffnet, die Schelling mit dem satanischen Prinzip identifiziert, das den Menschen anlockt und damit verführt. An einer Rückkehr zur orthodoxen Satanologie, wie sie noch Miltons „Paradise Lost“ und Klopstocks „Messias“ beherrschte, war weder dem späten Daub noch dem späten Schelling gelegen.

<sup>94</sup> AaO., S. 259.

<sup>95</sup> AaO., S. 260.

<sup>96</sup> AaO., S. 274.



LORE HÜHN

## Schellings Abhandlung *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) – Ein „Vorspuk“ der Willensmetaphysik Schopenhauers?

Arthur Schopenhauer hat ein Exemplar der Schellingschen Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809) besessen, diese Schrift ausführlich mit Randbemerkungen und Unterstreichungen versehen und parallel zur Lektüre nicht nur im publizierten Werk, sondern auch in eigens angefertigten Studienheften sich mit dem um dreizehn Jahre älteren Schelling auseinandergesetzt.<sup>1</sup>

Anders als bei Sören Kierkegaard, der die *Freiheitsschrift* zwar besaß,<sup>2</sup> aber sich nirgends explizit auf dieses Werk bezieht,<sup>3</sup> erfolgt Schopenhauers Auseinandersetzung direkt und mit namentlicher Nennung des ansonsten wenig gewürdigten Leonbergers. Und anders als bei Martin Heidegger ist auch die jeweils zu Grunde gelegte Ausgabe der Schellingschen *Freiheitsschrift* zweifelsfrei geklärt.<sup>4</sup> Dass die Philosophie Schopenhauers der kritischen Auseinandersetzung mit den klassischen Texten, zumal denen Schellings, viel verdankt, ist seit der vollständigen Herausgabe des handschriftlichen Nachlasses durch Arthur Hübscher (1966–1975) eindringlich dokumentiert.<sup>5</sup> Es ist heute ein offenes Geheimnis, dass Schopenhauer den Grundlinien des deutschen Idealismus gerade von seiner Schellingschen Prägung aus in die Kantischen Ursprünge gefolgt ist und er insbesondere in Schellings *Freiheitsschrift* von 1809,

---

<sup>1</sup> Vgl. A. Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. v. A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–1975, Bd. 2: *Kritische Auseinandersetzungen* (1809–1818), S. 304–340 sowie Bd. 5: *Randschriften zu Büchern*, S. 143–149, S. 189 u. S. 263 f.; *Schopenhauer liest Schelling. Arthur Schopenhauers handschriftlich kommentiertes Handexemplar von F. W. J. Schelling: „Philosophische Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, *Lektüren F. W. J. Schellings II*, hrsg. v. L. Hühn in redaktioneller Zusammenarbeit mit S. Schwenzfeuer, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 (in Vorbereitung).

<sup>2</sup> So verzeichnet das *Auktionsprotokoll over Soren Kierkegaards bogsamling*, hrsg. v. H. P. Rohde, Kopenhagen 1967, u. a. folgende Schrift: F. W. J. Schelling: *Philosophische Schriften I*, Landshut 1809 (Katalognummer 763).

<sup>3</sup> Vgl. zu Kierkegaards expliziten Bezugnahmen auf Schelling T. A. Olesen: „Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung“, in: *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, hrsg. v. J. Hennigfeld / J. Stewart, Berlin / New York 2003, S. 1–102, hier S. 67–82.

<sup>4</sup> So verweist Heidegger zwar eindeutig auf eine „Ausgabe der ‚Philosophischen Bibliothek‘“ (M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 42, Frankfurt a. M. 1988, S. 7), spezifiziert diese Angabe aber nicht weiter. Es ist zwar anzunehmen, dass es sich hierbei um die 1925 im Meiner Verlag erschienene Ausgabe von Christian Herrmann handelt, – wovon im Übrigen die Heidegger-Edition selbstverständlich ausgeht – doch eine Überprüfung des Heideggerschen Original-Manuskriptes hat ergeben, dass die Zitate hier lediglich in stark abgekürzter Weise vermerkt sind, so dass es sich nicht zweifelsfrei ausschließen lässt, dass eine ältere Ausgabe der ‚Philosophischen Bibliothek‘ – etwas die von Otto Weiß, die als Einzelausgabe 1911 im Meiner Verlag erschienen ist, – von Heidegger herangezogen wurde. Die genaue Recherche verdanke ich meiner Doktorandin Frau Lisa Egloff, M. A.

<sup>5</sup> Vgl. L. Hühn: „Vorwort“, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte / Schelling)*, hrsg. v. L. Hühn in redaktioneller Zusammenarbeit mit P. Schwab, Würzburg 2006, S. 11–20; sowie dies.: „Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer“, in: *Schopenhauer Jahrbuch* 86, 2005, S. 55–69.

also sechs Jahre vor dem Beginn der Ausarbeitung seines Hauptwerkes *Die Welt als Wille und Vorstellung* im Jahre 1815, die Grundfiguren vorgebildet fand, die zu seinem eigenen Lebens-thema wurden.

Schopenhauer hat die Auseinandersetzung mit der klassischen deutschen Philosophie nach Kant zwar in einem Ton polemischer Abgrenzung und streitbarer Überbietung geführt, doch keine Polemik, sei sie auch noch so lautstark, kann über die sachliche Nähe und die zahlreichen Berührungspunkte hinwegtäuschen. Man ist gut beraten, den Gestus radikaler Distanznahme zur Philosophie des deutschen Idealismus als das zu interpretieren, was er bei Lichte besehen ist, nämlich *zum Einen* Teil einer Selbststilisierung, aus der Schopenhauer bis auf unsere Tage maßgebend seine Popularität bezieht: Der Selbstdenker, der quer zu allen modischen Strömungen seiner Zeit kein Blatt vor den Mund nimmt, zumal dann, wenn es gilt, das Kantische Erbe vor seiner idealistischen Vereinnahmung zu verteidigen und den zu Amt und Würden gekommenen Universitätsprofessoren, zumal denen in Berlin, vorzurechnen, gescheitert zu sein.

Die Gebärde radikaler Distanznahme ist *zum Anderen* auch symptomatisch für das, was fortan in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Argumentationsmuster im ganz großen Maßstab Anwendung finden wird und auf nahezu alle Ebenen der philosophischen Diskussion durchzuschlagen scheint: Die Diskreditierung der idealistischen Epoche vollzieht sich vor dem Hintergrund einer Stilisierung Kants zu *dem* unumstrittenen Klassiker neuzeitlichen Denkens. Um es zugespitzt zu formulieren: Man sieht sich in dem Maße zu einer erneuten Lektüre seiner Kritiken veranlasst und herausgefordert, wie Enttäuschungen über den spekulativen Idealismus zu verarbeiten sind. Auf diese einprägsame Formel lässt sich bringen, wofür Schopenhauer in seiner geradezu sympathischen Würdigung des Königsbergers mehr denn jeder andere nicht nur in seiner Zeit, vielmehr auch in der der nachrückenden Generation von Idealismuskritikern einsteht. Der aus seiner Feder stammende Appell, es müsse auf Kant zurückgegangen werden, hat seine ganze Pointe darin, dass so die Idealisten zum eigentlichen, aber verdeckten Angriffspunkt einer Auseinandersetzung werden, in deren Verlauf sich zwar der Danziger vorderhand der idealistisch anmutenden Maxime anschließt, dass es nämlich um der kritischen Intentionen willen angesagt sei, im Geiste Kants über dessen Buchstaben hinauszugehen,<sup>6</sup> doch sich dieser Maxime bedient, um hinter der Fassade des Einvernehmens um so eindringlicher mit seinen idealistischen Kontrahenten, zumal mit Schelling, abrechnen zu können.

Das Gespräch mit Schelling nimmt Schopenhauer aber auch direkt in seinen Werken auf, und zwar dergestalt, dass er – auf den Grund idealistischer Spekulationen zurückgehend – für sich den Anspruch darauf geltend macht, den Platz füllen zu wollen, den vor ihm eine ganze Generation von Idealisten freizulassen genötigt war, ja an dem diese Generation in seinen Augen samt und sonders gescheitert ist. Man kann jedoch nicht nachdrücklich genug darauf verweisen: Es ist der Standpunkt des Scheiterns idealistischer Fundierungsoptionen, von dem

---

<sup>6</sup> Diese in der Nachfolge Reinholds und Fichtes vor allem von den Tübinger Stiftsfreunden Hegel, Hölderlin und Schelling kolportierte Losung war das Kennwort, mit dem die Idealisten sich in ihrer Frühphase gegen die Vereinnahmung Kants durch die überkommene theologische Dogmatik zur Wehr setzten. Dieser Zusammenhang ist in den letzten Jahren allzu häufig ausgebreitet, ja als Gemeinplatz von Hand zu Hand gereicht worden, als dass er hier noch einmal aufgerollt werden müsste. Die einschlägigen Textstellen sind: Fichte: *SW I*, 479 (Fichtes Werke werden zitiert nach: J. G. Fichte: *Sämtliche Werke in VIII Bänden*, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1834–1846); Schelling: *SW I*, 375 (Schellings Werke werden zitiert nach: F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Bde. I–XIV (urspr. erschienen in 2 Abteilungen), Stuttgart 1856–1861); Hegel: *TWA 2*, 9 (Hegels Werke werden zitiert nach: G. W. F. Hegel: *Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. v. E. Moldenhauer / K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971).

aus Schopenhauer anhebt, seine Perspektive und damit die Fragerichtung seines Zugangs zum Entwicklungspotential kritischen Philosophierens zu gewinnen, – zu einem Potential, das die Idealisten in seinen Augen nicht nur nicht eingeholt und ausgeschöpft haben, sondern das unter ihrer Vereinnahmung entstellt und im äußersten Fall sogar vernichtet zu werden droht. Es ist gerade die Opposition zu dem unter idealistischem Vorzeichen vollzogenen Schritt über Kant hinaus, die Schopenhauer so beharrlich die Frage nach den Grundlagen stellen lässt, welche zu diesem Schritt veranlasst haben und – mehr als dies – welche ihm noch vorausliegen. Die aus dieser Frontstellung sich entfaltende Hochschätzung Kants verdeutlicht einmal mehr, dass vieles, was Schopenhauer über Kant sagt, insgeheim immer schon auf das gemünzt ist, was er an den Idealisten auszusetzen hat, ja dass er Ersteren für das lobt, was er bei den Anderen verurteilt und was er am liebsten rückgängig gemacht sehen will. Denn so unbeirrbar wie der um dreizehn Jahre Jüngere für sich in Anspruch nimmt, als einzig legitimer Nachfolger das Erbe Kants anzutreten, so wenig ist er auch zu Konzessionen bereit, wenn es nach seinem Urteil ansteht, den Idealisten dieses Erbe streitig machen zu wollen. Zufall ist es jedenfalls nicht, dass Schopenhauer die gesamte *Freiheitsschrift* auf einen einzigen Gedanken reduziert, ja als ein einziges Nachspiel zu Kant und dessen in seiner späteren Schrift *Über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) entfalteteten Grundfigur einer intelligiblen, „im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen“<sup>7</sup> liegenden Tat deutet.

Schopenhauer, den so viel mit Schelling verband, hat das in seinen Studienheften aufgenommene Gespräch mit dem Mentor persönlich nie geführt und nach allem, was wir wissen und was sich vermuten lässt, auch nicht zu führen gesucht. Der Gesprächsfaden war im Grunde schon gerissen, ehe er überhaupt aufgenommen war und weitergesponnen hätte werden können. Überschattet von Verdächtigungen und massiven Unterstellungen – bis hin zum Vorwurf des Plagiats<sup>8</sup> – kam ein solches Gespräch aus Gründen, über die es vielleicht nur aus philosophiehistorischem Interesse zu spekulieren lohnt, gar nicht erst zustande. Es liegt mir natürlich fern, mich an Spekulationen dieser und vergleichbarer Art beteiligen zu

<sup>7</sup> Schopenhauer: *Werke, Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. V, 137 (Die Werke Schopenhauers werden zitiert nach: A. Schopenhauer: *Werke. Zürcher Ausgabe*, unter Mitarbeit v. A. Hübscher hrsg. v. A. Hübscher, 11 Bde., Zürich 1977).

<sup>8</sup> Der gegen Schopenhauer lautstark mit Hinsicht auf Schelling und bisweilen auch mit Hinsicht auf Fichte (vgl. L. Noack: *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Erster Teil, Berlin 1859, S. 363 ff.) erhobene Vorwurf des Plagiats war gewissermaßen nur die Spitze des Eisbergs in einem polemisch geführten Streit um die rechtmäßige Erbnachfolge Kants, – ein Vorwurf, der in einer öffentlich geführten Debatte aufgebauscht und breitgetreten, sich als verheerend für einen Privatgelehrten erwies, der wie Schopenhauer so überaus auffällig auf seinen Ruf bedacht war, als Selbstdenker – quer zu allen modischen Strömungen seiner Zeit – den Platz auszufüllen, den in seinen Augen eine ganze Generation von Idealisten vor ihm freizulassen gezwungen schien. War die Nachrede des Epigonen schon wenig schmeichelhaft, so war die des Plagiators regelrecht ruinös, zumal der Verdacht der unlauteren Anleihe dem Danziger – zermürbend genug – sein gesamtes philosophisches Leben hindurch nachhing. Wie arg dieser Verdacht ihm zusetzte, verdeutlicht ein Brief an David Asher vom 15. Dezember 1856, in dem der damals siebenundsiebzig Jahre alte Rentier – vier Jahre vor seinem Tod – sich bemüßigt fühlte, einmal mehr ins rechte Licht zu rücken, wie es um die Quellenlage wirklich stand, als er im Herbst 1818 sein Lebenswerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* dem Verleger Friedrich Arnold Brockhaus zur Drucklegung übergab. Diesmal in den *Literarischen Blättern* unter Beschuss geraten, bringt der Verfasser des Briefes abermals in Erinnerung, was zu seiner Verteidigung ins Feld hätte geführt werden müssen, aber bislang – in seinen Augen befremdlich genug – unterblieben sei. „Ich hätte gewünscht, daß Sie [Asher] darauf hingewiesen hätten, daß Alles, was *Schelling*, in Vorlesungen oder sonst, seit 1818 gesagt haben mag, *hinter* mir liegt, d. h. *nach* mir gekommen ist; weil mein Hauptwerk in der ersten Auflage im November 1818 erschienen ist, mit der Jahreszahl 1819. Bloß seine Abhandlung von der Freiheit 1809 liegt vor mir“ (Brief an David Asher v. 15. Dez. 1856, in: A. Schopenhauer: *Gesammelte Briefe*, hrsg. v. A. Hübscher, 2. verb. u. erg. Aufl., Bonn 1987, S. 407; vgl. auch den Brief an Ernst Otto Lindner v. 21. Nov. 1859, ebd., S. 462 f.).

wollen. Schließlich hat das philologisch nachweisbare Interesse Schopenhauers an Schelling<sup>9</sup> sehr viel tiefere Wurzeln, als jede – zwangsweise an der Oberfläche verbleibende – Rekonstruktion von Einflüssen einsichtig zu machen vermag. Es reicht natürlich auch tiefer, als Schopenhauer selbst glauben machen möchte, wenn er stets – fast formelhaft – auf Kant in seiner Vermittlungsfunktion im Sinne einer gemeinsamen Quelle verweist.

Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit Einzelner erregt; so ließ sich schon, hinsichtlich meines Grundgedankens, die Prioritätsklage vernehmen, und wurde angeführt, daß *Schelling* ein Mal gesagt hätte ‚Wollen ist Urseyn‘ [...] und was man sonst in der Art irgend aufzubringen vermochte. – Hierüber ist, in Betreff der Sache selbst, zu sagen, daß die Wurzel meiner Philosophie schon in der Kantischen liegt, besonders in der Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, überhaupt aber darin, daß, so oft Kant ein Mal mit dem Ding an sich etwas näher ans Licht tritt, es allemal als *Wille* durch seinen Schleier hervorsieht; worauf ich in meiner Kritik der Kantischen Philosophie ausdrücklich aufmerksam gemacht und demzufolge gesagt habe, daß meine Philosophie nur das zuzunehmende Denken der Seinigen sei. Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls von *Kant* ausgehenden Philosophemen *Fichtes* und *Schellings* sich Spuren des selben Grundgedankens finden lassen; wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten, und demnach als ein bloßer Vorspuk meiner Lehre anzusehn sind.<sup>10</sup>

### 1. Strukturelle Gemeinsamkeiten zwischen Schelling und Schopenhauer

Ich habe an anderen Stellen in aller Ausführlichkeit zu zeigen versucht, dass Schopenhauer seinen Blick auf die Kantischen Kritiken über eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus lenkt und er sich an keiner anderen Schaffensperiode so intensiv orientiert und abgearbeitet hat, wie an der Freiheits- und Weltalterphilosophie des um dreizehn Jahre älteren *spiritus rector*.<sup>11</sup> In der hier gebotenen Kürze lässt sich sagen, dass dieser Befund sich wesentlich auf fünf sachliche Berührungspunkte erstreckt:

1. Die Konzeption einer unvordenklich vollzogenen Freiheitstat, der sog. intelligiblen Tat<sup>12</sup>
2. Die Negativität des ersten und die Notwendigkeit eines zweiten Anfangs („Ekstase des Selbst“ und „Willensverneinung“)<sup>13</sup>
3. Die willenstheoretische Auslegung der Wirklichkeit, zumal die des Menschen und die der Natur<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Schopenhauer hat zu verschiedenen Zeiten seines Lebens, mithin in mehreren Anläufen, Schelling studiert und dabei dessen philosophische Entwicklung nachweislich über zwei Jahrzehnte hinweg aufmerksam verfolgt. Von der Erstlingschrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) bis zu dem letzten gedruckten Text, den Schelling selbst aus dem Fortgang seiner Forschung, mithin autorisiert veröffentlicht hat, nämlich die 1815 bei Cotta erschienene Rede *Über die Gottheiten von Samothrake*, hat Schopenhauer alle einschlägigen Werke des Leonbergers für seine Bibliothek angeschafft und Seite für Seite mit Unterstreichungen kommentiert. Vgl. A. Hübscher: *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern – heute – morgen*, Bonn 1973, S. 112 f.

<sup>10</sup> Schopenhauer: *Werke, Parerga und Paralipomena* I, 150 f.

<sup>11</sup> Vgl. L. Hühn: „Der Wille, der Nichts will. Zum Paradox negativer Freiheit bei Schelling und Schopenhauer“, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, S. 149–160.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“, in: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, hrsg. v. Ch. Iber / R. Pocaï, Cuxhaven / Dartford 1998, S. 55–94.

<sup>13</sup> Vgl. L. Hühn: „Die Wiederkehr des Verdrängten. Überlegungen zur Rolle des Anfangs bei Schelling und Schopenhauer“, in: *Die Entdeckung des Unbewußten. Die Bedeutung Schopenhauers für das moderne Bild des Menschen*, hrsg. v. G. Baum / M. Koßler, Würzburg 2005, S. 55–69.

<sup>14</sup> Vgl. L. Hühn: „Schopenhauer“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 23, Berlin 2007, S. 471–473.



4. Die negativistisch verschärfte Daseinsdeutung nach Maßgabe einer „Metaphysik des Bösen“ (Iteration einer sich selbst unterhaltenen Dynamik unendlichen Wollens als Grundgeschehen des Wirklichen)<sup>15</sup>
5. Die Aufwertung der Kreatürlichkeit und des Gefühls (Mitleid) als Orte der Erfahrung menschlicher Freiheit und der Erschließung von Wahrheit<sup>16</sup>

Wie bereits gezeigt, liest Schopenhauer nicht zufällig die ganze *Freiheitsschrift* als ein einziges Nachspiel zu dem Kantischen Gedanken einer intelligiblen, „im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen“<sup>17</sup> liegenden Tat, die den einzelnen Handlungen des Menschen ebenso zuvorkommt, wie sie jeweils das faktische So-und-nicht-anders-Sein unseres Charakters prägt.

Für Schopenhauer ist Schelling der einzige unter den Idealisten, der in der Nachfolge Kants dessen Theorie eines „Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse“<sup>18</sup> aufgreift und spekulativ zu dem Leitbegriff einer „transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That“<sup>19</sup> aufwertet, in dessen Horizont sich zugleich das Ganze unserer Daseinsvollzüge erschließt. Mit Schelling weiß der Dantziger sich vor allem in der Annahme einig, dass die in dieser Tat hinterlegte Figur eines radikalen Selbstanfangs menschlicher Freiheit diese Freiheit als eine von Grund auf verfehlte lesbar werden lässt. Es ist die gemeinsame philosophische Überzeugung, dass dieses die grundlegende Verfassung unseres Daseins charakterisierende Freiheitsgeschehen bis in die voluntative Tiefendimension unseres Handelns hineinreicht, ja das Willensgeschehen als solches auf die fatale Wiederkehr eines im Modus äußerster Selbstentfremdung sich zu Wort meldenden Schuldzusammenhangs festlegt. Schelling hat dieses Geschehen als ein „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht“<sup>20</sup> bestimmt und als den wesentlichen Widerspruch, der seine Theorie des Bösen im Ganzen anleitet, in der Freiheitsabhandlung facettenreich ausbuchstabiert. „Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es [das Böse, L. H.] creatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt.“<sup>21</sup>

Schelling hat diesen Selbstwiderspruch des Bösen so tief in die Fundamente seiner Philosophie menschlicher Freiheit eingebaut, dass die Iteration einer permanent sich selbst reproduzierenden und darin zugleich durchstreichenden Vollzugsform endlosen Wollens zum Inzidentament des ganzen Prozesses wird, – eines Prozesses, der in dem heillosen Immer-Weiter der Sucht („Hunger der Selbstsucht“<sup>22</sup>) wohl seine eindringlichste Metapher und Charakterisierung gefunden hat. Und es liest sich geradezu als Kommentar zur fatalen Iterationsstruktur des Willens bei Schelling, wenn Schopenhauer im Blick auf die Gesamtverfassung der Welt,

<sup>15</sup> Vgl. L. Hühn: „Die Wahrheit des Nihilismus. Schopenhauers Theorie der Willensverneinung im Lichte der Kritik Friedrich Nietzsches und Theodor W. Adornos“, in: *Interpretationen der Wahrheit*, hrsg. v. G. Figal, Tübingen 2002, S. 143–181.

<sup>16</sup> Vgl. L. Hühn: „Das Mit-Leid. Zur Grundlegung der Moralphilosophie bei J.J. Rousseau und Arthur Schopenhauer“, in: *Ethik und Ästhetik des Mitleids*, hrsg. v. I. von der Lühe / G. Mattenklott, Freiburg 2007, S. 113–133.

<sup>17</sup> Schopenhauer: *Werke, Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. V, 137.

<sup>18</sup> Schelling: *SW VII*, 388.

<sup>19</sup> Schelling: *SW VII*, 388.

<sup>20</sup> Schelling: *SW VII*, 385.

<sup>21</sup> Schelling: *SW VII*, 390 f.

<sup>22</sup> Vgl. Schelling: *SW VII*, 390: „Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird.“ Vgl. hierzu J. Jantzen: „Sucht und Verlangen. Über den Grund der Person“, in: *„Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“*. Schellings Philosophie der Personalität, hrsg. v. Th. Buchheim / E. Hermanni, Berlin 2004, S. 215–226.

rein als Vorstellung betrachtet, also in eigener Sache schreibt: „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachthende Tantalus.“<sup>23</sup>

## 2. Die Negativität des ersten und die Notwendigkeit des zweiten Anfangs

Übereinstimmung herrscht auch darüber, diese in Manier schlechter Unendlichkeit sich fort-schreibende Struktur der Sucht („Umtrieb der nie ersättigten, ewig wieder hungernden Begierde“<sup>24</sup>) als einen Entfremdungs- und zugleich Schuldzusammenhang zu deuten. Dies führen beide, wenn auch auf je eigene Weise, auf eine immanente Selbstverfehlung dessen zurück, was mit jenem ersten Anfang, also mit dem in einer unvordenklichen Tat gemachten Anfang, eigentlich anfangen sollte. Insofern lässt sich sagen, dass der in jenem ersten Anfang verfehlten Gestalt menschlicher Freiheit in einem weit über jeden bloß zeitlichen Anfang hinausgehenden Sinne ein normativer Gehalt eingeschrieben ist, von der die in praktischer Absicht entworfene Idee eines gelingenden Lebens zehrt. Es ist die gemeinsam getragene These, dass jener erste Anfang in seiner ganzen Negativität bereits die Potentiale eines zweiten Anfangs in sich birgt, insofern letzterer durchsichtig werden lässt, was mit dem in der intelligiblen Tat gemachten Anfang verfehlt und verdrängt wurde. Schelling schreibt:

Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis in den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist.<sup>25</sup>

Der Sinn der Charakterisierung, dass der Mensch aufgrund einer unvordenklichen Tat „frei und selbst ewiger Anfang“ ist, tritt freilich erst dann in seiner ganzen Schärfe hervor, wenn man seinen Zusammenhang mit einer zweiten Charakteristik bedenkt, nämlich der theologisch verstandenen Geschaffenheit des Menschen durch Gott. Beide Charakterisierungen schließen sich aus. Denn der mit der intelligiblen Tat gemachte erste Anfang kann nur sein, was er zu sein beansprucht, nämlich ein autosuffizienter Akt voraussetzungsloser Selbstanfänglichkeit, wenn er leugnet, was der in einer unvordenklichen Gottesbeziehung hinterlegte geschichtliche Anfang gerade anerkennt: die Kreatürlichkeit des Menschen. Die Spannung zwischen einer schöpfungstheologisch überformten Anthropologie und der Transzendentalität menschlicher Freiheit in seiner *Freiheitsschrift* austragend, hebt Schelling zu einer Metaphysik des Bösen an, – eine Metaphysik, die – so die von mir vertretene These – auf einer radikalierenden Überbietung dessen beruht, was der späte Kant in seiner Theorie des radikal Bösen<sup>26</sup> als autosuffizienten Akt voraussetzungsloser Selbstanfänglichkeit noch profilierte: Die intelligible Tat bestimmt Schelling zu einem von vornherein sich selbst entfremdeten Freiheitsgeschehen fort, insofern der mit ihr gemachte Anfang ausschließt, was der in einer un-

<sup>23</sup> Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 38, 252.

<sup>24</sup> Schelling: *Die Weltalter. Fragmente*, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hrsg. v.M. Schröter, München 1946, S. 217 (WA III, 4).

<sup>25</sup> Schelling: *SW VII*, 385 f.

<sup>26</sup> Vgl. Kant: *AA*, Bd. VI, 19–53 (Kants Werke werden zitiert nach: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern, Berlin 1900 ff.).

vordenklichen Gottesbeziehung hinterlegte gerade anerkennt und als ermöglichende Bedingung der Freiheit des Menschen einbegreift.

In den Worten Schellings: „Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt, ob er gleich im Bösen darnach strebt: sie ist eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher sich seine Persönlichkeit und Selbstheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann.“<sup>27</sup>

Schellings Umdeutung der intelligiblen Tat zu einer Urszene menschlicher Selbstentfremdung gibt den hermeneutischen Schlüssel einer Entfremdungskritik an die Hand, die den mit dieser Tat gemachten ersten Anfang als einen von Grund auf verfehlten gleichermaßen exponiert wie entlarvt. Es ist die These Schellings, dass diese Tat zur grundlegenden Verfassung unseres Daseins, in dem wir uns zunächst, mithin ungefragt vorfinden, beinahe schon wie zur zweiten Natur gehört und dass diese Tat keineswegs erst aus dem Blickwinkel einer sekundären Konfrontation zu der verkehrten Konfiguration eines Gesollten wird. Diese Verkehrung ist schließlich nicht sekundär und akzidentell, vielmehr ursprünglich und konstitutiv für die Verfassung unseres Daseins und zwar so weitreichend, dass es jenseits und unabhängig von ihr keinen Zugang zu dem geben kann, dessen wir im ersten Anfang nur im Modus der Verfehlung innezuwerden vermochten.

So krude die Dialektik einer immanenten Verfehlung dessen, was ursprünglich gewollt und in seiner Ausrichtung auf die invariante Präsenz dieses anfänglich Gewollten sodann verkannt, verstellt oder sogar verkehrt wird, sich auch ausnehmen mag, – es ist durchaus im Sinne Schellings, ein doppelt besetztes Wollen als Inzitant in diesem Anfang fundiert zu sehen.

Allen verflachenden Vorstellungen ursprungslogischer Anfänglichkeit im Sinne der *arché* zum Trotz zielt Schelling auf einen Anfang, der die Potentiale eines zweiten Anfangs in sich birgt und darin in einem emphatischen Sinne sich von einem bloß innerweltlichen Beginnen naturgemäß unterscheidet. Schließlich trägt dieser erste Anfang – paradox genug – bereits in seinem ersten Selbstvollzug die Spannung aus, diesen Selbstvollzug auf eine ihm vorgelagerte Ebene seiner Ermöglichung dergestalt zu hintergehen, dass er mit dem Verdikt einer schuldhaften Selbstverfehlung belegt wird. Einer solchen Charakterisierung inhäriert ein Maßstab, ohne den diese als solche gar nicht zustande käme. Die Negativität des ersten Anfangs fordert also nicht nur einen zweiten, der – durch das Scheitern des ersten belehrt – gewissermaßen im Rücken hat, wovon jener ausging und der sodann durchsichtig macht, was jener erste nur im Modus der Verfehlung ans Licht zu bringen vermochte. Die Negativität jenes ersten Anfangs bezeugt ihre allzeitliche Präsenz vielmehr auch darin, dass sie als latentes Nein nicht nur dem ersten Gebrauch unserer menschlichen Freiheit eingeschrieben ist, sondern auch jedem Gebrauch, der ihm folgt. Dieses Neinsagen meldet sich nicht zuletzt darin zu Wort, dass es von innen her dem Anschein eines affirmativ nur auf sich selbst eingeschworenen Selbstvollzuges unserer Freiheit kontert, und dies jeweils aufs Neue und darin natürlich jeweils auch anders.

Der Leonberger schreibt: „Man gesteht dem Menschen zu, sein sittliches Leben durch einen großen Entschluß mitten in der Zeit wie von vorn beginnen zu können. Sollte dieß nicht auch im Geistigen geschehen können? Aber eben hierzu muß er schlechthin von vorn, von neuem geboren werden.“<sup>28</sup> Schelling hat diese Freiheitserfahrung unter dem Titel der „Ekstase des Ich“<sup>29</sup> insbesondere in seinen Erlanger Vorlesungen als Ort profiliert, an dem der Mensch frei wird, ein anderer zu sein, als der, zu dem er zunächst geworden ist. Es lässt sich

<sup>27</sup> Schelling: *SW VII*, 399.

<sup>28</sup> Schelling: *Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hrsg. u. komm. v. H. Fuhrmans, Bonn 1969, S. 20.

<sup>29</sup> Vgl. Schelling: *Initia philosophiae universae*, S. 41.

mühe los zeigen, dass Schelling mit der Überzeugung, dass „ohne harten innern Kampf, nicht ohne Scheidung seiner selbst von sich selbst“ keine „Wahrheit gewonnen“<sup>30</sup> werden könne, in Schopenhauer, zumal in dessen Theorie der Willensverneinung seinen bedeutendsten Nachfolger gefunden hat. Die Theorie der Willensverneinung ist – so die mich leitende Überzeugung – der Punkt der allergrößten Nähe zu dem mittleren Schelling. Schließlich weiß Schopenhauer in eigener Sache so gut wie der Leonberger vor ihm in der seinen, dass der in jener ekstatischen „Scheidung seiner selbst von sich selbst“ gemachte Anfang, also jener zweite Anfang zunächst in einem radikalen Nein zu allen bisherigen Entwürfen unserer selbst liegt. Einigkeit herrscht auch darüber, dass dieser zweite Anfang auf die wohl radikalste Form menschlicher Freiheit zielt, nämlich auf die einer *Freiheit des Menschen von sich als Wollendem*. Diese auf den ersten Blick rein negative Freiheitserfahrung verdiente freilich ihren Namen nicht, wäre sie nicht ihrerseits in einem Grund ihrer Ermöglichung fundiert. Nicht zufällig nehmen Schelling und Schopenhauer von vorneherein eine solche radikale Selbstüberschreitung unserer selbst ins Visier, – eine Selbstüberschreitung, die erstens über jede rein negative Freiheitserfahrung hinaus geht, die zweitens uns allererst eröffnet, was unserem faktischen Lebensvollzug als Idee eines Seinsollenden zu Grunde liegt und die drittens den Blick auf diese Idee in einer Weise freigibt, die sich unserem faktischen Lebensvollzug (im „*Operari*“<sup>31</sup>) zunächst entzieht. Schelling hat im ersten Druck seiner *Weltalter* (1811) in Übersetzung der neuplatonischen Bestimmung des Geistes als dem Überseienden<sup>32</sup> die Idee des Seinsollenden als die „höchste Freyheit“, die „über allem Seyn“ wohnt, charakterisiert und zugleich und vor allem diese Freiheit als Freiheit von dem Zwang zur Selbstentäußerung und Selbstverwirklichung fortbestimmt.

Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist.

Den meisten, weil sie jene höchste Freyheit nie empfanden, scheint es das Höchste, ein Seyendes oder Subjekt zu seyn; daher fragen sie: was denn über dem Seyn gedacht werden könne? und antworten sich selbst: Das Nichts, oder dem Aehnliches.

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die <laute> Freyheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und ist Alles. Er ist Nichts, in wie fern er selbst weder wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird.<sup>33</sup>

### 3. Die Aufhebung des Willens

Schopenhauer ist vor allem darin der Nachfolger Schellings, dass er die auf das Nichts gemünzte Erfahrung völliger Mangellosigkeit und Lauterkeit zugleich als Fülle deutet, die – selbst durch kein Entstehen und Vergehen bedingt – alles überhaupt nur je denkbar Gegen-

<sup>30</sup> Vgl. Schelling: *Die Weltalter*, S. 102 (WA I, 187).

<sup>31</sup> „Die *Freiheit*, welche daher im *Operari* nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrtum [...] aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem *Esse* und die Freiheit dem *Operari* beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die *Freiheit*; aber aus ihm und den Motiven folgt das *Operari* mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind“ (Schopenhauer: *Werke, Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Kap. V, 138).

<sup>32</sup> Vgl. Plotin: *Enneade* III 7, 3, 16; vgl. hierzu J. Halfwassen: „Freiheit als Transzendenz. Zur Freiheit des Absoluten bei Schelling und Plotin“, in: *Pensées de l'“Un“ dans l'histoire de la philosophie. Etudes en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, hrsg. v. J.-M. Narbonne / A. Reckermann, Paris 2004, S. 459–481.

<sup>33</sup> Schelling: *Die Weltalter*, S. 14 f. (WA I, 26 f.).

wärtige in zeitloser Präsenz auf sich vereint. Es ist mit Händen zu greifen, dass es von dieser Textpassage der *Weltalter*-Fragmente nur ein kleiner Schritt ist, der zu Schopenhauers zentraler Schlusspassage seines Lebens- und Hauptwerkes führt:

Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.<sup>34</sup>

Folgt man der metaphysischen Daseinsdeutung Schopenhauers, dann bringt der Akt der „Aufhebung des Willens“ zugleich die Idee jenes Seinsollenden zur Sprache, – eine Idee, die es innergeschichtlich gibt, freilich nicht positiv, sondern gefährdet, und die allein im Äußerten einer Grenzüberschreitung unserer faktischen Existenz erfahren werden kann. Diese ausgezeichnete Selbsterfahrung macht deutlich, dass das Paradox eines Willens, der das eigene Nichtwollen will, von vornherein mehr ist als ein bloß nihilistisches Selbstexperiment ohne transzendierende Kraft.<sup>35</sup> Die Willensverneinung ist mehr, schon immer und derart, dass ihr nichts weniger als die Aufgabe der Daseinsdeutung zukommt, und zwar dadurch, dass sie uns im Vollzug radikalen Selbstüberschreitens nicht nur mit sämtlichen Weisen unseres In-der-Welt-Seins brechen, sondern in diesem Bruch zugleich in Erfahrung bringen lässt, was wir im faktischen Leben nicht im Modus des Entzugs, vielmehr im Modus der Verkehrung und Verhinderung konfigurieren.<sup>36</sup> Die wahrheitserschließende Kraft der Willensverneinung liegt nach Schopenhauer nämlich in der Freisetzung einer Erfahrung völliger Mangellosigkeit, – einer Erfahrung, die sich in einem Zustand, bei dem nichts mehr aussteht,<sup>37</sup> erfüllt, wobei diese Erfüllung nur im Sprung und im Hinter-sich-Lassen der ihr vorgängigen Negativität vollzogen werden kann. Dieses Hinter-sich-Lassen bedeutet zunächst eine Negation von Realität, jedoch eine, die sich in ihrer Entgegensetzung zur Realität zugleich selbst negiert und darum keinen Verzicht auf Realität bedingt, sondern eine solche Struktur freizulegen verspricht, welche als Inbegriff von Realität *alle* Wirklichkeit in sich begreift, weil sie keine *bestimmte* von sich ausschließt. Wollte man eine solche Struktur, die in einem schlechthin nicht überbietbaren Sinn jede nur denkbar mögliche Wirklichkeit in sich aufnimmt, mit dem Bild absoluter Fülle vergleichen, wie es in dem oben angeführten Zitat Schopenhauer selber nahe

<sup>34</sup> Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung I*, § 71, 508.

<sup>35</sup> Schelling ist im Druck der *Weltalter* von 1815 außerordentlich skeptisch, dieses Paradox dergestalt ausbuchstabieren zu wollen, dass ihm ein realer Erfahrungsgehalt entspricht. Selbstkritisch im Blick auf die Fassung des Willens, der Nichts will, wie sie dem Druck von 1811 zugrunde liegt, schreibt Schelling drei Jahre vor der Veröffentlichung des Schopenhauerschen Hauptwerkes: „Es wäre übernatürlich, wenn er [der Wille der nichts will] schlechthin nicht wollte. Im Nichtwollen, können wir sagen, besteht alle Übernatürlichkeit. So wie umgekehrt zu wollen natürlich ist u. alle Natürlichkeit eben durch das Wollen gesetzt wird. Das ist das Schwerste u. über alle Natur, bloßer Wille zu seyn ohne zu wollen, nicht zu wollen, in der Gleichgültigkeit zu bleiben. Es heißt: Des Menschen Wille ist sein Himmel, aber es könnte auch heißen: des Menschen Wille ist seine Hölle. Zuerst sollte man wohl sagen, der gestillte Wille, der Wille, der nichts will sey der Himmel. Jeder Mensch sucht diesen Himmel, nicht nur, der es erträgt nichts zu wollen, um vom höchsten erfüllt zu werden (denn nur den Willen der nichts will kann *Gott* erfüllen) sondern auch der sich wild allen Begehungen überläßt, denn was ist die Hölle selbst, als das ewige suchen Müßen und nicht finden Können des Himmels. Es ist ein Gedanke, der sich wohl hören läßt, daß abgeschiedene Geister, die unfähig des Himmels in die Region desselben gerathen, sich von selbst von ihm wieder ausscheiden, weil ihnen jener erfüllte Zustand des ruhenden nichtwollenden Willens zur Pein zur verzehrenden Sucht wird, dass sie also freywillig sich wieder hinabstürzen in den Umtrieb der nie ersättigten, ewig wieder hungernden Begierde“ (Schelling: *Die Weltalter*, S. 217 [WA III, 4]).

<sup>36</sup> Vgl. M. Wischke: *Die Geburt der Ethik. Schopenhauer – Nietzsche – Adorno*, Berlin 1994, S. 140f.

<sup>37</sup> Vgl. Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung I*, § 71, 507f.

legt, dann entspräche dieser Vorstellung wohl am ehesten der Punkt eines Umschlags, – ein Punkt völliger Indifferenz, welcher *sowohl* das Vergehende *wie auch* das Entstehende in sich begreift, weil er das Verschwindende *nicht mehr* und das Kommende *noch nicht* in sich enthält.<sup>38</sup>

Die von Schopenhauer derart auf das Nichts gemünzte Erfahrung völliger Indifferenz ist eine Erfahrung von Unbestimmtheit, jedoch keine der absoluten Leere und strukturalen Einfachheit, gegen deren vorhandenheitslogische Positivität Hegel zeitlebens polemisierte. Es handelt sich genauso wenig etwa um die Unbestimmtheit des Nichtidentischen, welches in allen dialektischen Vermittlungen dergestalt präsent ist, dass es diesen Vermittlungen stets zuvorkommt und damit sich in seiner unvordenklichen Präsenz gegenüber jedweder Positivierung un(an)greifbar macht. Eine solche mit der Idee des Nichtidentischen gemeinte Unbestimmtheit, wie sie offenkundig Jacobi vorschwebte,<sup>39</sup> dürfte jedenfalls kaum mit der Zustimmung Schopenhauers rechnen. In seinem Sinne ist hier vielmehr eine Unbestimmtheit gemeint, welche eine solche völliger Leere ist und welche darin zugleich in nicht zu überbietender Weise den Möglichkeitshorizont unseres faktischen Daseins in sich birgt, ja als Möglichkeitsbedingung von allem diesem erst zu einer konkreten Wirklichkeit verhelfen kann.<sup>40</sup>

Für die Konzeption der Willensverneinung ist vor allem eines festzuhalten: Dass nicht im kontinuierlichen Übergang, vielmehr nur im Sichabstoßen, im Sprung von jenem heillos getriebenen Wollen des Immer-Weiter – freilich nur durch dieses hindurch – zu eben jener vollendeten, zeitlosen Gegenwart des „Nichts“ als dem eigentlichen Ziel des Prozesses zu gelangen ist,<sup>41</sup> wirft ein bezeichnendes Licht auf die Gestalt des *transcensus* selbst. Es handelt sich bei dem Akt des Selbstüberstiegs gewissermaßen um eine *conversio*. Diese kann nicht theoretisch demonstriert und äußerlich gesetzt, sondern nur subjektiv jeweils vollzogen werden, und als ein solcher Selbstvollzug kann sie allein Anspruch auf eine ohnehin nur gebrochene Realität geltend machen. Und vor allem: Dieser Überstieg ist zunächst einmal als gewissermaßen höchster Akt negativer Freiheit noch einmal in sich derart zwiespältig verfasst, dass er an sich selbst zum Einfallstor einer solchen Transzendenz gerät, welche sich als ein unbegreifliches Geschehen – als Gabe – am Menschen vollzieht, wobei es letzten Endes gleichgültig ist, ob man – wie etwa Schelling – *offen* den christlichen Erfahrungshorizont<sup>42</sup> der ihrerseits freilich alles andere als einheitlichen Tradition der *conversio*<sup>43</sup> aufruft oder ob man – wie Schopenhauer – die theologischen Restbestände dieser Tradition beerbend auf einen ihrer Grundgedanken, wie *verschämt* und hinter unzähligen „Gleichwie[s]“ und „Als-ob[s]“ auch immer, *versteckt* baut.<sup>44</sup> Es ist der Grundgedanke einer Gabe, die in ihrer christlichen Gestalt einer

<sup>38</sup> Vgl. K. Gloy: „Die paradoxe Verfassung des Nichts“, in: *Kant-Studien* 74, 1968, S. 144–160.

<sup>39</sup> Vgl. S. Kahlefeld: *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg 2000, S. 59–99, bes. S. 59–61.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu L. Hühn: „Die Wahrheit des Nihilismus“, S. 143–181.

<sup>41</sup> „Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniß einzelner Dinge zur Erkenntniß der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniß sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu seyn, und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht“ (Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 34, 231).

<sup>42</sup> Vgl. P. Tillich: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. R. Albrecht, Bd. I: *Frühe Hauptwerke u. Register*, Stuttgart 1959, S. 11–108, hier S. 76–98; und ders.: *Religionsphilosophie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. I, S. 295–364, hier S. 336f.

<sup>43</sup> Vgl. B.J.F. Lonergan: *Grace and freedom. Operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, ed. by F.E. Crowe, Toronto 2000.

<sup>44</sup> Vgl. K. W. Wilhelm: *Zwischen Allwissenheitslehre und Verzweigung. Der Ort der Religion in der Philosophie Schopenhauers*, Hildesheim / Zürich / New York 1994, S. 156–171.

„Gnadenwirkung“<sup>45</sup> dort zum Austrag kommt, wo jede Möglichkeit der Gegengabe ausgeschlossen ist, ja wo der Verzicht, diese Gabe noch einmal zum Produkt eigenen Wollens zu machen, unabweislich geworden ist; unabweislich deshalb, weil am Ort gleichsam letzter Ausweglosigkeit, am Ort menschlichen Lebens also, wo die antinomische Verfassung des Willens ihre heillosen Konsequenzen – nach Schopenhauer – am und durch den Menschen sonst nur erbarmungslos vollstreckt, diesem eine Kraft zuteil wird, durch die er sich zu einer Freiheit befreit, die diese Verfassung vertikal durchbrechen lässt. Jene Befreiung durch und am Menschen ist ein Geschehen, das die ganze Zwiespältigkeit einer Spannung in sich austrägt, deren Extreme es nachgerade charakterisiert, als höchster Akt negativer Freiheit die eigene Tat des Menschen und doch *zugleich* aus eigener Kraft gar nicht ins Werk gesetzt zu sein, insofern dieser Tat in zweifach transzendierender Weise ein unvordenklicher Grund der Abhängigkeit vorhergeht: zum einen die gewissermaßen *von innen* her die Selbsttätigkeit des Menschen übersteigende Kraft eines Selbstvollzuges, der sich einem Grund verdankt, der nicht aus eigenem Vermögen und aus eigener Selbstmacht eingesetzt werden kann, insofern er – ursprünglicher als alles Einsetzen – diesen Selbstvollzug ermöglicht und trägt; zum anderen die *von außen* die Selbsttätigkeit des Menschen aufbrechende Kraft eines Geschehens, das die ganze Existenz des Menschen nicht nur erschüttert, sondern in dieser Erschütterung zugleich den Weg zu einer solchen Transzendenz weist, welche nicht auf den (ekstatischen) Moment eines Erlebnisses restringiert in sich verschlossen bleibt, sondern Folgen zeitigt, – Folgen, die Schopenhauer so radikal veranschlagt, dass „das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird.“<sup>46</sup> Diese Umkehrung birgt ihrerseits in sich die Paradoxie eines solchen Aktes, der als Geschehen am Menschen von diesem als eigene Tat vollbracht werden muss, als Tat freilich, welche – in sich selbst rätselhaft – auf einen nicht selbst gesetzten Grund eigener Abhängigkeit verwiesen bleibt. Die Erfahrung dieser Abhängigkeit schließt Freiheit nicht nur nicht aus, sondern führt nach Schopenhauer allererst herbei, was auf dem bisherigen Weg an Freiheitsansprüchen kläglich fehlgeschlagen ist, nämlich von einer heillos in sich verkehrten Wirklichkeit loszukommen, ja – die Verkehrung gewissermaßen noch einmal verkehrend<sup>47</sup> – aufzuheben, was die Ursache für jene durch und durch entfremdete Wirklichkeit ist. Die im Paradox der Gnade dergestalt zutage tretende Einheit von Freiheit und Abhängigkeit ist eine Einheit, die sich durch Umkehr ergibt. Dem faktischen Lebensvollzug ursprünglich entzogen, geht diese Einheit aus einer solch tiefgreifenden kathartischen Erschütterung hervor, welche stärker als jede noch so stark zu lesende *caesura temporis* das Leben selbst in ein Davor und ein Danach scheidet, und zwar in einem so radika-

<sup>45</sup> „[S]o ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältniß des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angefliegen. Daher eben nannte die Kirche sie *Gnadenwirkung*“ (Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 70, 499).

<sup>46</sup> Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 70, 500.

<sup>47</sup> Es ist eine eigene Untersuchung wert, das maßgeblich durch Luther geprägte Motiv des *peccatum contra peccatum*, wonach Gott und nicht der Mensch es ist, der die heillose Verkehrung der Sünde seinerseits verkehrt und darin überwindet, in seiner zumal idealistischen Wirkungsgeschichte zu verfolgen. Dass der Mensch in der zirkularen Selbstdestruktivität heillosen Wollens es nicht zuwege bringt, diese Selbstdestruktivität aus eigener Kraft zu durchbrechen, sondern dazu einer nicht selbst eingesetzten Macht bedarf, die ihn gewissermaßen diese Negation der Negation vollziehen lässt, – darin liegt die antihegelsche Pointe dieses Motivs, mit dem sich Arthur Schopenhauer auf seine Zeitgenossen Schelling und in dessen Nachfolge auf Kierkegaard zubewegt und sich mit diesen womöglich gar trifft. Der Automatismus, in der Negativität des Daseins selbst die Antriebspotentiale der Selbstaufhebung dieser Negativität schon am Werk zu sehen, erfährt bei den genannten Autoren eine eigentümliche Revision, – eine Revision, über die es sich fortan zu verständigen und die es im Auge zu behalten gilt (vgl. M. Theunissen: *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt a. M. 1993).

len Sinn, dass nach 2 Kor 5, 17 „also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt“.<sup>48</sup> Sowenig sich über diese Einheit *ohne* diese Erschütterung etwas in Erfahrung bringen lässt, sowenig ist sie freilich *durch* diese erzeugt. Schopenhauer zumindest bindet die Erfahrung eines radikalen Bruchs mit allen Definitionen unserer Selbst in einen christlichen Erfahrungshorizont ein, der bereits im Vorfeld einer fundamental negativistischen Daseinsdeutung die Spitze und womöglich auch die Härte nimmt, ja ihr die Richtung insofern weist, als im Bruch und im Untergang längst schon der Ort eines Übergangs und die Peripetie zu einem Neuanfang verborgen liegt. Das Neue an diesem Neuanfang ist, nicht aus einem geregelten Übergang quasi als verbesserte Wiederauflage des Alten hervorzugehen, vielmehr aus dessen Zusammenbruch. Dieser Neuanfang steht jenseits, gewissermaßen am anderen Ufer eines solchen Daseinsvollzuges, aus dem kein noch so kontinuierliches Fortschreiten herausführt. Seiner antinomischen Verfasstheit nach nimmt dieser Daseinsvollzug intern und von sich aus das eigene Ende immer schon so vorweg, dass er von Anfang an auf den Zusammenbruch und den katastrophalen Untergang zutreibt. Was verhindert, dass dieser Untergang wahrhaft zu einem Untergang in einem buchstäblich letzten Sinne wird, ja was es Schopenhauer obendrein erlaubt, diesen Untergang zu dem Geschehen einer Verwandlung umzudeuten, die durch die Grenzsituation des Zusammenbruchs hindurch sich jeweils am Menschen vollzieht, verweist auf die anderenorts hinterlegte Klammer eines ontologisch gefassten Strukturganzen, innerhalb dessen dieser Untergang verankert und seiner ganzen negativistischen Härte nach soteriologisch abgefedert ist. Gibt es vor dem christlichen Horizont der Moderne keine transzendenzlose Tragik,<sup>49</sup> dann gibt es erst recht im Rahmen des von Schopenhauer erheblich strapazierten Modells einer kathartischen Selbstverwandlung des Menschen kein Zugrundegehen, wo nicht im Hinter-sich-Lassen des Alten der Einbruch eines – nach Lage der Dinge gar nicht mehr zu erwartenden – Neubeginns sich auftut. Dass Schopenhauer jenen Neubeginn unter Berufung auf den Römerbrief<sup>50</sup> – den *locus classicus* der neutestamentlichen *conversio* – als eine Verwandlung beschreibt, in der förmlich „ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt“,<sup>51</sup> ist wohl Beweis genug, dass dieser Anfang sich weder als Initiierung von Kausalabläufen zureichend begreifen lässt noch sonst mit autopoietischen Figuren der Selbstermächtigung in Verbindung gebracht werden kann. Kein Zweifel auch, dass Schopenhauers Distanz zu Freiheitskonzepten dieser und vergleichbarer Art durch die Bemühungen Schellings, das Wesen der menschlichen Freiheit vor dem Hintergrund einer Kritik an den klassischen autopoietischen Selbstermächtigungsfiguren der frühidealistischen Freiheitsphilosophien zu bestimmen, bestens vorbereitet war.

#### 4. Die Kritik des ‚anthropozentrischen‘ Naturbegriffs

Und von hier aus lohnt sich ein Blick zurück zu meiner einleitenden Überlegung, Schelling und Schopenhauer hinsichtlich ihrer gemeinsamen, aber doch wohl zu unterscheidenden Überbietung Kants miteinander ins Gespräch zu bringen. Für beide Philosophen ist die Frage

<sup>48</sup> Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 70, 500.

<sup>49</sup> Peter Szondi gebührt das Verdienst, im Rahmen seiner Habilitationsschrift die Perspektive gewiesen zu haben, Schopenhauers Willensmetaphysik als ganze in die Optik einer „Philosophie des Tragischen“ zu rücken. Dieser Optik, welche das Tragische als Paradigma begreift, von dem aus die Willensmetaphysik sich erschließen lasse, hat sich in einer eigenen Monographie Alexis Philonenko angeschlossen. Vgl. P. Szondi: *Die Philosophie des Tragischen*, in: ders.: *Schriften*, hrsg. v. J. Bollack u. a., Frankfurt a. M. 1978, Bd. I, S. 179–181; ferner A. Philonenko: *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Paris 1980.

<sup>50</sup> Vgl. Schopenhauers Rekurs auf Röm 5, 12–21 (Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 60, 411).

<sup>51</sup> Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 70, 500.



nach dem Kantischen Ding an sich schließlich keine unter anderen, sondern sie wird zum hermeneutischen Schlüssel ihrer jeweiligen Natur- und Freiheitsphilosophie. Es ist ein offenes Geheimnis, dass Schopenhauer das Kantische Ding an sich mit Wille übersetzt und engführt.<sup>52</sup> Schelling – und darum soll es hier abschließend gehen – hat diese Übersetzung der Sache nach mit seiner eigenen Gleichsetzung von dem, wie die Dinge an sich sind mit dem Anspruch auf Freiheit in mehr als einer Hinsicht entscheidend vorbereitet und in wirkungsgeschichtlich folgenreicher Weise für die Natur- und Lebensphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts im Ganzen auf den Weg gebracht.<sup>53</sup> An ausgezeichneter Stelle in der *Freiheitschrift* präsentiert er ganz bewusst seine eigene Überbietung Kants als den Schritt, wo er den Kantischen Freiheitsbegriff praktischer Autonomie im Sinne der Bestimmung eines Willens auf die „Dinge überzutragen“ (s.u.) versucht und darüber den Blick dafür freigibt, die Freiheit zu einer ontologischen Fundamentalstruktur aufzuwerten, – eine Fundamentalstruktur, die sowohl die Wirklichkeit des Menschen wie die der Natur einbegreift und unter die Maßstäblichkeit einer seinsollenden Freiheit setzt.

Es wird aber immer merkwürdig bleiben, daß Kant, nachdem er zuerst Dinge an sich von Erscheinungen nur negativ, durch die Unabhängigkeit von der Zeit, unterschieden, nachher in den metaphysischen Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt hatte, nicht zu dem Gedanken fortging, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich auch auf die Dinge überzutragen, wodurch er sich unmittelbar zu einem höhern Standpunkt der Betrachtung und über die Negativität erhoben hätte, die der Charakter seiner theoretischen Philosophie ist.<sup>54</sup>

Schelling geht es von Beginn an<sup>55</sup> um das *unter der Existenz von Freiheit* entworfene Wirkliche. Die fundamentalontologische Aufwertung des Freiheitsbegriffs rückt über eine radikale Kritik des ‚anthropozentrischen‘ Weltbildes, zumal des Kantischen Typs, die Natur in das Zentrum moralischer Anerkennung und depotenziert das menschliche Selbst- und Weltverhältnis zu einem solchen, das der Maßstäblichkeit eben dieser Freiheit untersteht. Schopenhauer ist vor allem darin der Nachfolger Schellings, dass er diese Maßstäblichkeit tief in den Fundamenten des Prinzips eines monistisch verfassten Willens verankert und darüber allen Naturphilosophien eine klare Absage erteilt, die die Natur als Reservoir menschlichen Handelns instrumentalisieren und sie auf die eine oder andere Weise als das ganz Andere der menschlichen Freiheit ausgrenzen.<sup>56</sup> Schopenhauer ist es, der die Natur wie kein zweiter seiner Generation als Austragungsort und Manifestation eines Willensgeschehens deutet und unter der Maßstäblichkeit einer seinsollenden Freiheit als Leidenszusammenhang interpretiert.<sup>57</sup> Wie man zu dieser Interpretation als dem Kern seiner metaphysischen Daseinsdeutung auch immer sich

<sup>52</sup> Vgl. bes. Schopenhauer: *Werke, Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 21–23, 154–165.

<sup>53</sup> Hierzu ist zu vergleichen S. Schwenzfeuer: *Natur und Subjekt. Zur Grundlegung der Schellingschen Naturphilosophie*, Dissertation am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, erscheint in der Reihe *Schellingiana* bei Frommann-Holzboog 2011.

<sup>54</sup> Schelling: *SW* VII, 351 f.

<sup>55</sup> „Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches alles aufgetragen ist, und wir erblicken in der objektiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn überhaupt ist nur Ausdruck einer gehemmtten Freiheit. Es ist also unsere freie Thätigkeit die im Wissen gefesselt ist“ (Schelling: *SW* III, 379). Vgl. hierzu L. Hühn: „Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung“, in: *Evolution des Geistes. Jena um 1800*, hrsg. v. E. Strack, Stuttgart 1994, S. 393–411.

<sup>56</sup> R.-J. Berg: *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers*, Würzburg 2003.

<sup>57</sup> Vgl. L. Hühn: „Das Mit-Leid“, S. 113–133.

verhalten mag,<sup>58</sup> sie gehört heute in der gegenwärtigen Debatte um die Möglichkeiten einer Naturethik zu den meistdiskutierten Partien seiner Philosophie.<sup>59</sup> Dass dies wesentlich damit zu tun hat, dass der Danziger mit jeder Zeile gegen die mit den Namen Kants und Fichtes verbundene Ausgangsentscheidung des sog. „Anthropozentrismus“ anschreibt, lässt sich vermuten. Es handelt sich bekanntlich um die Ausgangsentscheidung, dass die Natur aus dem Universum moralischer Anerkennung auszugrenzen sei und ihr ein eigenständiger moralischer Status gar nicht zukommen könne.<sup>60</sup> Kein Zweifel, dass Schopenhauer gerade in seiner Ethik des Mitleids die Grenzen einer solchen Position scharf beleuchtet.<sup>61</sup> Kein Zweifel aber auch, dass seine tiefgreifende Reserve gegen die Kantischen Restriktionen des Freiheitsbegriffes aus einer Auseinandersetzung erwachsen ist, die mehr mit der idealistischen Natur- und Freiheitsphilosophie Schellings zu tun hat, als Schopenhauer dies glauben machen will.

---

<sup>58</sup> Vgl. zur Diskussion B. Recki: „Mitleid ohne Freiheit? Überlegungen zu Schopenhauer und Kant“, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, S. 23–39.

<sup>59</sup> Vgl. O. Hallich: *Mitleid und Moral. Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie*, Würzburg 1998.

<sup>60</sup> Zur Debatte vgl. A. Krebs (Hrsg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu D. Birnbacher: „Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik“, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers*, S. 41–58.

GUNTHER WENZ

## Spätfolgen Jacobis. Die kritische Rezeption der Schelling'schen Freiheitsschrift in J. Müllers Hamartiologie von 1844

### 1. *Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*

Zu den unerfreulichsten und zugleich höchst bemerkenswerten Ereignissen in der Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften gehört der offene Streit, der nicht allzulange nach dem Erscheinen der Freiheitsschrift zwischen Schelling und Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) ausbrach. Jacobi war 1805 von Eutin nach München übergesiedelt. Schelling folgte ein Jahr später von Würzburg aus, wo er nach seiner Jenaer Zeit als Universitätsprofessor gelehrt hatte. Von 1807 bis 1812 amtierte Jacobi als Präsident der Akademie<sup>1</sup>, zu deren Mitglied Schelling 1806 ernannt worden war, um von 1827 bis 1842 seinerseits als Präsident zu fungieren. In der Zeit zwischen dem im Zuge des Streits mit Schelling erfolgten Rücktritt Jacobis und dem Amtsantritt seines Antagonisten, den das Königshaus durch Verleihung der erledigten Stelle des Generalsekretärs der Akademie der Bildenden Künste an München gebunden hatte, blieb die Präsidentenstelle vakant bzw. wurde nur vikarisch besetzt.<sup>2</sup>

Anfangs scheint das Verhältnis zwischen Jacobi und Schelling nicht unfreundlich gewesen zu sein; punktuell kam es sogar zur Zusammenarbeit. Den Umschlag in den Beziehungen dürfte die berühmte Akademierede herbeigeführt haben, die Schelling anlässlich des Namenstages des Königs am 12. Oktober 1807 „Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur“ gehalten hat.<sup>3</sup> Zwar wurde der äußere Schein eines kollegialen und freundlichen Verhältnisses noch geraume Zeit aufrecht erhalten. Doch spätestens mit dem Erscheinen des

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu: Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. Eine Abhandlung, vorgelesen bey der feyerlichen Erneuerung der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu München von dem Präsidenten der Akademie, München 1807, in: F.H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe. Bd. 5, 1: Kleine Schriften II. 1787–1817. Hg. von C. Goretzki und W. Jaeschke, Hamburg 2007, 321–386 (mit Beilagen).

<sup>2</sup> Vgl. A. Wenzl, Die Vertreter der Philosophie in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom deutschen Idealismus bis zum kritischen Realismus, in: Geist und Gestalt. Biographische Beiträge zur Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vornehmlich im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens. Erster Band. Geisteswissenschaften. München 1959, 50–62, hier: 50f. Ferner: Wissenswelten. Die Bayerische Akademie der Wissenschaften und die wissenschaftlichen Sammlungen Bayerns. Ausstellungen zum 250-jährigen Jubiläum der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Katalog hg. unter Mitarbeit von T. Schönauer von D. Willoweit, München 2009; zu Jacobi und Schelling vgl. bes. 125–127. – Helle Köpfe. Die Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1759–2009. Ausstellung des Bayerischen Hauptstaatsarchivs. München/Regensburg 2009, bes. 16–25; Geschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften von der Gründung bis zu König Maximilian II.

<sup>3</sup> Vgl. F.H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe. Bd. 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge. Hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 2000, 179 ff. (Editorischer Bericht). Zu Verlauf, Vor- und Nachgeschichte des Streits im Einzelnen: Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling. Mit einer Einleitung von W. Weischedel, Darmstadt 1967, 3–90 (Einleitung) sowie etwa: F. Wolfinger, Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophien F.H. Jacobis und J.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die *Göttlichen Dinge* (1811/12), Frankfurt a.M. 1981, 225–270. Ferner: M. Brügggen, Jacobi, Schelling und Hegel, in: K. Hammacher (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, Frankfurt a.M. 1971, 209–232.

Jacobibandes „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“<sup>4</sup> Ende des Jahres 1811 wurde der Bruch manifest. Schelling sah sich durch die Attacken Jacobis gegen ihn von der selbst auferlegten Zurückhaltung befreit und brannte darauf, in den direkten Schlagabtausch einzutreten.<sup>5</sup> Die Replik auf den Angriff des Kontrahenten, die diesen an polemischer Schärfe erheblich übertraf, ließ nicht lange auf sich warten: „F. W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus. 1812“.<sup>6</sup> Schelling hat den Text nach eigenem Bekunden zum Jahreswechsel 1811/12 binnen eines Monats niedergeschrieben.

Man hat vorgeschlagen, den Jacobi-Schelling-Streit als „eine gar wenig erfreuliche Erscheinung ... für immer der Vergessenheit“<sup>7</sup> zu übergeben. Obwohl dieser Vorschlag in Anbetracht der persönlichen Verunglimpfungen, welche die Auseinandersetzung mit sich brachte, mehr als verständlich ist, empfiehlt es sich nicht, ihm zu folgen. Zu wichtig sind die Aufschlüsse, die der Streit nicht nur in Bezug auf das geistige Klima der Zeit, sondern insbesondere hinsichtlich der Voraussetzungen und Rahmenbedingungen der Rezeption des publizierten Schelling'schen Werkes namentlich in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhundert zu geben vermag. Vieles von dem, was etwa seitens des Erweckungstheologen Julius Müller 35 Jahre nach deren Erscheinen gegen Schellings Freiheitsschrift von 1809 eingewendet wurde, findet sich schon bei Jacobi. Zwar lassen sich in dessen Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung kaum direkte Bezüge auf die Freiheitsschrift namhaft machen, wie der Kommentar zu ihrer kritischen Edition belegt.<sup>8</sup> Doch tut dies insofern nichts zur Sache, als es weniger kritische Vorbehalte im Einzelnen, sondern die von Jacobi gegen Schelling und weite Teile der auf Kant folgenden Philosophie geäußerten Pauschalvorwürfe einer pantheistisch-naturalistischen Nivellierung des Unterschieds von Freiheit und Notwendigkeit, göttlicher Vorsehung und blind-fatalem Schicksal, Gut und Böse etc. waren, die insbesondere in der Theologie mittelfristige Wirkung zeitigten. Es lohnt sich daher unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten, Jacobis Schrift von 1811, die 1816 unverändert in Zweitaufgabe erschien<sup>9</sup>, etwas genauer in den Blick zu nehmen, bevor die Fallstudie zu Müller vorgestellt wird.

<sup>4</sup> In: F.H. Jacobi, a. a. O., 1–136. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

<sup>5</sup> Vgl. dazu den Brief Schellings an Georgii vom 14. Januar 1812: „Jetzt hat er (sc. Jacobi) mich selber frei gemacht, und ich verstehe nicht, wie Sie bedauern können, dass mein Verhältniß mit ihm nun nicht mehr herstellbar sein werde. Es war keines zwischen uns, dessen Herstellung ich hätte wünschen können; hätte ich etwas gewünscht, so wär' es offener Krieg gewesen wie jetzt.“ (Zit. n. a. a. O., 183 [Editorischer Bericht])

<sup>6</sup> F.W.J.v. Schellings sämtliche Werke. 1. Abtheilung. Achter Band, Stuttgart/Augsburg 1861, 19–136. Der Text besteht neben einer vorläufigen Erklärung aus drei Teilen: 1. Das Geschichtliche 2. Das Wissenschaftliche 3. Das Allgemeine (Eine allegorische Vision). Darin rechnet Schelling in schneidender Schärfe persönlich und sachlich mit Jacobis Verdikt ab, sein den Spinozismus verklärendes System laufe auf den „abgeschmacktesten Pantheismus“ hinaus, auf eine „Wechseldurchdringung von Materialismus und Idealismus, wobei sich diese gegenseitig zur Null reducirten“ (52). Dem mehr oder minder deutlich ausgesprochenen Nihilismus- und Atheismusvorwurf begegnet er mit dem Anspruch, dass Gegenstand aller rechten Wissenschaft und namentlich derjenigen seiner Philosophie der Freiheit kein anderer als das „Daseyn Gottes als persönlichen Wesens“ (82) sei. Die Rechtmäßigkeit dieses Anspruches zu erweisen, ist Ziel seiner Auseinandersetzung mit Jacobi, die insbesondere in ihrem zweiten Teil wichtige Klarstellungen zum Verständnis der Freiheitsschrift enthält. Im dritten Teil gestattet sich Schelling, wie er sagt, „die Sache auf eine freiere, mehr heitere Weise zu nehmen“ (83). Schellings Denkmal sollte zum Pranger Jacobis werden.

<sup>7</sup> J. Kuhn, Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern, Mainz 1834, 264.

<sup>8</sup> F.H. Jacobi, a. a. O., 213 ff.

<sup>9</sup> „Es ist *allgemein* bekannt, welchen heftigen Zorn die Schrift von den Göttlichen Dingen bei ihrer ersten Erscheinung erregt hat, und welche grimmige Schmähungen, in diesem Zorn, wider den Verfasser derselben ausgestoßen worden

Der Ende 1811 erschienene Jacobiband „Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“ enthält neben einer Abhandlung über eine Weissagung Lichtenbergs, die ein Jahrzehnt vorher schon einmal publiziert worden war, und einer – ebenfalls auf bereits ausgearbeiteten Vorlagen basierenden – Rezension zum Wandbecker Boten Matthias Claudius einen hauptsächlich gegen Schellings Philosophie gerichteten dritten Teil. Jacobis Schellingskritik beginnt mit einer Reminiszenz an Kant, der es sich stets als großes Verdienst angerechnet habe, „durch eine scheinbare Einschränkung des Vernunftgebrauchs diesen in der That erweitert, und durch Aufhebung des *Wissens* im Felde des Uebersinnlichen, einem dem Dogmatism der Metaphysik unantastbaren *Glauben* Platz gemacht zu haben“ (79)<sup>10</sup>. Diese vermeintliche Einschränkung wollten sich die Nachfolger Kants, die sich zur systematischen Vollendung seines Ansatzes berufen wussten, nach Jacobis Urteil zum Schaden der Philosophie nicht mehr gefallen lassen. Schon die erste „leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die Wissenschaftslehre, verschmähte die vom Vater ausgedachte Hülfe zu gebrauchen“ (75). Im Zuge schrankenlosen Vernunftgebrauchs, der aus Wissensgründen keinen Glauben mehr gelten lassen wolle, habe Fichte die moralische Weltordnung mit Gott gleichgesetzt und diesem Bewusstsein und Selbstbewusstsein bestritten. Fichtes Gott sei „kein von der Welt und dem Menschen unterschiedenes besonderes Wesen, und nicht die *Ursache* der moralischen Weltordnung, sondern diese, außer sich selbst weder Grund noch irgendeine Bedingung ihrer Wirksamkeit habende, rein und schlechthin nothwendig seyende Weltordnung selbst“ (76).

Während Fichtes unverhohlen und öffentlich ausgesprochenes Wort, dass Gott als keine sich wissende Persönlichkeit gelten dürfe, weil Bewusstsein und Personsein „an Beschränkung und Endlichkeit gebunden“ (ebd.) seien, vor einem Dutzend Jahren „noch einiges Aufsehen“ (ebd.) erregt und den Atheismustreit provoziert hätten, habe die von der zweiten Tochter der kritischen Philosophie programmatisch vollzogene Aufhebung der „von der ersten noch stehen gelassene Unterscheidung zwischen Natur- und Moralphilosophie, Nothwendigkeit und Freyheit“ (ebd.) nach Jacobis Urteil „schon gar kein Staunen mehr“ (ebd.) hervorgerufen. Jacobi kann sich dies nur mit einer fortgeschrittenen Abstumpfung des Zeitgeistes und mit der Bemerkung erklären, die Ein- und Auslassungen der zweiten Tochter Kants, die für Schelling steht, seien weniger offen und aufrichtig wie diejenigen Fichtes, sondern undurchsichtiger und hinterhältiger als jene.

Schelling hat nach Jacobi unter Berufung auf Kant und in zum Teil bissigem Spott gegen Fichte einen Schritt über beide hinaus getan, indem er an die Stelle Gottes nicht die Moral, sondern die Allnatur gesetzt und mit dem Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit jede Differenz aus dem Grunde der Philosophie entfernt habe. Seine Identitäts- und Alleinheitslehre vertrete einen Idealmaterialismus, demzufolge im Prinzip nur Eines sei und außer diesem Einen nichts. Das Leben der Natur, das mit demjenigen Gottes koinzidiere, sei ein und alles und selbstgenügsam in sich. Kurzum: Die idealmaterialistische Alleinheitslehre, die Schelling im Durchgang durch die Fichte'schen Wissenschaftslehre aus dem Kant'schen Kri-

---

sind. Ich beharre bei meinem gleich damals gefassten Entschluß, es einzig und allein dem Werke selbst zu überlassen, sich und seinen Urheber zu vertheidigen. Es erscheint demnach die Schrift von den Göttlichen Dingen hier, in der Sammlung meiner Werke, ganz so wieder, wie sie zum erstenmal erschienen ist, ohne Veränderung *auch nur einer Sylbe* in derselben. So und nicht anders will ich, daß sie auf die Nachwelt komme, und die Nachwelt soll nach ihr mich richten.“ (Vorbericht zu der gegenwärtigen neuen Ausgabe, a. a. O., 157–161, hier: 157. Die Vorrede zu Band III der Werke Jacobis vom 15. Juni 1816 findet sich a. a. O., 139–153. Zu den Rezensionen, die bis 1816 zur Schrift Jacobis und zur Gegenschrift Schellings erschienen sind, vgl. a. a. O., 185f., hier: 185: „*Den Verteidigern Jacobis steht eine zahllosmäßig wohl etwas kleinere Gruppe von Verteidigern Schellings gegenüber.*“)

<sup>10</sup> Zur Kantkritik Jacobis vgl. im Einzelnen: Chr. Meiller, Vernünftiger Glaube – Glaubende Vernunft. Die Auseinandersetzung zwischen Kant und Jacobi, Münster 2008, 10 ff.

zismus folgere, läuft nach Jacobis Urteil in der Konsequenz auf „einen umgekehrten oder verklärten Spinozismus“ (80; vgl. 120ff.: Beylage A) hinaus.<sup>11</sup>

Dass der Schelling'sche Spinozismus den genuinen Intentionen nicht nur der kantischen, sondern jeder Philosophie, die ihrem Begriff entspricht, entgegengesetzt und zuwider sei, gilt Jacobi als ausgemacht. Denn Philosophie zielt seiner Auffassung zufolge ihrem Wesen nach auf Vergeistigung der Natur und nicht auf die Naturalisierung des Geistes. Auch Kant habe faktisch stets angenommen, „es liege in der menschlichen Vernunft, *als das Gesetz ihrer Wahrheit über allen Irrthum erhaben*, eine unmittelbare Erkenntniß, sowohl des Realen überhaupt, als seines obersten Grundes, einer Natur *unter* – und eines Gottes *über* ihr“ (85). Mag auch sein Umgang mit dieser Annahme aporetisch geblieben sein, die Einsicht lag ihm nicht fern, es „habe der Mensch nur diese Wahl: anzunehmen – *entweder* überall ein offenbares Nichts, *oder* über Allem einen wahrhaft allein alles wahrmachenden Gott.“ (89) Letzteres affirmiere die gesunde Vernunft, sofern sie noch unbedingt sich selbst vertraue, in Form des Glaubens auf unmittelbare Weise und mit einer Gewissheit, die allem wissenschaftlichen Wissen vorhergehe. Sieht die Wissenschaft von dieser Glaubensgewissheit ab, statt von ihr auszugehen und sie sich vorausgesetzt sein zu lassen, dann muss sie nach Jacobi konsequenterweise in jenem Naturalismus, Pantheismus und Spinozismus enden, den er mit Schellings System verbindet.

Doch selbst unter naturalistischen und pantheistischen Bedingungen sei der Wissenschaft der Respekt vor ihrer inneren Konsequenz nicht zu versagen. Wenngleich er nach seinem Urteil zwangsläufig fatal endet, ist wissenschaftlicher Atheismus nach Jacobis Urteil eine respektgebietende Haltung, solange er sich nicht religiös verbrämt und den Schein des Gegenteils dessen erzeugt, was er in Wahrheit vertritt. „Der nicht irrliehrende, nicht täuschende, sondern sich zu sich selbst unverholen bekennende aufrichtige klare und bare Naturalismus – steht, als speculative Lehre, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterm Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, daß er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt wissenschaftliches Wesen sey, nichts zu schaffen, noch zu theilen haben möge: der Weise wird deswegen ihm nicht zürnen. Nur muß der Naturalismus um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige kecke Sprache unverändert führen. Er muß nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freyheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge.“ (97; bei J. teilweise gesperrt)

## 2. Das Absolute und der persönliche Gott: J. Müller als Jacobi- und Schellingrezipient

Ob Jacobi mit seinem Lügenvedikt Schelling, den er für den Hauptrepräsentanten des pantheistischen Naturalismus seiner Zeit hielt, sittlich brandmarken und verunglimpfen wollte, kann dahingestellt bleiben. Klar ist, dass sein Kontrahent den Vorwurf in dieser Weise aufgefasst hat. Für seine Replik wählte Schelling daher zuerst die Form persönlicher Abrechnung, um sich erst in ihrem Zusammenhang mit dem sachlichen Gehalt der Beschuldigungen auseinanderzusetzen, die Alleinheitslehre verletze Religion, Moralität und Recht, weil sie ihren Naturalismus auf die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ausdehne und mit dem Schein einer religiösen Bedeutung versehe, die in Wahrheit pseudoreligiöser Art sei.

<sup>11</sup> Vgl. dazu: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hg. und mit einer historisch-kritischen Einleitung versehen von H. Scholz, Berlin 1916. K. Christ, Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits, Würzburg 1988.

Abgesehen von einigen späteren Bezugnahmen auf ihn war „die eigentliche Phase des Streits“<sup>12</sup> zwischen Schelling und Jacobi beim Erscheinen der Zweitaufgabe der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung 1816 abgeschlossen. Indirekt aber wirkte er weiter, wobei die Motive Jacobis neben dem spekulativen Theismus insbesondere in jenen Teilen der evangelischen Theologie aufgegriffen und fortentwickelt wurden, die sich auf die eine oder andere Weise der Erweckungsbewegung des beginnenden 19. Jahrhunderts verbunden wussten. Ein hervorragendes Beispiel hierfür gibt Julius Müller (1801–1878). Wie dem Fichtesohn Immanuel Hermann (1796–1879) und dem ähnlich gesinnten Christian Hermann Weißer (1801–1866), deren Verhältnis zu Schelling eine eigene Untersuchung wert wäre, geht es auch Müller in erster Linie darum, gegen eine tatsächliche oder vermeintliche pantheistische Metaphysik, wie er sie mit Schelling, aber auch mit Hegels System verband, dezidiert an der Persönlichkeit Gottes festzuhalten, ohne deren Annahme, mit Jacobi zu reden, die Differenz von Freiheit und Notwendigkeit und mit ihr diejenige von Gut und Böse kollabieren und alles in vergleichgültiger Weise eins werde, um schließlich einem indifferenten Nichts zu verfallen.

Auch Müller fühlte sich dazu berufen, gegen den latenten Nihilismus eines zum Idealmaterialismus verklärten Spinozismus anzugehen, der „das Absolute nach dem wahren Gehalt dieses Begriffes als *das Gott* (vorstelle), wie *Jacobi* mit treffendem Witz dieses unpersönliche Grundwesen genannt hat“<sup>13</sup>. Zwar würdigt Müller durchaus den „Weg, den *Schelling* in der Abhandlung über die Freiheit und in der Schrift gegen *Jacobi* einschlug, um die Idee des per-

<sup>12</sup> F.H. Jacobi, a. a. O., 186 (Editorischer Bericht).

<sup>13</sup> J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde*. Erster Band. Neue Ausarbeitung. Zweiter Band, Breslau 1844, 176. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich alle auf den zweiten Band. Unter primär freiheitstheoretischen Gesichtspunkten analysiert hat Müllers Werk H.-P. Willi, *Unbegreifliche Sünde*. „Die christliche Lehre von der Sünde“ als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801–1878). Mit einem Anhang der Tagebuchnotizen Kierkegaards über die Sündenlehre von Julius Müller, Berlin/New York 2004; vgl. hierzu meine Rezension in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 2 (2004), 311–321. Ferner: Chr. Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit*. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, Tübingen 1996, 26–140. Willis Studie macht zunächst mit der Haupteinteilung von Müllers Hamartologie und ihren beiden Denkwegen bekannt, die Möglichkeit der Sünde vom Menschen und von Gott her zu erfassen, ohne die Unbegreiflichkeit ihrer Verwirklichung zu leugnen, die im Gegenteil ausdrücklich behauptet wird. Die beiden Bände der Müller'schen Sündenlehre sind in fünf Bücher unterteilt: Das erste handelt von der Wirklichkeit der Sünde im Hinblick auf ihr Wesen und ihre Zurechnung; das zweite prüft die wichtigsten traditionellen und zeitgenössischen Theorien ihrer Erklärung, das dritte erörtert die Möglichkeit der Sünde unter Bezug auf die Freiheit menschlichen und göttlichen Willens, das vierte thematisiert die Verbreitung der Sünde, das fünfte schließlich deren Steigerung in der Entwicklung des Individuums. Der Schwerpunkt der gesamten Monographie liegt eindeutig im dritten Buch; es steht deshalb in der Mitte der Analysen Willis, die unter drei Gesichtspunkten vorgetragen werden: I. Sünde und Schuld – Die Wirklichkeit der Sünde; II. Sünde und Freiheit – Die Möglichkeit der Sünde; III. Sünde und Gott – Die Unbegreiflichkeit der Sünde. Was das Unwesen der Sünde betrifft, welches seine grundverkehrte Wirklichkeit ausmacht, so bestimmt es Müller als Übertretung des Gesetzes. Seine Hamartologie nimmt ihren Ausgang daher sogleich bei der sittlichen Erfahrung, wohingegen er das Phänomen des natürlichen Übels weitgehend ausblendet. Das Böse kommt nicht mittels des *malum metaphysicum*, sondern unmittelbar als *malum morale* in Betracht. Auffällig ist ferner, dass eine christologische Vermittlung der hamartologischen Theoriebildung Müllers kaum zu erkennen ist. Seine Sündenlehre ist vielmehr exemplarisch an der Lehre vom Gesetz orientiert: Sünde ist wesentlich als Widerstreit gegen das Sittengesetz wirklich. Dabei lässt sich, wie Müller gegen Kant geltend macht, der Gehalt des Sittengesetzes nicht angemessen auf autonome Selbstgesetzgebung der Vernunft zurückführen und in der formalen Weise des kategorischen Imperativs umschreiben; es ist vielmehr nur im theonomen Sinne fassbar. Sünde ist sonach wesentlich Widerspruch gegen das Gesetz Gottes. Zu Müllers Ansatz, seiner Beurteilung der idealistischen Theorie zur Erklärung der Sünde und zu den zeitgenössischen Kontroversen, die seine Hamartologie auslöste, vgl. R. Schanne, *Sündenfall und Erbsünde in der spekulativen Theologie*. Die Weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluss der idealistischen Lehre vom Bösen, Frankfurt a. M. 1976, 228 ff.

sönlichen Gottes mit der des Absoluten zu vermitteln und so im tiefsten Centrum Religion und Philosophie mit einander zu versöhnen“ (176f.). Aber der Wunsch, „von dem Begriff eines bloß negativen Absoluten zu dem eines positiven, wirklich existierenden Absoluten“ (176) fortzuschreiten, bleibe unerfüllt, weil nicht einzusehen sei, wie ein persönlicher Gott, der nicht selbst das Ursein ist, der durch einen von ihm irgendwie unabhängigen Urgrund seiner selbst und alles endlichen Seins bedingt wird, wirklich Gegenstand der vollen, ungetheilten Hingebung des menschlichen Herzens und seiner zweifellosen Zuversicht, dass er alle ihm anhangenden Wesen zu ihrer Vollendung führen werde, zu sein vermag.“ (177) Damit ist der Grundeinwand der Müller’schen Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitschrift formuliert, die unbeschadet dessen „für Müllers Konzeption der Sündenlehre eine kaum zu überschätzende Bedeutung hat“<sup>14</sup>.

Julius Müller, zunächst in Marburg, seit 1839 für beinahe vierzig Jahre als akademischer Lehrer und führender Repräsentant der Kirche der Union<sup>15</sup> in Halle tätig, ist als „Sündenmüller“ in die Theologiegeschichte eingegangen. Ursache für dieses Epitheton ist sein zweibändiges Werk über „Die christliche Lehre von der Sünde“. Es erschien vollständig im Jahr 1844, nachdem ein erster Band bereits fünf Jahre zuvor unter dem Titel „Vom Wesen und Grunde der Sünde“ (Breslau 1839) publiziert worden war. Müllers Sündenlehre erhielt noch zu Lebzeiten ihres Autors eine Reihe von Neuauflagen (1849; 1858; 1867; 1889) und ist das mit Abstand wichtigste und wirkmächtigste Werk des Erweckungstheologen, das Anregungen Friedrich August Tholucks<sup>16</sup> wissenschaftlich zu verarbeiten sucht. Der zweite Band der Mül-

<sup>14</sup> H.-P. Willi, a. a. O., 11; vgl. ferner bes. 253 Anm. 10 sowie die Zeittafel 434 ff.

<sup>15</sup> Vgl. J. Müller, *Die evangelische Union, ihr Wesen und göttliches Recht*, Berlin 1854. Zum geistesgeschichtlichen Kontext der Sündenlehre von Julius Müller vgl. G. Wenz, *Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartologie dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller*, in: *KuD* 30 (1984), 290–330. Gehandelt wird von der Sünde als Selbstverfehlung im Sinne der Neologie, von der Radikalität des radikalen Bösen nach Kant, von der Zweideutigkeit der Freiheit und vom transzendentalen Fall der Sünde im Anschluss an Müller, schließlich von der Lehre vom Bösen bei G. W. Hegel, F. W. Schelling, F. Schleiermacher, S. Kierkegaard und K. Barth. Eine eigene hamartologische Skizze schließt an.

<sup>16</sup> Als der 24jährige F. A. G. Tholuck 1823 zunächst anonym, ab der dritten Auflage schließlich unter Nennung seines Namens die Schrift über „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers“ hatte erscheinen lassen, war der deutschen Erweckungsbewegung ihr Standardtraktat gegeben. Noch zu Lebzeiten seines Autors wurde das Büchlein insgesamt achtmal neu aufgelegt, dazu ins Englische, Holländische, Französische, Dänische und Schwedische übersetzt. Die nachhaltige Wirkung des erwecklichen Werkes ist durchaus mit der Beachtung zu vergleichen, welche die im Geburtsjahr Tholucks erstmals publizierten Schleiermacher’schen „Reden über die Religion“ gefunden hatten. Der neben dem Neukantianer Wilhelm Herrmann bedeutendste Schüler Tholucks, Martin Kähler, hat das später so gesagt: „Hier trat neben den klassischen Redner, welcher hochgebildeten Verächtern Deutschlands die Religion wieder achtbar gemacht hatte, ein Zeuge in Feuerzungen, welcher in der protestantischen Bildungswelt mächtig für den Sünderheiland an die Herzen pochte, indem er auf Grund eigener und fremder Erfahrung den Weg und die Mittel schilderte, um aus dem edlen Humanismus den Übergang zum evangelischen Glauben zu finden.“ (M. Kähler, *Art. Tholuck, F. A. G.*, in: *RE*<sup>3</sup> XIX, 695–702, hier: 698)

Der Erfolg des Tholuck’schen Traktats erklärt sich daraus, dass in ihm alle charakteristischen Merkmale der Erweckungsbewegung und ihrer Theologie vereint sind: das brennende Sündenbewusstsein und die entsprechende Rückbesinnung auf die theologischen Zentralthemen Gnade und Versöhnung, deren Vernachlässigung als Grundschaden des Rationalismus, aber auch eines lebensarmen Supranaturalismus erachtet wurde; die entschiedene Zuwendung zur Bibel; der durchweg existentielle Bezug (*anatomie du coeur*); die Konzentration auf das Praktische; das eschatologische Geschichtsbewusstsein; ferner die Vorliebe für das Geheimnisvolle, Charismatische und Visionäre sowie der Zug ins Erbauliche, Pathetische, ja Geschmäckerliche. Hinzu kommt die betont biographische bzw. autobiographische Ausrichtung: Bewusst auf der Grenze zwischen wissenschaftlicher und erbaulicher Diktion angesiedelt, ist Tholucks Erweckungstraktat konzipiert als persönliches Wort und Lebenszeugnis, das von Herzen kommt und zu Herzen gehen soll. Aufklärung durch Erleuchtung des Herzens lautet die Devise.



ler'schen Hamartiologie enthält seit seiner Erstauflage eine ausführliche Auseinandersetzung mit F.W. J. Schellings (1775–1854) „Philosophische(n) Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“. Sie waren 1809 im Verbund mit frühen Werken „meist idealistischen Inhaltes“<sup>17</sup> (Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795); Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus (1795; publ. 1796); Abhandlungen zur Erläuterung des

---

Von zentraler Bedeutung für aufgeklärte Herzenerleuchtung ist das Sündenthema, das zur damaligen Zeit im Mittelpunkt allgemeinen Interesses stand. Tholuck spitzt es zu, indem er gegen de Wette (M. L. de Wette, Theodor oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen, Berlin 1822) die These vertritt, die „wahre Weihe des Zweiflers“ sei ausschließlich von der vorbehaltlosen Anerkennung persönlicher Sündenverfallenheit zu erwarten gemäß dem Grundsatz, dass ohne die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis nicht möglich werde. Die weitere thematische Entfaltung wird ganz von lebenspraktischen Anliegen beherrscht; die Sünde kann kein Gegenstand gelehrter Untersuchung sein, denn sie ist ein für die Vernunft Unausdenkliches, von dessen Faktizität man sich keinen Begriff machen kann, obwohl sie lebensgeschichtlich unleugbar ist. Scheitert aber an der Erfahrung persönlicher Sündenschuld jeder Versuch einer allgemeinen vernünftigen Theorie und Praxis, muss sie als evidentestes Indiz sowohl der Unumgänglichkeit der Individualitätsthematik als auch der Unausweichlichkeit des Religiösen gelten. Die Konzentration der Erweckungsbewegung auf die Hamartiologie hat von Schleiermacher her betrachtet also durchaus ihre Folgerichtigkeit: werden doch die Unteilbarkeit des Individuums und seine religiöse Bedürftigkeit nirgends deutlicher als in der distanzlosen Bedrängnis persönlicher Sündenschuld.

Es ist das Bewusstsein persönlicher Schuld, welches den Anspruch der Selbständigkeit der Religion gegenüber allem philosophischen Hegemoniestreben am evidentesten verifiziert. Der vom Allgemeinen prädominierte zeitgenössische Begriffspantheismus, wie ihn die Erweckten um Tholuck vor allem, aber keineswegs nur im Linkshegelianismus am Werke sahen, wird nach deren Urteil in Gestalt der Sündenthematik mit einer Lebenswirklichkeit konfrontiert, die dem logischen Zugriff der Spekulation prinzipiell entzogen ist. Der Sünde ist begrifflich nicht beizukommen, ihre Schuld gedanklich nicht zu beheben. Dazu bedarf es der Faktizität und Positivität der Offenbarung, für deren Notwendigkeitserweis das Sündenbewusstsein in seiner inneren Ausweglosigkeit die Grundlage bildet. Wie gesagt: „Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis macht die Himmelfahrt der Gotteserkenntnis möglich.“ (F.A.G. Tholuck, Die christliche Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: die wahre Weihe des Zweiflers, 8. Auflage Gotha 1862, in: Dr. August Tholucks Werke, Bd. I, Gotha 1862, 1–176, hier: 8)

Die Nähe Müllers zur Erweckungsbewegung im Allgemeinen und zu Tholuck im Besonderen ist nicht nur inhaltlich evident, sondern auch biographisch gegeben. Nach der im Zeitraum von Herbst 1820 bis Frühjahr 1821 eher undramatisch erfolgten Erweckung, die mit der Gewissheit, zum Theologen berufen zu sein, verbunden war, kommt es bald schon zur Begegnung mit Tholuck, dessen Romanheld Julius mit dem erweckten Freund nicht nur den Vornamen gemein hat. Im Erscheinungsjahr des Briefwechsels zwischen Guido und Julius, anhand dessen Tholuck seine „Lehre von der Sünde und vom Versöhner“ entwickelte, wohnte Müller zeitweilig in dessen Hause. U.a. auf Tholucks Betreiben hin wurde er 1839 von Marburg, wo er den ersten Band seiner Sündenlehre ausgearbeitet hatte, nach Halle berufen. Dort lehrte er als Kollege und Freund Tholucks nahezu vierzig Jahre. Er entwickelte sich „zu einem der führenden Theologen der Kirche der Union“ (J. Mehlhausen, Art. Müller, Julius, in: TRE 23, 394–399, hier: 395), wengleich seine literarische Produktion durch einen 1856 erfolgten Schlaganfall schon verhältnismäßig frühzeitig erheblich eingeschränkt wurde. Als ein Denkmal der Freundschaft zu Tholuck ist die Widmung zu lesen, die Müller 1870 seiner Aufsatzsammlung „Dogmatische Abhandlungen“ vorangestellt hat.

<sup>17</sup> F.W.J. Schelling, Philosophische Schriften. Erster Band. Landshut 1809, Vorrede. Die Freiheitsschrift findet sich auf den Seiten 397–511; danach zitiert Müller (vgl. II, 126 Anm.). In den „Sämtliche(n) Werken“ (= SW) Schellings findet sich die Freiheitsschrift im siebten Band der ersten Abteilung: 1805–1810, Stuttgart/Augsburg 1860, 331–416. Der Text der von Th. Buchheim verantworteten Neuedition (F. W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hg. v. Th. Buchheim, Hamburg 1997 [Phil. Bibl. 503]) orientiert sich trotz sprachlicher Modernisierungen möglichst eng an der Originalausgabe von 1809, deren Paginierung am linken inneren Kolummentitelrand je Doppelseite mitgeführt wird (OA 397–511). In der Einleitung seiner Edition gibt Buchheim neben Informationen zur Textgestaltung Hinweise zur Fragestellung der Freiheitsschrift im Ganzen, zu ihren philosophischen Errungenschaften, ihrer frühen Rezeption und ihren Quellen. Ein ausführliches Verzeichnis zur Primär- und Sekundärliteratur ist beigefügt. Beigefügt sind ferner ausführliche Anmerkungen des Herausgebers sowie eine Gliederung und Analyse des Argumentationsgangs.

Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/7); ferner: die Akademierede vom Oktober 1807 „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“) als fünfte Abhandlung eines ersten Bandes von Philosophischen Schriften Schellings zum ersten Mal gedruckt erschienen.

Müller würdigt Schellings Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit als ein Werk, „welches nicht bloß ohne Frage die bedeutendste Leistung der neuern Spekulation in ihren Forschungen über Freiheit und Böses ist, sondern dem an Tiefe und unerschöpflichem Reichthum der Gedanken, an Adel und Macht der Darstellung überhaupt nur sehr Weniges in der gesammten philosophischen Litteratur gleich kommt“ (126). Als bedeutendste Leistung der neueren Spekulation gilt die Freiheitsschrift Müller zugleich als einstweiliger Höhepunkt des Schelling'schen Schaffens. Etwaige Modifikationen, die in den immerhin fünfunddreißig Jahren zwischen 1809 und 1844 in Schellings System eingetreten sind, werden nicht berücksichtigt, „weil“, wie Müller anmerkt, „diejenige Veröffentlichung seiner (sc. Schellings) gegenwärtigen Ansicht aus Vorlesungen, die sich rühmt eine wortgetreue und somit vollkommen zuverlässige zu sein, sich damit selbst so signalisirt hat, daß es eines ehrenhaften litterarischen Verkehrs unwürdig ist davon Gebrauch zu machen“ (ebd. Anm.). Neben der Freiheitsschrift nimmt Müller nur noch vergleichend Bezug erstens auf ihre „Apologie“<sup>18</sup>, den Brief an K. A. Eschenmayer, den Schelling in der von ihm herausgegebenen, nur ein Jahr lang 1813 existierenden „Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche“ veröffentlichte<sup>19</sup>, sowie zweitens auf das im Jahr zuvor publizierte Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, von der bereits die Rede war.<sup>20</sup>

### 3. Prinzipientheoretische Grundlegung und die Lehre vom Ursprung des Bösen

Ausgangspunkt der Schelling'schen Abhandlung ist nach Müller der „Gegensatz zweier gleich ewiger Principien, des finstern und lichten, des realen und idealen, des partikularisirenden und des universalisirenden, der Selbstheit und des Verstandes“ (ebd.). Alles Leben wird durch die Vereinigung dieser beiden Kontrastprinzipien bestimmt. Sie bilden nach Müller die Basis der Schelling'schen Argumentation in kosmologischer, anthropologischer und theologischer Hinsicht. Was Gott anbelangt, in dem die beiden Prinzipien fundiert sind, so muss in ihm unterschieden werden zwischen Existenz und Natur, zwischen Gott als Existierendem und dem göttlichen Grund seiner Existenz, „den er als *causa sui* eben in sich selbst hat, aber doch als ein von ihm, dem Existirenden, unterschiednes Wesen, *die Natur in Gott*. Nur insofern in Gott das ideale Princip mit einem von demselben unabhängigen Grunde zu Einer absoluten Existenz vereinigt ist, ist er *persönlich*. Wie vor dieser Zweiheit der Principien die absolute

<sup>18</sup> K. Rosenkranz, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843, 319.

<sup>19</sup> Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1813), in: F.W.J. Schelling, Schriften von 1806–1813, Darmstadt 1968, 657–701 (= SW I/8, 145–189). Schellings Antwort auf das voranstehende Schreiben Karl Adolf Eschenmeyers findet sich 673 ff.; sie enthält eine Auseinandersetzung erstens mit der vorgebrachten Kritik und zweitens mit dem konstruktiven Ansatz von Eschenmeyers eigenem Denken, der nach Schellings Urteil „sich noch immer vom Fichteanismus nicht losgemacht“ (a.a.O., 700) habe und daher die Freiheitsschrift als eine weitere Entwicklung derselben habe missverstehen müssen. Eschenmayer (1770–1852) war Professor der Medizin und Philosophie in Tübingen und seit 1808 korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

<sup>20</sup> Der Erhalt der Ende 1811 erschienenen Schrift ist in Schellings Jahreskalender ausdrücklich vermerkt (vgl. F.W.J. Schelling, Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter. Hg. v. L. Knatz u. a., Hamburg 1994, 66).

Indifferenz des Ungrundes liegt, so erhebt sich über ihr die absolute Identität des Geistes; aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, insofern er nun zur Liebe, die Alles in Allem ist, verklärt ist.“ (126f.)<sup>21</sup>

Während in Gott die Differenzprinzipien von Idealität und Realität in vollkommener und unzertrennlicher Weise eins sind, ist ihre Identität in der Welt der Kreaturen zertrennlich. Dies gilt nicht nur für die extrahumanen Kreaturen, in deren Naturwesen „die beiden Prinzipien überall nur in bestimmtem Grade Eins“ (127) sind, sondern auch und gerade für den Menschen. Zwar ist der Mensch als persönliches Wesen dazu bestimmt, dass ideales und reales Prinzip in ihm vollkommen eins werden. Aber die gottgegebene Möglichkeit hierzu steht unter der Bedingung der Zertrennlichkeit beider Prinzipien in ihm und der möglichen Auflösung ihrer in Gottes Gottheit realisierter Einheit. Dies muss nach Müllers Schellingdeutung so sein, weil für den Fall, dass die Einheit von Idealität und Realität im Menschen „unauflöslich wäre wie in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden wäre, und Gott als Geist und Liebe sich nicht offenbaren könnte“ (ebd.).

Bevor Müller zur Darstellung der Lehre vom Ursprung des Bösen in Schellings Entwurf übergeht, gibt er zu bedenken, dass der Gegensatz der in Gott vereinten und von Gott her zur Einheit bestimmten Prinzipien von Idealität und Realität nicht ohne weiteres mit dem Gegensatz des Guten und des Bösen gleichzusetzen sei. Vielmehr sei „das Princip der Selbstheit, im Grunde oder der Potentialität bleibend, selbst Moment des wirklichen Guten, seine nothwendige Basis. Das Böse entsteht erst durch eine *positive Umkehrung der Principien*, dadurch daß die Selbstheit sich von dem intelligenten Princip losreißt und über dasselbe erhebt.“ (Ebd.) Hinzugefügt wird, dass die Möglichkeit dieser Umkehrung, welche die Verkehrtheit des Bösen und sein abgründiges Unwesen ausmache, für den Menschen in der Zertrennlichkeit der Prinzipien begründet liege, ohne deren Annahme weder seine Gottunterschiedenheit noch die ihm eigene Freiheit denkbar wären, wohingegen in der extrahumanen Natur Existenz und Grund derselben „auf nothwendige Weise an einander gebunden sind“ (128).

Das Böse ist „*positiver Gegensatz gegen das Gute*“ (ebd.) und als solcher feindseliges Prinzip der Entzweiung, dem die göttliche Harmonie und die Ordnung der Schöpfung zuwider ist. Sein abgründiges Unwesen besteht in nichts als seiner Verkehrtheit. Zwar ist die Möglichkeit der widerlichen und in sich widrigen Bosheit des Bösen in der Differenz der Prinzipien von Idealität und Realität begründet. Aber dass aus ihrer Zweiheit wirkliche Zwietracht in Form eines positiven Gegensatzes gegen das Gute entsteht, ist allein der Untat des Bösen zuzurech-

<sup>21</sup> Zu den konstruktiven und kritischen Implikationen dieses Satzes vgl. 133 f., wo Müller in Kontrast zu Schelling seine eigene Position skizziert: Um sich den „Zweck der Liebe setzen zu können, muß der Ungrund eben mehr als bloßer Ungrund, mehr als das schlechterdings prädikatlose Wesen, muß er schon ein seiner selbst bewusstes und liebendes Wesen sein, kann also als Geist und Persönlichkeit nicht erst, wenn gleich immerhin auf ewige Weise, aus einem durch jene Zwecksetzung in Bewegung gebrachten Prozesse hervorgehen.“ (134) Müllers Gotteslehre ist erkennbar geprägt von den theologischen Motiven, die zu seiner Zeit auch spekulative Theisten wie etwa I. H. Fichte oder Chr. H. Weise bestimmten. Im Zentrum steht der Gedanke der Persönlichkeit und Freiheit Gottes. Um einen Begriffsdeterminismus zu vermeiden, der Gott einer fremdbestimmenden Notwendigkeit und Wirklichkeit unterwirft, liegt Müller nicht erst aus anthropo- bzw. hamartio-logischen, sondern aus strikt theo-logischen Gründen daran, ein reines und in seiner Reinheit von allem Notwendigen und Wirklichen unterschiedenes Vermögen und eine bloße Ursächlichkeit zu denken, die unmittelbare Voraussetzung ihrer selbst ist, um absolut freie Wirkungen zu zeitigen. Die zeitgenössische Kritik an Hegels spekulativer Logik und die neoaristotelische Bestimmung der Kategorie der Kausalität bzw. der Modalkategorien, wie namentlich A. Trendelenburg in seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840) sie vorgenommen hatte, kam Müller bei diesem Bestreben entgegen. Dabei waren es vor allem die Folgen des Hegel'schen Systems auf der linken Seite seiner Schülerschaft, die ihn zum theologischen Widerspruch reizten und die Affinität zum spekulativen Theismus begründeten.

nen, deren Faktizität sich nicht vernünftig genetisieren, sondern nur als ein un- und widervernünftiges Datum in Erfahrung bringen lässt.

Müller legt großen Wert auf die Anerkennung, dass „alle Ableitung aus Begriffen schlechterdings nicht weiter geht als bis zur *Möglichkeit* des Bösen, dass aber die *Wirklichkeit* des Bösen auf diesem Wege nie erreicht, sondern nur durch Erfahrung gefunden werden kann“ (ebd.). Ob dies auch von Schelling im Sinne der Vermeidung jedweder Form einer begrifflich-vernünftigen Deduktion der Wirklichkeit des Bösen anerkannt wird, ist für seinen Interpreten die entscheidende Frage. Die Antwort, die sich aus seiner Interpretation ergibt, fällt ambivalent aus. Einerseits bekunde Schelling ausdrücklich, dass das Böse widrige Verkehrung der zur Einheit bestimmten Differenzprinzipien und in seiner Faktizität weder aus deren Ursprungsordnung deduziert noch zur Bedingung ihrer vollkommenen Realisierung erklärt werden könne. Eine vernünftige Begründung der Wirklichkeit des Bösen scheint somit sowohl in protologischer als auch in teleologisch-eschatologischer Hinsicht ausgeschlossen zu sein. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Bösen lässt sich vernünftig offenbar nicht begreifbar machen und kann in seiner empirischen Tatsächlichkeit nur der Untat des Bösen zugerechnet werden, die ihre Faktizität ausmacht. Das Böse ist zwar seiner Möglichkeit nach denkbar, aber in Wirklichkeit ein Unausdenkliches, für das es keine vernünftige Erklärung, geschweige denn Entschuldigung gibt. Die Sünde kam durch die Sünde in die Welt, um dem Abgrund des Bösen zu verfallen, der sie in ihrer Grund- und Bodenlosigkeit selbst ist.

Trifft dies zu, dann kann für das Böse nur das Böse selbst verantwortlich gemacht werden, genauer gesagt: jener Wille, der sich auf vernunftlose und vernunftwidrige Weise in sich verkehrt, statt sich der Gottheit Gottes und der in ihr begründeten Ordnung menschlicher Bestimmung gemäß konform zu gestalten. Während nichtmenschliche Kreaturen nicht eigentlich willentlich, sondern lediglich in triebhafter Form agieren, um in ihrem Treiben auf das Wirken von Folgen begrenzt zu sein, die allenfalls übel, nicht aber eigentlich böse zu nennen sind, so ist der Mensch durch keine Naturnotwendigkeit gebunden, was es ihm ermöglicht, wengleich in keiner Weise erlaubt, das Vernunftwidrige zu wollen und gewissermaßen freiwillig, wengleich in Form einer grundlos verkehrten Willensfreiheit, Böses zu tun. Einen sinnvollen Grund oder gar eine vernünftige Notwendigkeit für die böse Untat gibt es nicht und kann und darf es nicht geben. Die Sünde des Menschen ist an sich selbst schuld. Eine wie auch immer geartete Vernunftnotwendigkeit kann mit ihr nach Müller unter keinen Umständen und in keiner Hinsicht verbunden werden. Auch Schelling erkläre, wie Müller beifällig konstatiert, „daß es für den Menschen zwar eine gewaltige Sollicitation zum Bösen, aber doch keine wirkliche Nothwendigkeit des Bösen gebe. Darum wird unmittelbar darauf das Böse als eigene Wahl und Schuld des Menschen bezeichnet.“ (129)

Scheint Schelling auf der einen Seite nur die Möglichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Bösen gedanklich erklären zu wollen, so meint Müller andererseits eine gegenläufige Tendenz und eine andere Anschauungsweise registrieren zu müssen, die zum Resultat der Behauptung einer Vernunftnotwendigkeit des Bösen bzw. zur Annahme führt, dieses sei „zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen“ (130). Um das Gute zu realisieren, habe, so die von Müller Schelling zugeschriebene und heftig kritisierte These, die Selbstheit aus ihrer Bindung an das Vernunftprinzip heraustreten, selbstischen Eigensinn annehmen und entsprechend aktiv werden müssen. Nur durch faktische Trennung der fundamentalontologischen Prinzipien sei die vollkommene Aufhebung ihres Gegensatzes und die Einheit von Realität und Idealität in einen Stand zu versetzen, der nicht nur wahr, sondern auch wirklich ist. Die Folge dieser nach seinem Urteil abwegigen Auffassung ist nach Müller, dass nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen von göttlicher Notwendigkeit umfasst sein soll. Demgegen-

über gelte es, das Wirklichwerden des Bösen, statt es in einen vernünftigen Zusammenhang zu stellen oder mit einer zweckursächlichen bzw. einer anderen quasimetaphysischen Art von kausaler Notwendigkeit zu versehen, allein auf arbiträre Willkür in ihrer gehaltlosen und sinnwidrigen Zufälligkeit zurückzuführen.

Die Ambivalenz der Lehre Schellings vom Ursprung des Bösen, die seine gesamte Argumentation ins Zwielficht bringe, führt Müller auf eine Zweideutigkeit der in Anschlag gebrachten Betrachtungsweise zurück, die einerseits ethisch, andererseits naturphilosophisch bestimmt sei. Unter der Dominanz der naturphilosophischen Auffassung werde das Böse „zu einer kosmischen Potenz, die als Erregerin aller Kräfte eben so in der Natur wie im Menschen wirksam ist; ja das Begreifen des Guten und Bösen im Menschen wird ausdrücklich von der Erkenntnis dieses allgemeinen Bösen abhängig gemacht.“ (131) Während auf der Basis der naturphilosophischen Idee einer Grundidentität von Geist und Natur das Böse tendenziell fatalisiert werde, was nach Müller auf eine schuldhafte Verkennung seines Unwesens hinausläuft, sei sein rechtes Verständnis nirgends „anderswo besser zu gewinnen, ... als in dem Gebiet, in welchem es überhaupt nur *ein eigentliches Böses* giebt, im Gebiet des *Geistes* und der *Freiheit*. Sind in der Natur ‚Vorzeichen‘ oder ‚Gegenbilder‘ des Bösen anzutreffen, so können uns diese grade erst durch das in der sittlichen Sphäre schon erkannte Böse verständlich werden. Dieß ist der Boden, auf dem das Problem gelöst werden muß, oder es bleibt unauflöslich.“ (131 f.) Denn auch dualistische Lösungsvorschläge, zu denen nach Müller Schelling bei Gelegenheit tendiert (vgl. 132 ff.), bringen keine Lösung, sondern führen im Gegenteil ausweglos in die Irre.

#### 4. Formale und reale Freiheit

Sowohl für die Freiheitsschrift Schellings als auch für die theologische Position Julius Müllers ist die Unterscheidung eines formalen von einem realen Begriff der Freiheit grundlegend. Doch fassen Schelling und Müller die beiden Begriffe und ihr Verhältnis zueinander nicht gleich, sondern höchst unterschiedlich auf, was für die Müller'sche Rekonstruktion und Kritik der Schelling'schen Theorie nicht unbedeutsam ist.<sup>22</sup> Nach Müller bestimmt Schelling den

---

<sup>22</sup> Während reale Freiheit nach Müller nicht nur Gesetzeserfüllung, sondern zugleich Inbegriff der Verwirklichung des bestimmungsgemäßen Selbstseins des Menschen bezeichnet, wird formale Freiheit um der Möglichkeit und Zurechenbarkeit der Sünde willen in Anschlag gebracht. Obwohl beide ihrem Wesen nach auseinanderzufallen und sich gegenseitig aufzuheben scheinen, sollen sie als zwei Momente eines Begriffs verstanden werden, aus deren differenziertem Zusammenhang sich das rechte Verständnis der Freiheit allererst ergibt. Das Verhältnis formaler und materialer Freiheit muss näherhin dasjenige von anfänglichem Beginnen und Vollendungsziel sein. Daraus erhellt, dass die formale Freiheit darauf hingeordnet ist, sich in der realen zu erfüllen. In Konsequenz dessen lehnt es Müller ab, dem Begriff formaler Freiheit eine fixe indifferentistisch-äquilibristische Fassung zu geben, weil nach seinem Urteil auf diese Weise die Vermittelbarkeit formaler und realer Freiheit nicht zu gewährleisten wäre. Der Begriff der formalen Freiheit erscheint so gesehen auf nichts anderes hinzudeuten als auf den durch den Begriff der realen Freiheit selbst geforderten Modus ihrer freien Verwirklichung. Freiheit kann nur auf freie Weise wirklich werden und wirklich sein. Um die Vermittelbarkeit formaler und realer Freiheit zu gewährleisten und erstere als transitorisches Moment im Vollzug wirklicher Freiheit aussagen zu können, kommt für Müller die definitive Festlegung formaler Freiheit und ihres Begriffs auf Unentschiedenheit und Indifferenz nicht in Frage. Um solche Festlegung zu verhindern, versucht er der formalen Freiheit eine, wie er meint, rein formale Fassung zu geben und sie förmlich als das unfixe und nicht festgelegte, mit Unentschiedenheit nicht gleichzusetzende rein Unentschiedene im Sinne des bloßen Vermögens des Auchanderskönnens zu bestimmen. „Auchanderskönnen“ ist nach Müllers Urteil der ihrer Formalität entsprechende Begriff formaler Freiheit. Die Frage ist freilich, ob eine als „Auchanderskönnen“ begriffene Freiheit tatsächlich als bloßes Vermögen und reine Fähigkeit der Verursachung begriffen ist. Von einer ihrer selbst bewussten und darin ih-

Begriff der menschlichen Freiheit, der den eigentlichen Gegenstand seiner Abhandlung darstellt, entsprechend den beiden Grundprinzipien seiner Philosophie in doppelter Weise: der formale Begriff der Freiheit ist nach Maßgabe des Prinzips der Idealität als Aktvollzug von reiner Intelligibilität zu verstehen, wohingegen mit dem realen Begriff der Freiheit „*ein Vermögen des Guten und des Bösen*“ (135) assoziiert wird. Nach dem idealistischen Begriff formaler Freiheit, den Schelling in Übereinstimmung etwa mit Fichte einerseits voraussetze, ohne ihn andererseits in seiner formellen Allgemeinheit für hinreichend zur Lösung konkreter Freiheitsprobleme zu halten, ist der Mensch gemäß seiner Bestimmung als intelligibles Wesen ursprünglicher Wille, der sich selbst setzt und durch sein Willen zu etwas macht.

Als geistiges Wesen hat der Mensch „kein Sein vor und unabhängig von seinem Willen“ (136): „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*“ (ebd.). Welche über Kant hinausgehenden Konsequenzen Schelling nach seinem Urteil aus der Idee willentlicher Selbstsetzung des Menschen durch ursprüngliche Tathandlung in Bezug auf das Verhältnis intelligibler Freiheit zum sittlichen Leben in der Zeit zieht, hat Müller ausführlich dargestellt (vgl. 140ff.), weil dieses Problem für seine Konzeptionsbewertung von entscheidender Bedeutung ist. Sei Kant „nach seiner vorherrschenden Betrachtungsweise bei einem *doppelten Ursprung der einzelnen Handlung* stehen(geblieben)“ (141), lasse Schelling „die einzelne Handlung aus dem Innern des Menschen nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit folgen, indem er diese Nothwendigkeit ganz ernstlich nimmt und dem Menschen keinesweges die Möglichkeit anders zu handeln zugesteht. Aber diese innere Nothwendigkeit ist ihm selbst die Freiheit; das *Wesen* des Menschen ist *seine eigne That*, gegründet in jener ewigen Selbstentscheidung.“ (141f.)

Der Begriff ewiger Selbstentscheidung, den Müller in Beziehung auf Schelling mit dem Gedanken der das empirische Leben des Menschen in sittlicher Hinsicht absolut, nämlich im Sinne einer sich selbst voraussetzenden Voraussetzung bestimmenden Urtat formaler Freiheit verbindet, enthält bereits einen Hinweis darauf, dass dem Idealprinzip ein Realprinzip der Freiheit beigeordnet werden muss, um die Selbstentscheidung ursprünglicher Willenstat konkret als Entscheidung denken zu können. Erst reale Freiheit als das Vermögen des Guten *und* des Bösen verleiht der idealen Freiheit jenen Entscheidungscharakter, von dem nicht abgesehen werden darf, wenn die für das Idealitätsprinzip kennzeichnende Identität von Freiheit und Notwendigkeit nicht deterministisch missverstanden werden soll. Mit dem Realitätsprinzip der Freiheit bringt sich ein Indeterminismusmoment zur Geltung, das zwar dem ursprünglichen Wesen und der letzten Zielsetzung der Freiheit gemäß ausschließlich dazu bestimmt ist, im vollkommenen Begriff von Freiheit aufgehoben zu sein, der die Differenz von Determinismus und Indeterminismus umgreift und ihre Abstraktheit hinter sich lässt. Doch ist mit der realen Freiheit zumindest die Möglichkeit des Bösen gesetzt, insofern der menschlichen Freiheit das Vermögen zugedacht wird, sich für den tätigen Vollzug des Verkehrten zu entscheiden. Nach Müller muss der Faktizität dieser Entscheidung in Konsequenz der Theorie freier Selbstsetzung der Status einer Urtat zuerkannt werden. Daraus ergibt sich für ihn die Vorstellung zweier möglicher Urhandlungen vor aller Zeit, deren schiere Tatsächlichkeit als reines Faktum in Anschlag zu bringen ist, das allen empirischen Freiheitsvollzügen vorauszusetzen ist. An dieser Vorstellung, die in bestimmter, wenngleich von Schelling dezidiert un-

---

rem Begriff entsprechenden Freiheit jedenfalls wird man dies nicht sagen können: Freiheit nämlich, die sich als formale Freiheit weiß und bewusst als solche bestimmt, hat eben damit schon ihre Unschuld verloren und sich eben dadurch, dass sie im Verhältnis zum Guten „Auchanderskönnen“ sein will, sich von diesem bereits entfremdet und den Begriff realer Freiheit verfehlt. Anders formuliert: Realiter lässt sich der Begriff der formalen Freiheit entgegen der erklärten Absicht Müllers nur als äquilibristische Indifferenzfreiheit fassen. Eine sich als äquilibristische Indifferenzfreiheit bestimmende Freiheit aber ist nach Müllers eigenem Urteil ipso facto verkehrt.

terschiedener Weise auch für seine Hamartologie und insbesondere für seine Lehre vom peccatum originale grundlegend ist<sup>23</sup>, bemisst er die gesamte Freiheitslehre Schellings, wobei er analog zu seinem Urteil über die Lehre vom Ursprung des Bösen zu einem ambivalenten Resultat, genauer: zum Ergebnis unbehobener Zweideutigkeit gelangt.

Das menschliche Freiheitsvermögen zum Bösen gründet in der Differenz der beiden Prinzipien, die in Gott vollkommen vereint sind, weil Gottes Identität sowohl dasjenige, was er unmittelbar selbst ist, als auch dasjenige, was er nicht unmittelbar selbst ist, umfasst, also Existenz Gottes und den Grund seiner Existenz. Auch unter Schöpfungsbedingungen und damit unter den Bedingungen konstitutiver Gottunterschiedenheit, wie sie für Menschheit und Welt kennzeichnend sind, ist die theologisch ebenso begründete wie bewältigte Prinzipien-differenz nach Müllers Schellinginterpretation kein zwangsnotwendiger Anlass faktischer Entscheidung für das Böse. Ist die extrahumane Kreatur der Verführung zur Bosheit im eigentlichen Sinne schon deshalb nicht ausgesetzt, weil es sich bei nichtmenschlichen Geschöpfen um Naturwesen und keine Freiheitswesen handelt, so muss auch der Mensch keineswegs notwendig sündigen, sofern mit dem realen Freiheitsvermögen des Guten und des Bösen begriffsgemäß nur die Möglichkeit einer Entscheidung für das Bösen, nicht aber deren Wirklichkeit gesetzt ist. Dass das reale Freiheitsvermögen faktisches Böses realiter zur Folge hat, muss insofern ausschließlich der bösen Tat selbst zugerechnet werden und nicht etwa Gott oder der Ordnung seiner Schöpfung, deren Ursprungsgüte die theologische Tradition mit Nachdruck unterstreicht.

Stimmt Müller Schelling insoweit vorbehaltlos zu, so sieht er doch wie schon in Schellings Lehre vom Bösen so auch in der mit ihr untrennbar verbundenen Freiheitslehre eine gegenläufige Tendenz zu einer gleichsam affirmativen Theologisierung des Bösen am Werke, die den Grund der Bosheit in abgründiger Weise auf Gott und Gottes Schöpfung zurückführt. Zwar sage Schelling ausdrücklich, dass das Böse nur aus der Kreatur und nicht aus Gott entspringen könne. Aber zumindest indirekt identifiziere er die causa peccati mit Gott, sofern dieser die in ihm vollkommen gebändigte Möglichkeit des Bösen im Menschen nicht ebenfalls auf einen lediglich potentiellen Status beschränke, sondern faktisch zur Wirkung kommen lasse.

Kann und darf Gott, der Schöpfer, wenn er denn nicht abstrakt in der Allmacht seiner potentia absoluta, sondern konkret und gemäß seinem verwirklichten Begriff als Vater seiner Geschöpfe und des Menschengeschöpfs zumal zu denken ist, zulassen, dass der in ihm aufge-

---

<sup>23</sup> H.-P. Willi hat gezeigt (vgl. a. a. O., 163 ff.; 328 ff.), dass Müller die Annahme eines intelligiblen Urfalls vor aller Zeit vor allem deshalb eingeführt hat, um das peccatum originale, das er trotz seiner Kritik an der überkommenen Erbsündenlehre zu lehren gewillt war, in seiner Möglichkeit und in seinem Schuldcharakter erklären zu können. Weil aber unter empirischen Bedingungen kein Willensakt zu identifizieren ist, der die Ursünde allen Tatsünden zuvor zu generieren vermöchte, um deren Schuld sodann entsprechend zugerechnet zu bekommen, sieht Müller sich veranlasst, um der Möglichkeit und Zurechenbarkeit des peccatum originale willen vom Begriff der formalen Freiheit einen, wie er sagt, „transzendentalen“ Gebrauch zu machen. Auf diese Weise wird allen peccata actualia, wenn man so will, eine Untat als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgesetzt. Unter Müllers Argumentationsvoraussetzungen ist dies durchaus folgerichtig und das umso mehr, als er sich redlich bemüht, den Unterschied von transzendentaler und empirischer Wahrnehmung nicht zur Trennung und das Transzendentalsubjekt des peccatum originale nicht zu einer von der Sinnenwelt einfachhin abgehobenen Größe werden zu lassen. Zwar zeigen sich unübersehbare Tendenzen, das die Einheit des transzendentalen Begriffs formaler Freiheit bezeichnende Subjekt zu ontologisieren und etwa im Sinne der vorkritischen Seelenmetaphysik zu vergegenständlichen. Aber dies zu kritisieren ist ein vergleichsweise Leichtes. Stellt man sich in den Umkreis der Stärke von Julius Müllers Argumentation, dann wird man sich vor allem auf den für seine Hamartologie zentralen Begriff der formalen Freiheit und auf die Frage zu konzentrieren haben, ob dieser Begriff empirisch, transzendental bzw. empirisch und transzendental zugleich so verwendet werden kann, dass er theologisch angemessen ist.

hobene und zur bloßen Möglichkeit herabgesetzte Urgrund der Existenz im erschaffenen Wesen eigenwillige, ihm widerstrebende Wirklichkeit annimmt? Wie immer man diese Frage im Hinblick auf Schelling beantworten mag: den von ihr beanspruchten Vorzug gegenüber theistischen Versuchen, das Verhältnis des aktuell Bösen in der Kreatur zu dem alles bedingenden Willen Gottes zu klären, räumt Müller der Schelling'schen Theorie einer Freiheit des Menschen zum Bösen theologisch nicht ein. Denn indem er das menschliche Freiheitsvermögen, das Böse zu wollen, nicht auf den Status reiner Potentialität beschränke, wie es der Güte göttlichen Schöpfungshandelns gemäß wäre, sondern durch Wirkenlassen des sog. Grundes der Existenz zumindest im Menschengeschöpf zur Wirkung kommen lässt, zieht der Schelling'sche Gott nach Müller zumindest dieselben moralischen Bedenken auf sich wie derjenige eines metaphysischen Theismus. Denn indem der Gott Schellings, obwohl er seiner Möglichkeit mächtig ist, den Grund der Existenz kraft der Freiheit des Menschen, die Müller die formale, Schelling die reale nennt, wirksam, ja zum herrschenden Prinzip in seiner Kreatur werden lässt, macht er sich nach Müller zumindest einer Unterlassung schuldig, nämlich des Nichtverhinderns der Wirkung einer Ursache, die zwar nicht direkt, aber doch indirekt mit ihm in Verbindung steht, von deren Verantwortung er jedenfalls nicht freizusprechen ist.

Dem Einwand, am Verhindern der Aktualisierung des formalen Freiheitsvermögens des Menschen zum Bösen sei Gott durch seinen Respekt vor der Unabhängigkeit des Menschengeschöpfes gehindert, begegnet Müller zum einen mit der Frage, wie sich Unabhängigkeit und Abhängigkeit des Menschen von Gott schöpfungstheologisch zueinander verhalten, sowie mit dem Hinweis, dass es mit Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen nicht weit her sein könne, „wenn er nur *insofern* von jener an sich unbedingt bestimmenden Macht frei ist, als er von einem andern ewigen allgemeinen Princip in Besitz genommen wird, welches die Selbstheit in ihm erregt und zur Herrschaft erhebt.“ (138)

Grundlegend für Müllers Argumentation ist die Annahme, dass es unmöglich sei, „das Böse aus dem göttlichen Willen abzuleiten, ohne entweder den Begriff des Bösen oder den des göttlichen Willens zu vernichten“ (ebd.).<sup>24</sup> In der Konsequenz dieser Annahme sieht er sich veranlasst, das Verhältnis der Freiheitsmomente Schelling gegenüber fundamental umzubestimmen: reale Freiheit des Menschen soll der gottkonforme Entschluss und Vollzug des Willens zum Guten heißen, wohingegen im Blick auf das Vermögen der Entscheidung zwischen Gut und Böse, das Müller nicht leugnet, von formaler Freiheit zu reden ist, die an sich selbst indifferent und als zu behebendes Moment des wahren und wirklichen Begriffs der Freiheit zu beurteilen sei. Im Hintergrund der terminologischen Umbestimmung des Freiheitsbegriffs, wie Müller sie Schelling gegenüber vornimmt, steht eine generelle Skepsis gegenüber der idealistischen Auffassung des transzendentalen Freiheitsbegriffs, wonach das Wesen des Menschen durch intelligible Tat bestimmt, ja eine intelligible Tathandlung willentlicher Selbstsetzung sei. „Es ist“, so Müller, „eine in der Geschichte des menschlichen Geistes vielfach wiederkehrende Erscheinung, dass ein neuaufgefundenes Princip nicht gleich bei seinem ersten Auftreten die Grenzen zu finden weiß, innerhalb deren es gilt, daß es in ungezügelter Eroberungslust Gebiete sich anzueignen und Probleme zu lösen unternimmt, für die es nicht bestimmt ist.“ (145) Auch Schelling sei dem Neuheitsreiz erlegen, „die durch den Idealismus enthüllte Idee der transzendentalen Freiheit als Erklärungsprinzip für alle

<sup>24</sup> Diese Annahme ist nach allgemeinem theologischem Urteil obligat. Um ein aktuelles – römisch-katholisches – Beispiel zu nennen: Auch H. Hopings Versuch einer „transzendental-geschichtliche(n) Ätiologie der unableitbaren Faktizität der Freiheit unseres durch Sünde bestimmten Selbstverhältnisses“ (H. Hoping, *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck-Wien 1990, 270) grenzt sich wie Müller dezidiert von spekulativen Sündenfallstheorien ab, als deren „bedeutendste“ (ebd.) ihm die Hamartiologie der Schelling'schen Freiheitsschrift gilt.



Schranken und Hemmungen unsers empirischen Daseins zu brauchen. Allein bei dem Uebergreifen dieser Anwendung über die dunkeln, räthselhaften Phänomene des sittlichen Lebens, die von jener Idee Licht empfangen, büßt die Anerkennung derselben unmerklich ihre festeste Grundlage ein, die *Zurechnung im Gewissen*.“ (Ebd.)

Statt das ganze Gebiet der äußeren Erfahrungswelt in die Region der Freiheit zu versetzen und die gesamte empirische Existenz des Menschen inklusive seiner „Korporisation“ (vgl. 146) auf eine ursprüngliche Tathandlung intelligibler Freiheit zurückzuführen (vgl. 144), gilt es nach Müller, „ein Gebiet der Freiheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Leben selbst principiell zu unterscheiden“ (147), um die Grundsatzdifferenz von Geist und Natur, ohne sie zu leugnen oder fatalistisch zu verklären, zum Anlass sittlicher Bewährung und zum Motiv moralischer Gestaltung dessen zu nehmen, was seinem natürlichen Wesen nach dazu bestimmt ist, geistig geformt zu werden. „Niemand“, vermerkt Müller in diesem Zusammenhang, „rechnet sich natürliche Mängel seines Leibes, angeborene Mißverhältnisse seiner geistigen Organisation zu, während Jeden sein Gewissen wegen alles dessen anklagt, was in seinem Leben der sittlichen Forderung widerstreitet, ohne sein Urtheil von der Untersuchung abhängig zu machen, ob der Hang dazu ihm angeboren sei oder nicht.“ (145f.) Summa summarum: Ohne den Fortschritt Schellings Kant gegenüber nachträglich einfachhin zu leugnen, von dessen Behauptung seine Analyse der Freiheitsschrift ihren Ausgang genommen hatte (vgl. 125f.), lenkt Müller im Verlauf seiner Untersuchung auf kantische Problemkonstellationen zurück, durch deren spekulative Vernachlässigung er die Möglichkeitsbedingungen eines realistischen Idealismus gefährdet sieht, wie Schelling ihn intendiere.<sup>25</sup> Auch hierin macht sich Jacobi'sches Erbe geltend.

---

<sup>25</sup> Durch den Schlussatz der Müller'schen Interpretation der Freiheitsschrift Schellings wird dies bestätigt: „Während wir die Grundideen der transcendentalen Freiheit und des intelligibeln Bösen als den wahren Schlüssel zu den Räthseln der Zurechnung des Bösen im Gewissen und im Gericht der göttlichen Vergebung und Bestrafung, somit als bleibende Frucht des Idealismus, namentlich in seiner Vertiefung als Moment des *Schellingschen* Systems, entschieden anerkennen, müssen wir aus den hier entwickelten Gründen die bestimmtere Fassung jener Grundideen in der Abhandlung über die Freiheit eben so entschieden ablehnen.“ (150) Ein nicht zu vernachlässigendes Zentralproblem sowohl der Schelling'schen als auch der Müller'schen Hamartologie ist durch die Frage nach der *ratio cognoscendi* der Sünde markiert. Dies ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil im Problem der Sündenerkenntnis der problematische Zusammenhang von Sünde und Schuld beschlossen liegt. Ontischer und noetischer Sündenbegriff scheinen notorisch inkompatibel zu sein. Nur wenn die Sünde als Sünde gewusst wird, ist Schuldbewusstsein möglich; aber zugleich gehört es zum sündigen Unwesen und zum Trug der Sünde, das Wissen um sich selbst schuldig zu bleiben (vgl. G. Pfeleiderer, „Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt“. Überlegungen zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis, in: NZSTh 43 [2001], 330–349; B. Oberdorfer, Der suggestive Trug der Sünde. Römer 7 bei Paulus und Luther, in: S. Brandt u. a. [Hg.], Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen 1997, 125–152). Für die Müller mit Recht zutiefst bewegende Frage der Zurechenbarkeit der Sünde bedeutet dies, dass der sündige homo in se curvatus sich die Verkehrtheit der Sünde als Selbstverkehrung zurechnen lassen muss, wie das Gesetz dies mit Recht verlangt, dass er dies aber nur unter der vom Evangelium erschlossenen Gewissheit vermag, von sich selbst als Sünder unterschieden zu sein. Das Gesetz fordert die Erkenntnis der Sünde und richtet doch zugleich alle Möglichkeiten zugrunde, die mit solcher Erkenntnis verbunden zu sein scheinen; Anerkenntnis der Sünde und damit Möglichkeiten, die in der Sündenerkenntnis beschlossen sind, vermag hingegen nur das Evangelium zu erschließen, welches den Sünder gesetzeskonform mit seiner Sünde identifiziert, um ihn zugleich von ihr zu scheiden.



JOCHEM HENNIGFELD

Freiheit – Unschuld – Angst – Zeitlichkeit.  
Kierkegaard als Erbe der Freiheitsphilosophie Schellings

Es ist wohl naheliegend zu fragen, ob Kierkegaard überhaupt Schellings Freiheitsschrift gekannt hat. Nun – Kierkegaard hat sie zumindest besessen. Schellings *Philosophische Schriften* von 1809, in denen die Freiheitsschrift zum erstenmal publiziert wurde, lassen sich im Katalog der Kierkegaardschen Bibliothek nachweisen, ebenso wie die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* und der Dialog *Bruno*.<sup>1</sup> Freilich ist damit nicht sichergestellt, daß Kierkegaard diese Schriften auch studiert hat. Sicher ist hingegen, daß Kierkegaard indirekt informiert war, besonders durch einschlägige Publikationen von Rosenkranz und Marheineke.<sup>2</sup>

Einen weiteren Anhaltspunkt für Kierkegaards Auseinandersetzung mit Schelling bieten die direkten Hinweise in Kierkegaards publizierten Werken.<sup>3</sup> Hier fällt auf, daß sich von insgesamt elf Stellen, wo Schelling namentlich erwähnt wird, sieben Stellen allein in *Der Begriff Angst* finden. Daß dies kein Zufall ist, sondern auf einer sachlichen Nähe zur Freiheitsschrift beruht, hat die Forschung in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht.<sup>4</sup> – Im folgenden werde ich anhand der im Thema meines Vortrags genannten Leitbegriffe auf zentrale Berührungspunkte von Kierkegaards Existenzdenken mit Schellings Freiheitsphilosophie eingehen.

1. Freiheit

Die Überlegungen Schellings und Kierkegaards sind natürlich im Zusammenhang der neuzeitlich-idealistischen Freiheitsdiskussion zu sehen. Diese wiederum hat ihre Wurzeln in der spätantiken und mittelalterlichen Tradition, in der das Problem menschlicher Freiheit untrennbar mit der Frage nach Sünde und Urschuld verknüpft ist. Eindrucksvolle Belege für

---

<sup>1</sup> Dazu im einzelnen: T. A. Olesen, Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung, in: J. Hennigfeld / J. Stewart (Hg.), Kierkegaard und Schelling, Berlin / New York 2003, 1–102, hier: 61 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die Anmerkungen des Übersetzers E. Hirsch zu den einschlägigen Stellen im *Begriff Angst*: BA, 246 Anm. 56, 250 Anm. 91. – Kierkegaard wird nach folgender Ausgabe (mit den üblichen Werkkürzeln) zitiert: Gesammelte Werke, übers. u. hg. von E. Hirsch, H. Gerdes u. H.-M. Junghans, Düsseldorf / Köln 1950–1969.

<sup>3</sup> Daneben gibt es Briefe, die sich auf den Berliner Aufenthalt Kierkegaards beziehen, und vereinzelte Hinweise in den Journalen und Notizbüchern. Alle Stellen werden von Olesen (s. Anm. 1) herangezogen und daraufhin geprüft, ob sie für eine Lektüre Schellings sprechen. Olesen kommt zu folgendem Ergebnis: Es „findet sich in allem, was Kierkegaard geschrieben hat, nur ein einziges Zitat von Schelling, während man im übrigen keine sicheren äußeren Spuren findet, die darauf hindeuten, daß Kierkegaard Schellings Werke gelesen hat, auch nicht im Falles der Freiheitsschrift“ (2003: 81).

<sup>4</sup> Den Anfang setzt W. Struve, Kierkegaard und Schelling, in: *Orbis Litterarum* 10, 1–2, Kopenhagen 1955, 252–258. H. Deuser gibt ein vorläufiges Resümee in: Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985, 138f.

diese Auseinandersetzung bieten Augustinus und Luther.<sup>5</sup> Diesen verschlungenen Wegen ist hier nicht nachzugehen. Statt dessen sei auf zwei Positionen hingewiesen, an die Schelling und Kierkegaard unmittelbar anschließen, nämlich die Positionen von Leibniz und Kant.

Im onto-theologischen Horizont der neuzeitlichen Philosophie ist die menschliche Freiheit vor allem von zwei Seiten bedroht: zum einen durch die Allwissenheit Gottes und zum anderen durch den ausnahmslos geltenden Kausalnexus der Natur. Gegen diese doppelte Bedrohung versucht Leibniz in der *Theodizee*<sup>6</sup> die Freiheit auch des Menschen (und nicht nur die Gottes) zu verteidigen. Dazu muß zunächst der unangemessene Freiheitsbegriff im Sinne eines liberum arbitrium zurückgewiesen werden. Denn die Annahme eines unbestimmten Wahlvermögens führt in das Dilemma von Buridans Esel, der zwischen zwei gleich großen Heubündeln verhungert (vgl. *Theodizee*, § 49). Dagegen ist zu betonen, daß sich auch freies Handeln auf Gründe zurückführen läßt, mögen sie uns auch teilweise oder sogar ganz verborgen bleiben.

Diese Kritik am liberum arbitrium teilen Schelling und Kierkegaard. So betont Schelling ohne Umschweife: „Sich ohne alle bewegenden Gründe für A oder –A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht, ganz unvernünftig zu handeln, und würde den Menschen von dem bekannten Tier des Buridan [...] eben nicht auf die vorzüglichste Art unterscheiden“ (SW VII, 382).<sup>7</sup>

Kierkegaards entsprechende Zurückweisung gibt sogar Leibniz als Quelle eigens an: „Die Freiheit anheben lassen als freien Willensentschluß, als ein liberum arbitrium (das nirgends zu Hause ist, vgl. Leibnitz), [...] heißt von Grund auf jede Erklärung unmöglich machen“ (BA, 115).<sup>8</sup> In demselben Absatz beruft sich Kierkegaard noch einmal auf Leibniz, nämlich bei der Charakterisierung des Determinismus als ‚faule Vernunft‘ (vgl. BA, 116).

Wie aber ist dann Freiheit positiv zu bestimmen? Nach Leibniz umfaßt die recht verstandene Freiheit drei Momente: 1. *Einsicht*, d. h. ein deutliches Wissen, das seinen Ort im wahrhaften Vernunftgebrauch hat; 2. *Spontaneität*, die nur dann vorliegt, wenn das Prinzip der Handlung in uns selbst liegt; kurzum: Freiheit ist Selbstbestimmung; 3. *Zufälligkeit*, d. h. Ausschluß der logischen Notwendigkeit; es muß möglich sein zu wählen (vgl. *Theodizee*, besonders §§ 288–290, 302f.).

Freiheit als Selbstbestimmung – das ist auch der Leitgedanke für Kants Freiheitsphilosophie. Was kann denn wohl die Freiheit anders sein – so fragt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – wenn nicht „Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein“ (AA IV, 447)?<sup>9</sup> Hinter diese Einsicht des Idealismus – so schärft Schelling ein – darf die Philosophie nicht zurückfallen (vgl. SW VII, 350f.). Und Kierkegaard faßt diesen Autonomiebegriff in die Formel: „Das Selbst ist Freiheit“ (KT, 25).

<sup>5</sup> Daß Schelling sich mit beiden Autoren auseinandergesetzt hat, belegen die Tagebuchaufzeichnungen vom Januar 1809: F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813*, hg. von L. Knatz, H. J. Sandkühler, M. Schraven, Hamburg 1994, 6. Auch Kierkegaard geht im 1. Kapitel von *Der Begriff Angst* auf Augustinus und Luther ein (BA, 23 f.).

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Erstausgabe Amsterdam 1710; *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hg. von C. I. Gerhardt, Hildesheim 1965 (Nachdruck), Bd. VI.

<sup>7</sup> Schelling wird nach folgender Ausgabe zitiert: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling, Bd. I–XIV, Stuttgart / Augsburg 1856–1861.

<sup>8</sup> H. Deuser (s. Anm. 4) merkt zu dieser Stelle einschränkend an: „Er [Kierkegaard] formuliert seine Abwehr des ‚liberum arbitrium‘ zwar im Hinweis auf Leibniz [...], es ist zugleich aber die lutherische Tradition, den freien Willen Gott gegenüber entschieden zu bestreiten, die er hier weiterdenkt“ (1985: 135).

<sup>9</sup> I. Kant, *Gesammelte Werke*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.

Dieser Freiheitsbegriff bleibt jedoch leer, wenn seine moralische Dimension nicht beachtet wird. Auch in dieser Hinsicht leistet Kant die entscheidende Vorarbeit. Im Blick auf die Analyse Schellings ist vor allem das Erste Stück der Kantischen Religionsschrift<sup>10</sup> zu beachten. Hier legt Kant dar, daß der Mensch anfänglich einen Hang zum Bösen hat. Das liegt daran, daß die Moral den sinnlich-egoistischen Trieben untergeordnet wird. Dieser Hang beruht auf einer Tat, die freilich empirisch nicht nachgewiesen werden kann, weil sie intelligibel ist.

Schelling argumentiert in der Freiheitsschrift so: Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung bleibt ein bloß formeller Begriff. „Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei“ (SW VII, 352). Auch nach Schelling entscheidet sich der Mensch zum Bösen; auch nach Schelling beruht diese Entscheidung auf einer intelligiblen Tat. Schelling hebt diese Einsicht eigens als Verdienst Kants hervor: „[...] bemerkenswerth ist, wie Kant, der sich zu einer transzendentalen alles menschliche Sein bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urteils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wieder ein Aktus der Freiheit sein müsse, geleitet wurde“ (SW VII, 388).

Kierkegaard erwähnt in seiner Analyse der Dialektik von Freiheit und Schuld weder Kant noch Schelling; aber er folgt zweifellos ihren Spuren. So steht im *Begriff Angst* von Anfang an der – mit Schelling gesprochen – reale Freiheitsbegriff im Blick. „Erst für die Freiheit oder in der Freiheit ist der Unterschied zwischen Gut und Böse [...]“ (BA, 114 Anm.). Auch für Kierkegaard wird die Entscheidung zum Bösen vollzogen durch eine Tat, für die jeder einzelne verantwortlich ist. „Durch die erste Sünde ist die Sünde in die Welt gekommen. Ganz und gar auf die gleiche Weise gilt von eines jeden späteren Menschen erster Sünde, daß sie durch die Sünde in die Welt kommt“ (BA, 28). Und schließlich: Kierkegaard spricht zwar nicht von einer ‚intelligiblen Tat‘; mit dem ‚Sprung in die Sünde‘ ist jedoch nichts anderes gemeint als diese Tat, die im Bewußtsein nicht nachzuweisen ist. „Angst ist eine weibliche Ohnmacht, in welcher die Freiheit das Bewußtsein verliert, psychologisch gesprochen geschieht der Sündenfall stets in Ohnmacht [...]“ (BA, 61).<sup>11</sup>

Wenn menschliche Freiheit in ihrer Wurzel mit Schuld (moralisch gesprochen) bzw. mit Sünde (theologisch gesprochen) verknüpft ist, dann wird fraglich, in welchem Sinne überhaupt noch von Unschuld gesprochen werden kann.

## 2. Unschuld

Nach Kants Definition ist Unschuld nichts anderes als „der Zustand des Menschen [...] vor allem Hange zum Bösen“ (AA VI, 42). Diesen Zustand haben sich die Menschen als das ungetrübte Glück eines Goldenen Zeitalters oder als unsterbliches Leben im Garten Eden vorgestellt. Solche Vorstellungen übersehen die Ambivalenz der Unschuld. Nach Schelling ist nämlich dies zu bedenken: In seiner ursprünglichen Unschuld ist der Mensch ein Wesen der Unentschiedenheit. Bei dieser Unentschiedenheit kann es jedoch nicht bleiben. Als Begründung führt Schelling das folgende Argument an: Der Mensch „kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann“ (SW VII, 374). Das ist – a prima vista – ein

<sup>10</sup> I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 3–202.

<sup>11</sup> Aufschlußreich ist die erste Fassung dieses Passus, die E. Hirsch angibt: „psychologisch geschieht die erste Sünde stets in Ohnmacht, und ermangelt daher in gewissem Sinne anscheinend der Zurechenbarkeit“ (BA, 251 Anm. 95).

theologisches Argument. Dieses Argument gewinnt seine allgemeine Stringenz erst auf dem Boden der Schellingschen Willensontologie. Wenn nämlich das Ursein als Wollen zu verstehen ist, dann muß Wirklichkeit als Entschiedenheit begriffen werden. Das aber heißt: Der Mensch kann nicht in der ursprünglichen Unschuld verharren, weil er sich sonst – als Wesen des Geistes und der Freiheit – gar nicht verwirklichen könnte.<sup>12</sup> Und weiter: Die Unentschiedenheit kann nicht überwunden werden, wenn es ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen Gut und Böse gibt; denn mit einer solchen Annahme stünde man wieder vor dem Dilemma von Buridans Esel. Es muß also eine Störung („Sollizitation“) des Gleichgewichts geben. Diese Störung wird durch das Erwachen des Eigenwillens verursacht. Hierin liegt die Versuchung zum Bösen, die den Menschen aus der Unentschiedenheit seiner Unschuld herausdrängen wird.

Die Ambivalenz der Unschuld sichtbar zu machen, ist auch das Ziel Kierkegaards, der im *Begriff Angst* dem Begriff ‚Unschuld‘ einen eigenen Abschnitt widmet (1. Kap., § 3). Hier polemisiert Kierkegaard vor allem gegen die spekulative Theologie der Hegel-Schule (besonders: Marheineke), die Unschuld mit Unmittelbarkeit gleichsetzt und auf diese Weise den Verlust der Unschuld als kontinuierlichen Übergang (als kontinuierliche Reflexionsbewegung) begreift. Demgegenüber betont Kierkegaard, daß der Begriff ‚Unschuld‘ in einer spekulativen Logik nichts zu suchen hat, sondern in die Ethik gehört. Denn Unschuld kann nur durch Schuld aufgehoben werden. Der Verlust der Unschuld vollzieht sich eben nicht in einer immanenten Bewegung, sondern durch eine ‚Transzendenz‘ (vgl. BA, 35), d. h. durch einen in der Reflexion nicht zu erhellenden Sprung.

Wird die Unschuld – wie es einzig angemessen ist – ethisch betrachtet, dann zeigt sich ihre widersprüchliche Zweideutigkeit. Denn einerseits ist die Unschuld „keine Vollkommenheit, die man sich zurückwünschen soll“ (BA, 35). So wünschen kann nämlich allein der Schuldige, und dieser Wunsch lenkt ihn nur von seiner eigenen Verantwortung für die Schuld ab. Andererseits aber ist die Unschuld auch keine Unvollkommenheit. Denn eine Unvollkommenheit ist etwas, das aufgehoben werden sollte. Eine solche Annahme liefe dann auf den Widerspruch hinaus, daß die Schuld als Vollkommenheit gepriesen werden müßte.

Die angemessene (positive) Bestimmung der Unschuld gibt nach Kierkegaard der Genesis-Bericht: Unschuld ist Unwissenheit. Auf den sich nahe legenden Einwand, daß auch dies keine sachhaltige Bestimmung ausdrücke (da nur Wissen negiert werde), entgegnet Kierkegaard: Man darf die Unschuld nicht ‚von außen‘ – d. h. vom Standpunkt des Wissens aus – sehen; sondern sie ist ein wirklicher Zustand, ein Etwas. Die Unschuld *ist* Unwissenheit, nämlich als die unmittelbare Einheit von Leib und Seele, von Notwendigkeit und Freiheit, von Endlichkeit und Unendlichkeit. Diese Erklärung hebt allerdings die ‚geschmeidige Zweideutigkeit‘ (vgl. BA, 39) der Unschuld nicht auf. Das wird vollends deutlich, wenn man bedenkt, daß der angemessene Ausdruck dieser Zweideutigkeit Angst ist.

### 3. Angst

Im Blick auf das Stichwort ‚Angst‘ scheint eine Verbindung zwischen Schelling und Kierkegaard auf der Hand zu liegen. Denn in der Freiheitsschrift spricht Schelling selbst von der „Angst des Lebens“ (SW VII, 381)<sup>13</sup>, und Kierkegaard widmet Schelling im *Begriff Angst* eine

<sup>12</sup> In seiner Spätphilosophie hat Schelling in der Forderung, daß nichts verborgen, sondern alles offenbar werde, das ‚alleinige Weltgesetz‘ gesehen (vgl. SW XII, 142).

<sup>13</sup> Th. Buchheim hat als wahrscheinliche Quellen auf entsprechende Stellen bei Böhme und Oetinger hingewiesen: F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hg. von Th. Buchheim, Hamburg 1997, 145.

ausführliche Anmerkung, die mit dem Satz beginnt: „Bei Schelling selbst ist oft genug die Rede von Angst, Zorn, Qual, Leiden usw.“ (BA, 58). Sieht man allerdings genauer hin, dann erscheint diese Nähe wieder fragwürdig. Zum einen ist in der Freiheitsschrift nämlich nur an dieser einen Stelle von Angst die Rede. Und zum anderen kritisiert Kierkegaard in der besagten Anmerkung Schelling: Schellings Rede sei zweideutig, und er beziehe die Angst hauptsächlich auf das Leiden Gottes vor der Schöpfung. Daß aber trotz dieser Distanzierung Kierkegaards eine sachliche Nähe zu Schelling besteht, erschließt sich, wenn man den Argumentationszusammenhang beachtet.

Nach Kierkegaard ist der Mensch eine geistige Synthesis von Gegensätzen – von Leiblichem und Seelischem, von Zeitlichem und Ewigem etc. Für den Zustand der Unschuld stellt diese Bestimmung vor folgendes Problem: Der unschuldige Mensch kann nicht bloß Tier sein, aber auch noch nicht wissender Geist. Kierkegaard löst dieses Problem, indem er sagt, der Mensch sei im Zustand der Unschuld *träumender* Geist. Das bedeutet: Unschuldig lebt der Mensch als unmittelbare Einheit dieser Gegensätze. Die Unschuld ist aber – worauf im vorigen Abschnitt schon aus einer anderen Perspektive hingewiesen wurde – zweideutig: „In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber da ist zu gleicher Zeit noch etwas Anderes, welches nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, damit zu streiten. Was ist es denn? Nichts. Aber welche Wirkung hat Nichts? Es gebiert Angst. Das ist die tiefe Heimlichkeit der Unschuld: sie ist zugleich Angst“ (BA, 39).

Die dialektische Zweideutigkeit der Unschuld ist somit nichts anderes als die Zweideutigkeit der Angst. Kierkegaards bekannte Formel lautet: „Angst ist eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie*“ (BA, 40). Diese Formel gilt in folgendem Sinne: In der Angst wird der Mensch unmittelbar von der möglichen Freiheit abgestoßen; denn die Freiheit bedroht seine unschuldige Existenz. Zugleich jedoch wird der Unschuldige von der möglichen Freiheit angezogen, weil er die Möglichkeit freier Selbstbestimmung ahnt. Diese Zweideutigkeit gilt es festzuhalten; sie wird auch nicht aufgehoben durch den Sprung in die Freiheit, der als Entscheidung zum Bösen ganz eindeutig ist. „Der qualitative Sprung steht außerhalb aller Zweideutigkeit, aber der, welcher durch Angst hindurch schuldig wird, er ist ja unschuldig; denn er ist es nicht selbst gewesen, sondern die Angst, eine fremde Macht, welche ihn gepackt, eine Macht, die er nicht liebte, nein, vor der er sich ängstigte: – und doch ist er ja schuldig, denn er versank in der Angst, welche er dennoch liebte indem er sie fürchtete. Es gibt in der Welt nichts Zweideutigeres als dies [...]“ (BA, 41). An dieser Zweideutigkeit scheitern alle ‚logischen‘ Erklärungsversuche.

Angst läßt sich nach Kierkegaard vergleichen mit dem Schwindel, der uns überkommt, wenn wir in einen tiefen Abgrund sehen. Ursache dieses Schwindels ist sowohl das eigene Sehvermögen (in diesem Sinne: etwas Subjektives) als auch das objektiv Bedrohliche. Entsprechend verhält es sich bei der Angst; sie ist das untrennbare Beisammen des Subjektiv-Eigenen mit dem Objektiv-Bedrohlichen. „Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigne Möglichkeit [...]“ (BA, 60f.).

In Schellings Freiheitsschrift läßt sich der entsprechende Argumentationszusammenhang so umreißen: Ursprünglich ist der Mensch die von Gott gefügte Einheit, in welcher der Eigenwille dem Universalwillen untergeordnet ist. Aber dieser Zustand ist kritisch; er drängt zur Entscheidung. Warum aber fällt die Entscheidung zum Bösen? Schellings Antwort lautet: Der Eigenwille des Grundes erweckt „die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze [...]“ (SW VII, 381). Und der übernächste Satz dieser Passage spricht den Anlaß der Entscheidung nicht mehr gleichnishaft, sondern direkt aus: „Die Angst des Lebens

selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden [...]“ (ebd.). Anders gesprochen: Der Eigenwille, der das Selbst als höchste Instanz setzen will, drängt den Menschen zur Entscheidung. In seiner Angst stürzt sich der Mensch gleichsam in die Tiefe – in der Illusion, außerhalb der natürlichen Ordnung seine Ruhe und Sicherheit zu finden.

Damit sollte klar geworden sein: Nicht nur der Hinweis auf die Angst und der Vergleich mit dem Schwindel belegen die Nähe zwischen Schelling und Kierkegaard. Ihr gemeinsamer Horizont wird vielmehr darin offenkundig, daß die Angst bei beiden Denkern dieselbe methodische Funktion hat. Die Angst ermöglicht es nämlich, den kritischen Zustand der Unschuld zu erklären und den äußersten Punkt zu markieren, den die *rationale* Analyse der Entscheidung zum Bösen erreichen kann. Wenn sich Kierkegaard in der herangezogenen Anmerkung von Schelling abgrenzt, dann verdeckt er diese Gemeinsamkeit – dann konstruiert er einen Unterschied, der gar nicht existiert.

#### 4. Zeitlichkeit

Das Problem der Zeit – besser gesagt: der menschlichen Zeiterfahrung – wird virulent durch die Hypothese einer intelligiblen Tat. Darauf weist bereits Kant in folgender Weise hin: Soll nämlich eine freie Tat möglich sein, dann darf sie nicht aus einem zeitlich vorhergehenden Ereignis abgeleitet werden. Dennoch hat die freie Tat einen Bezug zur Zeit. Denn sie selbst zeitigt, d. h. sie verursacht Handlungen, die Erscheinungen in der Zeit sind. Steht es so, dann ist menschliches Leben nicht nur auf die Zeitreihe (im Sinne eines Jetzt-Kontinuums) bezogen, sondern auch auf das Zeitlose – in diesem Sinne: auf das Ewige.

Diesen Problemzusammenhang hat Schelling vor Augen, wenn er in der Freiheitsschrift einschärft: „Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voraus, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That“ (SW VII, 385f.).

Heidegger hat emphatisch auf die Konsequenz dieser Passage für die menschliche Zeiterfahrung hingewiesen: „Diese Entscheidung [zum eigenen Wesen] ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit. Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west, im Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen [...], da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesen sein muß [...].“<sup>14</sup> Zu dieser Auslegung Heideggers ist allerdings einschränkend festzustellen, daß Schelling in der Freiheitsschrift keine eigene Zeitanalyse vorgelegt hat. Kierkegaard jedoch thematisiert im *Begriff Angst* ausführlich den Zusammenhang von Freiheit und Zeitlichkeit.<sup>15</sup>

Kierkegaards Überlegungen gehen davon aus, daß die menschliche Zeiterfahrung wesentlich durch die Einteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bestimmt wird. Diese Strukturierung stellt vor folgendes Problem: Aus der reinen Zeitreihe ist diese Strukturierung nicht zu gewinnen, weil die ständige Jetzt-Folge keinen Halt bietet, von dem aus diese Zeitunterschiede bestimmt werden könnten. Ebenso wenig bietet die Ewigkeit (als Gegenbegriff zur Zeit) diese Möglichkeit; denn die aufgehobene Zeit wird gedacht als *nunc stans*, das kei-

<sup>14</sup> M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), hg. von H. Feick, Tübingen 1971, 186f.

<sup>15</sup> Sicherlich läßt sich darüber streiten, ob die zitierte Passage nicht überhaupt besser zu Kierkegaard – und natürlich zu *Sein und Zeit* – paßt.



ne Grenzen zu einem Vergangenen und Zukünftigen kennt. Kierkegaard fragt: „Wo ist hier das Dritte?“ (BA, 86) – nämlich das Dritte zwischen Zeit und Ewigkeit. Seine Antwort lautet: Das gesuchte Dritte ist der Augenblick. Im Augenblick berühren sich Zeit und Ewigkeit, weil der Augenblick einen Zeitmoment gleichsam dehnt, so daß von hieraus eine Unterscheidung zwischen Gegenwärtigem, Vergangenen und Zukünftigem möglich wird. Erst im Augenblick wird die spezifisch menschliche Zeitlichkeit gesetzt. Damit lassen sich nun Zeitlichkeit, Freiheit und Angst auf folgende Weise verknüpfen: Wie im Zustand der Unschuld die mögliche Freiheit ängstigt, so ist auch die mögliche Zeitlichkeit ängstigend. Genauer: Ängstigend ist das unbestimmt Zukünftige freier Selbstbestimmung.

Eine entsprechende Überlegung gibt es – wie bereits erwähnt – in Schellings Freiheitsschrift nicht. Aber auch Schelling sieht das Problem der Zeitlichkeit, wie der *Weltalter*-Entwurf von 1811 eindrucksvoll belegt. Die dort entfaltete organische Zeittheorie weist deutliche Parallelen zu Kierkegaard auf, was an dieser Stelle nur stichwortartig belegt werden kann: Auch Schelling kritisiert die traditionelle Zeitauffassung und versucht, ein angemessenes Zeitverständnis aus dem Zusammenspiel von Zeit und Ewigkeit zu entwickeln. Auch für Schelling ist der Anfang der Zeit unvermittelt, weil die Unterteilung der Zeit in Zeitperioden ohne freie Tat nicht denkbar ist. Auch für Schelling ist die Zukunft die vorrangige Zeitdimension. Allerdings muß der fundamentale Unterschied auch beachtet werden: Schelling entwickelt seine Zeittheorie im Zusammenhang einer metaphysischen Spekulation über das Absolute – und nicht (jedenfalls nicht vorrangig) im Blick auf den menschlichen Existenzvollzug.

Als Resultat bleibt festzuhalten: Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst* sind ohne den Zusammenhang der neuzeitlichen Freiheitsphilosophie nicht angemessen zu verstehen. In dieser Tradition markieren beide Schriften einen Höhepunkt, hinter den eine Freiheitsdiskussion nicht zurückfallen sollte. Die Einzelanalyse anhand der vier Leitbegriffe sollte deutlich gemacht haben, daß es gerechtfertigt ist, von Kierkegaard als dem Erben der Schellingschen Freiheitsphilosophie zu sprechen – nicht im Sinne einfacher Übernahme von Gedanken Schellings, sondern im Sinne anverwandelter Weiterentwicklung. Ob – um auf meine Eingangsfrage zurückzukommen – Kierkegaard bei der Niederschrift des *Begriffs Angst* Schellings Freiheitsschrift neben sich liegen hatte, ist unerheblich.



PHILIPP SCHWAB

Sprung und intelligible Tat.  
Zu Kierkegaards Transformation einer Grundfigur aus Schellings  
Freiheitsschrift

1. Kierkegaard und Schelling

Einer Bestimmung des Verhältnisses von Kierkegaard und Schelling bieten sich im Wesentlichen zwei Anknüpfungspunkte. Die *erste* nachweisbare und tiefere Berührung Kierkegaards mit Schelling hat 1841/42 in Berlin ihren Ort. Bekanntlich ist Kierkegaard eigens aus Kopenhagen angereist, um Schellings in ganz Europa mit Spannung erwartete Antrittsvorlesung über die „Philosophie der Offenbarung“ zu hören und hat seine Begegnung mit Schelling in einem umfangreichen Mitschrieb, in Journalnotizen und Briefen reflektiert.<sup>1</sup> Der *zweite* wesentliche Bezugspunkt für eine Bestimmung dieses Verhältnisses ist die unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis 1844, also gut zwei Jahre nach Kierkegaards Rückkehr aus Berlin erschienene Schrift *Der Begriff Angst*. Es ist insbesondere dieses Werk, das in den vergangenen zwei Jahrzehnten vermehrt in den Fokus der Forschung zu Kierkegaard und Schelling getreten und vornehmlich nach seinem Verhältnis zur Freiheitsschrift befragt worden ist.<sup>2</sup> Eine Untersuchung der Angstabhandlung legt sich in diesem Kontext schon insofern nahe, als Kierkegaard Schelling nirgends häufiger erwähnt als in eben diesem Werk, wenn auch eine unmittelbare Rezeption der Freiheitsschrift nicht zweifelsfrei nachzuweisen ist.<sup>3</sup> Unerachtet der Frage nach einem philologisch gesicherten Einfluss ist es aber vornehmlich die sachliche und systematische Parallele beider Schriften, die das Interesse der Forschung erregt hat, weist

---

<sup>1</sup> Eine in deutscher Sprache erstmals kommentierte Neuübersetzung von Kierkegaards Vorlesungsmitschrieb v. Verf. erscheint in: *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*, Bd. 3, Notizbücher 1–15, hrsg. v. H. Anz, M. Kleinert u. H. Schulz, Berlin / New York 2010 (in print).

<sup>2</sup> Vgl. insbesondere G. Figal: „Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff“, in: *Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit*, hrsg. v. H. Anz u. a., Kopenhagen / München 1980, S. 112–127; V.A. McCarthy: „Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall“, in: *The Concept of Anxiety*, hrsg. v. R.L. Perkins, Macon, Ga. 1985, S. 89–109; J. Hennigfeld: „Die Wesensbestimmung des Menschen in Kierkegaards ‚Der Begriff Angst‘“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94, 1987, S. 269–284; A. Pieper: „Zum Problem der Herkunft des Bösen I: Die Wurzel des Bösen im Selbst“, in: *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. O. Höffe u. A. Pieper, Berlin 1995, S. 91–110; J. Hennigfeld: „Die Freiheit der Existenz. Schelling und Kierkegaard“, in: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, hrsg. v. I. M. Fehér u. W.G. Jacobs, Budapest 1999, S. 83–93. Vgl. weiterhin den Band *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, hrsg. v. J. Hennigfeld u. J. Stewart, Berlin / New York 2003 und hierin insbesondere die Beiträge von J. Hennigfeld: „Angst – Freiheit – System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst*“, ebd., S. 103–115 u. L. Hühn: „Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings“, ebd., S. 133–181. Für einen historischen Überblick über das Verhältnis Schelling – Kierkegaard und die Forschungsliteratur bis 2003 vgl. T.A. Olesen: „Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung“, ebd., S. 1–102. Zum Verhältnis Kierkegaards zum Idealismus im Ganzen und zu Schelling im Besonderen vgl. neuerdings L. Hühn: *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*, Tübingen 2009.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu T.A. Olesen: „Kierkegaards Schelling“, S. 62, S. 67, S. 72–77.

doch der im *Begriff Angst* zentrale Komplex von Freiheit und Fall, Sünde und Angst eine Reihe offensichtlicher Berührungspunkte mit der Freiheitsschrift auf.<sup>4</sup>

Die Forschung hat den systematischen Vergleich beider Schriften vornehmlich von Schelling her angestrebt, so dass der *Begriff Angst* daraufhin befragt worden ist, inwiefern sich Grundfiguren der Freiheitsabhandlung in ihm nachweisen lassen. Die folgende Skizze erprobt gleichsam den umgekehrten Weg: Sie fragt nach einer strukturellen Parallelität mit schellingschen Figuren im Ausgang von der *Konzeption* und *Methodik* der Angstschrift. Das Erkenntnisinteresse ist dabei ein doppeltes: Einerseits soll anhand einer Grundfigur exemplarisch gezeigt werden, dass sich in der Tat eine signifikante Verwandtschaft beider Werke aufweisen lässt – andererseits aber soll sichtbar werden, dass Figuren Schellings im kierkegaardschen Denkhorizont eine wesentliche und notwendige *Transformation* erfahren. Die Notwendigkeit dieser Transformation ist durch den geschichtlichen und methodischen Abstand bedingt, der, bei aller Nähe im Einzelnen, zwischen den denkerischen Entwürfen Kierkegaards und Schellings im Ganzen grundlegend besteht. Es ist die leitende These der folgenden Skizze, dass diese wesentliche Differenz nicht bloß den äußeren Rahmen der beiden denkerischen Entwürfe betrifft, sondern bis in die Substanz des Gedankens selbst hineinreicht und sich im Konkreten aufweisen lässt.

Um diese Differenz anzuzeigen, kann es dienlich sein, in aller Kürze auf den oben genannten ersten Berührungspunkt zwischen Kierkegaard und Schelling nochmals einzugehen. Anlässlich Schellings zweiter Vorlesung hat Kierkegaard im Notizbuch 8 seiner Begeisterung emphatisch Ausdruck verliehen: Von dem Augenblick an, als Schelling „das Wort: ‚Wirklichkeit‘“ genannt und „vom Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit“ gehandelt habe, erinnere er sich „an fast jedes Wort“; hier könne „vielleicht Klarheit kommen“, er habe nun all seine „Hoffnung auf Schelling gesetzt.“<sup>5</sup> Zu dieser Emphase scheint zunächst nicht recht zu passen, dass Kierkegaard nicht nur den Mitschrieb in der 42. Vorlesung abbricht, sondern seiner zunehmenden Enttäuschung über Schelling auch in hochgradig polemischen Briefen Luft macht.<sup>6</sup>

Weniger erstaunlich erscheint diese Wendung, wenn man nach der Bedeutung des so emphatisch begrüßten Begriffs der *Wirklichkeit* in Kierkegaards späterem Werk fragt: Die Wirklichkeit, und mithin der zentrale Gegenstand von Kierkegaards Denken, kommt in seinem Denkhorizont stets als auf den konkreten Existenzvollzug des Einzelnen bezogen in den Blick. Ohne dass auf Schellings positive Philosophie hier eingegangen werden könnte, liegt auf der Hand, dass Kierkegaards Erwartung an Schellings Vorlesungen enttäuscht werden musste. Tatsächlich zeigt sich gerade in der Umakzentuierung des Begriffs der Wirklichkeit und der Existenz in Richtung auf den Einzelnen eine wesentliche Differenz Kierkegaards nicht nur zu Schelling, sondern zur idealistischen Sphäre im Ganzen. Entscheidend ist dabei die methodische Wende, die mit Kierkegaards spezifisch existenzphilosophischer Akzentuierung der Wirklichkeit einhergeht: Für Kierkegaard ist die Wirklichkeit, verstanden als Singularität des je konkreten und nicht delegierbaren Existenzvollzugs, derart von der (Denk-)Möglichkeit und dem Modus des Begriffs geschieden, dass sie schlechterdings *jedem* wissenschaftlichen Zugriff entgeht, und mithin auch nicht Gegenstand einer wie auch immer gearteten positiven Philosophie werden kann. Als ‚Antwort‘ auf diese Problemlage entwirft Kierkegaard seine

<sup>4</sup> Hierzu und zum Folgenden ist im Ganzen der vorstehende Beitrag von J. Hennigfeld zu vergleichen.

<sup>5</sup> Not8:33 (*Tagebücher* 1, *GW* 28, 273 f. / *SKS* 19, 235). Kierkegaard wird zitiert nach der neuen dänischen Ausgabe *Søren Kierkegaards Skrifter*, hrsg. v. N.J. Cappelørn u. a., Kopenhagen 1997 ff. (= *SKS*). Die erste Angabe verweist auf: *Gesammelte Werke und Tagebücher*, hrsg. v. E. Hirsch u. a., Düsseldorf / Köln 1950–1974 (= *GW*); die Übersetzung ist durchgehend v. Verf. modifiziert.

<sup>6</sup> Vgl. Kierkegaards Briefe an den Bruder und Boesen aus dem Januar und Februar 1842 (*Briefe*, *GW* 25, 88–105 / *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, hrsg. v. N. Thulstrup, Kopenhagen 1953, Bd. 1, 93–110).

Methode einer *indirekten Mitteilung*: Von Existenz kann überhaupt nur so gesprochen werden, dass die begriffliche Darstellung in doppelter Reflexion ihre eigene prinzipielle Unzulänglichkeit markiert und dergestalt sich selbst zurücknimmt. Unter dieser Maßgabe entfaltet Kierkegaard eine hochdifferenzierte Theorie und Praxis gebrochener Denkformen, die bewusst auf die Inkommensurabilität der Existenz für die Begriffssprache zielt, sich in den Formen von Hypothese und Experiment vollzieht und in der perspektivischen Polyphonie von Kierkegaards Pseudonymen gestaltet.<sup>7</sup> Kierkegaards indirekte Methode ist keineswegs bloß stilistische Idiosynkrasie oder spätrömantisches Versteckspiel, sie stellt vielmehr seinen in die Moderne weisenden Gegenentwurf zu der seit Kant für den Idealismus bindenden Systemform dar. Die somit benannte wesentliche Differenz ist bei einem jeden Rückbezug Kierkegaards auf die klassische deutsche Philosophie, und auch auf Schelling,<sup>8</sup> im Auge zu behalten. Der Unterschied der Denkform betrifft nämlich keineswegs eine bloß äußerliche Fassade, hinter der sich etwa die ungebrochene Kontinuität oder Übernahme von Begriffen und Gedankenfiguren verbergen könnte. Sofern die indirekte Methode bis an die Fundamente einer jeden wissenschaftlichen Darstellung im Sinne des Idealismus heranreicht, ist vielmehr mit einer grundlegenden Transformation auch der sachlichen Gehalte zu rechnen.<sup>9</sup>

Somit ist der Umriss der folgenden Skizze bezeichnet. Fokussiert auf ein zentrales Theorem aus Schellings Freiheitsschrift – die intelligible Tat – soll diese transformierende Übersetzung exemplarisch aufgezeigt werden. Dabei ist dieser Begriff, der Aufgabenstellung entsprechend, nicht isoliert zu betrachten, vielmehr ist in grober Abbeviatur zugleich der Kontext und Zusammenhang nachzuzeichnen, in dem Tat und Sprung bei Schelling und Kierkegaard je entfaltet werden. Zunächst ist hierbei auf Schellings Freiheitsschrift einzugehen (II.). Es versteht sich von selbst, dass eine eingehende Auslegung des Werks in diesem Rahmen nicht beabsichtigt sein kann; es geht hier allein darum, einige zentrale Theoreme und Gedankenschritte der Freiheitsschrift in Erinnerung zu rufen, die für die Verhältnisbestimmung zu Kierkegaard relevant sind.<sup>10</sup> Der folgende Abschnitt skizziert die Methodik und Mitteilungsforn von Kierkegaards Angstabhandlung (III.); vor diesem Hintergrund soll schließlich gezeigt werden, wie schellingsche Motive in den Denkhorizont Kierkegaards durch transformierende Aneignung übersetzt werden (IV.).

## 2. System, Grund und intelligible Tat – Zu Schellings Freiheitsschrift

Schellings Freiheitsschrift trägt den vollständigen Titel *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Schon im zweiten Teil des Titels wird deutlich, dass Schelling keineswegs auf eine isolierte Betrachtung der

<sup>7</sup> Hierzu ist im Ganzen die Dissertation des Verf. zu vergleichen: *Der Rückstoß der Methode. Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*, Berlin / New York 2011; vgl. vorerst v. Verf.: „Zwischen Sokrates und Hegel. Der Einzelne, die Weltgeschichte und die Form der Mitteilung in Kierkegaards *Über den Begriff der Ironie*“, in: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2009*, S. 127–152, hier S. 129–133.

<sup>8</sup> Zu Recht wird man hier einwenden wollen, gerade die Darstellungsform der Freiheitsschrift, die Schelling selbst eine ‚gesprächsweise‘ Entfaltung nennt, sei keineswegs eine streng systematische Ableitung. Der Vergleich mit der Angst-schrift wird aber zeigen können, dass Schelling trotz dieser Darstellungsform einen ganzheitlichen systematischen Entwurf vorlegt, und die Existenz des einzelnen Menschen, um die es Kierkegaard wesentlich geht, innerhalb dieses Entwurfs und von seinen Fundamenten her in den Blick nimmt.

<sup>9</sup> Dass in der Systemfrage der grundlegende Unterschied zwischen Schelling und Kierkegaard besteht, hat insbesondere J. Hennigfeld hervorgehoben, vgl. ders.: „Angst – Freiheit – System“, S. 112–115.

<sup>10</sup> Für einen durchgehenden Kommentar des Gedankengangs vgl. J. Hennigfeld: *F.W.J. Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt 2001.

menschlichen Freiheit allein und für sich abhebt. Dies bestätigen sogleich die ersten Zeilen der Schrift: Untersuchungen über die Freiheit könnten einerseits „den richtigen Begriff derselben angeben“, andererseits „den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht betreffen“; da jedoch „kein Begriff einzeln bestimmt werden kann“ und dies insbesondere für den Begriff der Freiheit gelte, „so fallen jene beiden Seiten der Untersuchung hier, wie überall, in eins zusammen.“<sup>11</sup>

Es ist von der Forschung schon bemerkt worden, dass Schellings hieran unmittelbar anschließende Bemerkung über die vermeintliche Inkommensurabilität von Freiheit und System sich gleichsam als vorweggenommene Antwort auf Kierkegaards These liest, nach der es „ein System des Daseins“ nicht geben könne:<sup>12</sup> „Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge“ solle „der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen.“<sup>13</sup> Nach Schelling beruht freilich diese ‚alte Sage‘ auf einem fundamentalen Missverständnis sowohl des Begriffs der Freiheit als auch dem des Systems. Ohne eine Bestimmung des Zusammenhangs der Freiheit „mit dem Ganzen der Weltansicht“ würde vielmehr „der Begriff der Freiheit selber wankend“, die Philosophie aber bliebe „völlig ohne Wert“.<sup>14</sup> Ob Schellings Argumentation für eine Untersuchung der menschlichen Freiheit im Rahmen eines systematischen Gesamtentwurfs Kierkegaard überzeugen hätte, muss hier dahingestellt bleiben (es ist im Übrigen zu bezweifeln) – aus den folgenden umfangreichen Erörterungen des Pantheismus wird jedenfalls hinlänglich sichtbar, dass die Abhandlung über die Freiheit den ‚damit zusammenhängenden Gegenständen‘ wenigstens ebenso große Aufmerksamkeit schenkt wie ihrem zentralen Thema.

Auch die eigentliche Untersuchung hebt nicht etwa mit einer Definition menschlicher Freiheit an, sondern mit der Unterscheidung zwischen einem „Wesen, sofern es existirt“, und einem „Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“<sup>15</sup> Bekanntlich bezieht Schelling diese zuerst in der *Darstellung meines Systems* von 1801 entfaltete Differenz in der Freiheitsschrift auf Gott: Da „nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben“; dieser sei aber nicht als „bloße[r] Begriff“ zu fassen, sondern als „etwas Reelle[s] und Wirkliche[s]“; der „Grund seiner Existenz“ sei nicht „Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt“, sondern „die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“<sup>16</sup>

Im Rahmen der hier angezielten Verhältnisbestimmung zu Kierkegaards Angstschrift ist diese im wörtlichen Sinne grundlegende Differenz nicht im Einzelnen auszulegen; entscheidend ist aber festzuhalten, dass Schelling die menschliche Freiheit allein von dieser Fundamentalstruktur her bestimmt, ja unmittelbar aus ihr entwickelt. Die zentrale Pointe von Schellings Untersuchung besteht nämlich darin, das einleitend erörterte Problem der Theodizee – nach dem also entweder Gott, in welcher Weise auch immer, als (Mit-)Urheber des Bösen gelten muss, oder aber das Böse gar keine positive Realität hat – dadurch zu lösen, dass er das Wirken *beider* Kräfte, des göttlichen Verstandes *und* des dunklen, vorrationalen Grundes, in den Dingen und ‚Weltwesen‘ nachweist. Da nämlich „nichts außer Gott seyn kann“,

<sup>11</sup> SW VII, 336. Die Freiheitsschrift wird zitiert nach F.W.J. Schelling: *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, Bd. VII (= SW VII).

<sup>12</sup> Vgl. G. Figal: „Schellings und Kierkegaards Freiheitsbegriff“, S. 112–114; vgl. die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* 1, GW 10 (= AUN1), 111–117 / SKS 7, 114–120.

<sup>13</sup> SW VII, 336.

<sup>14</sup> SW VII, 338

<sup>15</sup> SW VII, 357.

<sup>16</sup> SW VII, 358.

so ist die Frage nach der Verschiedenheit der endlichen Wesen von Gott nur dadurch zu beantworten, „daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist“. <sup>17</sup> In jedem Wesen wirkt demnach „ein doppeltes Princip“, nämlich zunächst dasjenige, „wodurch sie von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde“ sind, der Eigenwille, und sodann der „Verstand als Universalwille“. <sup>18</sup> Die Schöpfung wird nun von Schelling bestimmt als die „fortschreitende Umwandlung und Scheidung“ der zunächst ungeschiedenen Kräfte. <sup>19</sup> An der Spitze dieses Prozesses steht der Mensch; in ihm ist „die ganze Macht des finstern Principis und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts“; „der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra.“ <sup>20</sup> Während aber in Gott, da er *allein* seinen Grund in sich hat, beide Prinzipien vereint und untrennbar sind, zeigen sich diese im Menschen als *zertrennlich*, „und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“ <sup>21</sup>

Der reelle Begriff der Freiheit als „lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen“ ist also für Schelling *nur* im Ausgang von der internen Struktur Gottes fassbar. <sup>22</sup> Die Möglichkeit des Bösen nun besteht, wie gezeigt, zunächst in der *Zertrennlichkeit* der beiden Prinzipien im Menschen; damit ist aber zugleich die Möglichkeit ihrer *Verkehrung* gesetzt. Dies wird von Schelling folgendermaßen ausgeführt: Das „aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip“ ist die „Selbstheit“ im Menschen; da aber im Menschen die (zertrennliche) Einheit des dunklen Prinzips mit dem idealen, dem Verstand oder dem Universalwillen erreicht ist, wird die Selbstheit „Geist“: „Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen“. <sup>23</sup> Als Geist ist die Selbstheit über das „Creatürliche[n]“ emporgehoben, sie ist ein „Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt“. <sup>24</sup> Solcherart ist die Selbstheit „frei von beiden Principien“, und mithin kann der Eigenwille „streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn“ – und diese Verkehrung, in welcher der Eigenwille über den Universalwillen tritt, ist das *Böse*. <sup>25</sup>

Von der *Möglichkeit* des Bösen unterscheidet Schelling nun die *Wirklichkeit* des Bösen. Im Vorblick auf Kierkegaard ist aus dieser umfangreichen Erörterung zunächst zweierlei festzuhalten: *Erstens* ist es für den Gedankengang charakteristisch, dass Schelling sich nicht zunächst der Hauptfrage zuwendet, wie das Böse im einzelnen Menschen wirksam wird, sondern auf diese hinführt durch eine Analyse der *allgemeinen* Wirklichkeit des Bösen. *Zweitens* ist nun aufschlussreich, wie Schelling diese allgemeine Wirklichkeit begründet: Die Wirklichkeit des Bösen ist nämlich, „wenigstens als allgemeiner Gegensatz“, *notwendig* für die Offenbarung Gottes. <sup>26</sup> Denn ohne eine „Zertrennung der Principien“, wie sie freilich erst im Menschen in vollkommener Scheidung besteht, kann „die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen“. <sup>27</sup> Die Liebe wird allein wirklich durch Überwindung ihres gleichfalls wirklichen Gegentes: Der

<sup>17</sup> *SW VII*, 359.

<sup>18</sup> *SW VII*, 362 f.

<sup>19</sup> *SW VII*, 363.

<sup>20</sup> *SW VII*, 363.

<sup>21</sup> *SW VII*, 364.

<sup>22</sup> *SW VII*, 354. Vgl. hierzu auch *SW VII*, 372: „Wir haben den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen herzuleiten und das allgemeine Fundament dieser Lehre aufzudecken gesucht, das in der Unterscheidung liegt zwischen dem Existirenden und dem, was Grund von Existenz ist.“

<sup>23</sup> *SW VII*, 364.

<sup>24</sup> *SW VII*, 364.

<sup>25</sup> *SW VII*, 365.

<sup>26</sup> *SW VII*, 373.

<sup>27</sup> *SW VII*, 373 f.

„Grund muss wirken, damit die Liebe sein könne“.<sup>28</sup> Dieses Wirken des Grundes „gleich in der ersten Schöpfung“ erregt den „Eigenwillen der Kreatur“, damit der Geist „ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.“<sup>29</sup>

Erst von diesem „für-sich-Wirken des Grundes“ aus wird das Gute und Böse im Menschen begreiflich: Der „natürliche Hang des Menschen zum Bösen“ ist dadurch erklärbar, dass die „einmal durch Erweckung des Eigenwillens [...] eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt.“<sup>30</sup> Die Erklärung des Bösen zielt also abermals auf seine Bedingung, oder richtiger, auf seinen Grund; sie geht aber zugleich auch auf das *télos* des Bösen: Der Grund wirkt nämlich im einzelnen Menschen fort und erregt die „Eigenheit und den besonderen Willen“, *damit* „im Gegensatz mit ihm der Wille der Liebe aufgehen könne.“<sup>31</sup>

Hinsichtlich des Verhältnisses von besonderem und allgemeinem Willen fällt auch die in Bezug auf Kierkegaard wichtige Rede von der „Angst des Lebens“: Eine Verbindung des singulären Willens mit dem allgemeinen erscheine schon „an sich“ als „Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist“, bedeutete doch letztere den Verzicht des Menschen auf seine Eigenheit.<sup>32</sup> Der Universalwille droht den einzelnen Willen zu vernichten, er ist „für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer“. So treibt „die Angst des Lebens“ den „Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden“ – und mithin von seiner Aufgabe fort, den Eigenwillen zur Basis des Universalwillens zu machen. Die Rede von der ‚Angst des Lebens‘ nimmt den einzelnen Menschen wiederum als einbehalten in einen ihn umgreifenden kosmologischen und schöpfungstheologischen Prozess in den Blick, er ist Austragungsort einer Lebensdynamik, die ihn selbst übersteigt. Dabei steht der Mensch in der Angst *um* sein singuläres Sein, *um* sich selbst und mithin seine Freiheit; und zugleich in Angst *vor* dem Universalwillen, der ihn seiner Selbstheit zu berauben droht. So erscheint es als fast „notwendiger Versuch“, dass der Mensch an die Peripherie drängt, „um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen.“<sup>33</sup>

Unerachtet aber der aufgewiesenen „allgemeinen Nothwendigkeit“ bleibt „das Böse immer die eigene Wahl des Menschen“, „jede Creatur fällt durch eigene Schuld“ – und somit nähert sich Schelling der „Entscheidung [des einzelnen Menschen] für Böses oder Gutes“.<sup>34</sup> Es ist durchaus bemerkenswert, dass Schelling gerade hier, wo es doch um die *reelle* Freiheit als Entscheidung für Gutes oder Böses geht, auf das „formelle Wesen der Freiheit“ und mithin den idealistischen Freiheitsbegriff Kants und Fichtes rekurriert:<sup>35</sup> Gegenüber der ausdrücklich zurückgewiesenen Indifferenz- oder Willkürfreiheit, die eine einzelne Handlung gar nicht erklären könne, habe erst der Idealismus ein tieferes Verständnis der Freiheit möglich gemacht. Das „intelligible Wesen jedes Dings, und vorzüglich des Menschen“ liege außerhalb nicht nur des „Causalzusammenhang[s]“, sondern insbesondere „außer oder über aller Zeit“.<sup>36</sup> Es kann deshalb nicht durch ein „Vorhergehendes“ bestimmt werden, sondern geht selbst allem, „das in ihm ist oder wird“, selbst voraus – freilich nicht der Zeit, sondern

<sup>28</sup> *SW VII*, 375.

<sup>29</sup> *SW VII*, 375 f.

<sup>30</sup> *SW VII*, 381.

<sup>31</sup> *SW VII*, 381.

<sup>32</sup> *SW VII*, 381.

<sup>33</sup> *SW VII*, 381.

<sup>34</sup> *SW VII*, 381 f.

<sup>35</sup> Bemerkenswert ist dies insofern, als der idealistische Begriff der Freiheit von Schelling in der Einleitung zwar als entscheidende Eröffnung im Verständnis menschlicher Freiheit begrüßt, zugleich aber eben aufgrund seines rein formalen Charakters als ungenügend aufgefasst worden war (vgl. bes. *SW VII*, 351).

<sup>36</sup> *SW VII*, 383.



dem Begriff nach.<sup>37</sup> Demnach folgt die freie Handlung „unmittelbar“ aus dem intelligiblen Wesen des Menschen; sie muss aber zugleich eine bestimmte sein, „z.B. um das Nächste anzuführen, eine gute oder böse.“<sup>38</sup> Nun scheint dies aber, da ein Übergang vom „absolut-Unbestimmten zum Bestimmten“<sup>39</sup> undenkbar ist, nicht anders möglich zu sein, als dass das Wesen selbst irgend schon vorgängig bestimmt ist. Diese Bestimmung aber wiederum kann nicht von außen erfolgen, sondern allein durch innere Notwendigkeit, aus dem inneren Wesen des Intelligiblen selbst. Solcherart kann Schelling Freiheit und Notwendigkeit zusammen denken: Das intelligible Wesen kann nur als *Selbstbestimmung* begriffen werden, welche Selbstbestimmung aber zugleich mit Notwendigkeit in seinem intelligiblen Wesen liegt. Die Notwendigkeit besteht darin, dass das intelligible Wesen nicht ein dem Menschen irgend Gegebenes ist, sondern *er selbst*: „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*“, es ist ein „Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht.“<sup>40</sup>

Mit dieser rein transzendentalphilosophischen Argumentation hat Schelling den entscheidenden Punkt in seiner Darstellung der Wirklichkeit des Bösen im einzelnen Menschen erreicht: die *intelligible Tat*.<sup>41</sup> Diese wird von Schelling folgendermaßen erläutert: Der Mensch ist in der „ursprünglichen Schöpfung“, wie zuvor gezeigt, „ein unentschiedenes Wesen“; diese Unentschiedenheit könne ‚mythisch‘ auch als *Unschuld* ausgedrückt werden.<sup>42</sup> Die Entscheidung des Menschen kann nun aber nicht „in die Zeit fallen“, sie wird „außer aller Zeit und daher mit der Schöpfung“ zusammen, wenn auch als von ihr zu unterscheidender Akt, getroffen und ist so eine „der Natur nach ewige That“.<sup>43</sup> So reicht der Mensch „bis in den Anfang der Schöpfung“; er ist zwar geschaffen, aber zugleich „frei und ewiger Anfang.“<sup>44</sup> Obgleich Schelling mehrfach betont, die intelligible Tat stehe „außer aller Zeit“, so ist es doch eben diese ‚unvordenkliche‘ Freiheitstat des Menschen, die „sein Leben in der Zeit bestimmt“; sie reicht „durch die Zeit“ hindurch als *allzeitliche*.<sup>45</sup> Als ‚unvordenkliche‘ kann zwar diese intelligible Tat nicht unmittelbar im Bewusstsein vorkommen, aber dies doch nicht so, als sei dem Menschen „überall kein Bewußtseyn geblieben“ und als könne er sich von der Verantwortung für seine Handlungen freisprechen.<sup>46</sup> Durch diese Struktur kann Schelling erklären, inwiefern zwar der Mensch wesentlich für sein Handeln verantwortlich ist, dieses aber doch zugleich mit Notwendigkeit erfolgt: Der Mensch hat sich in der intelligiblen Tat ergriffen und gesetzt *als das, was er ist*, und handelt hieraus mit Notwendigkeit. Dieser Gedanke wird nun von Schelling auf das zuvor entfaltete ‚allgemeine‘, durch Wirken des Grundes erweckte Böse bezogen: Von diesem bewegt hat der Mensch „sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren“ – die Tat des Menschen kommt so nicht als das Ergreifen des Guten, sondern des Bösen in den Blick.<sup>47</sup> Das „ursprüngliche Böse“ ist trotz

<sup>37</sup> SW VII, 383.

<sup>38</sup> SW VII, 384.

<sup>39</sup> SW VII, 384.

<sup>40</sup> SW VII, 385.

<sup>41</sup> Hierzu ist im Ganzen zu vergleichen: L. Hühn: „Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers“, in: *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne. Beiträge zur kritischen Hermeneutik ihrer Grundbegriffe*, hrsg. v. Chr. Iber u. R. Pocai (FS für M. Theunissen), Cuxhaven / Dartford 1998, S. 55–94.

<sup>42</sup> SW VII, 385.

<sup>43</sup> SW VII, 386.

<sup>44</sup> SW VII, 386.

<sup>45</sup> Vgl. L. Hühn: „Die intelligible Tat“, S. 58.

<sup>46</sup> SW VII, 386.

<sup>47</sup> SW VII, 388. Ob darin aber liegt, dass die intelligible Tat *notwendig* das Böse nicht nur als mögliches, sondern auch als wirkliches ergreift, und mithin der erste Gebrauch der Freiheit ihr Missbrauch ist, wäre erst in einer eingehenderen

seiner Erregung durch den Grund „allein ursprüngliche Sünde“; und aus dem intelligiblen Charakter dieser Tat folgt zugleich, dass die Sünde nicht wesentlich im sinnlichen Prinzip, den „Leidenschaften“ liegt, sondern im Geist.<sup>48</sup>

Nur „aus diesem finstern Princip“ kann, so Schelling, durch „göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden“ – und damit ist zugleich die Frage nach der Konversion, der Umkehr im einzelnen Menschen gestellt.<sup>49</sup> Schellings Antwort hierauf ist bemerkenswert: Obgleich der Mensch einer göttlichen oder menschlichen „Hülfe“ immer bedarf, liegt doch die Möglichkeit einer „Umwandlung ins Gute“ noch in der intelligiblen Tat selbst; ob er dem „guten Geist jene Einwirkung verstatet“, wird schon entschieden „in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer ist.“<sup>50</sup>

Somit ist die Argumentationsstruktur von Schellings Freiheitsschrift in einigen wesentlichen Hinsichten umrissen: Schelling denkt die menschliche Freiheit im Rahmen eines sie umgreifenden Systems und insbesondere im Ausgang von der grundlegenden Differenz in Gott;<sup>51</sup> von dieser wird die Möglichkeit des Bösen wie dessen allgemeine Wirklichkeit unmittelbar hergeleitet; die Wirklichkeit des Bösen im Menschen hingegen hängt wesentlich an einer bis in die Schöpfung hineinreichenden und außerzeitlichen intelligiblen Tat, in der noch über die Möglichkeit der Konversion entschieden ist.

### 3. Die gegen sich selbst arbeitende Wissenschaft – Zur Methodik des Begriff Angst

Bevor nun nach einer *sachlichen* Parallele zwischen der soeben entfalteten Konzeption der Freiheitsschrift und dem *Begriff Angst* gefragt werden kann, ist es unabdingbar, zunächst die *Methodik* von Kierkegaards psychologischer Abhandlung anzuzeigen, entscheidet doch diese wesentlich über Tragweite und Grenze einer jeden Parallele.

In der Phase von Kierkegaards früher pseudonymer Verfasserschaft zwischen 1843 und 1846 nimmt *Der Begriff Angst* eine Sonderstellung ein: Als einziges Werk dieser Periode trägt die unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis publizierte Schrift das deutliche Gepräge einer wissenschaftlichen Untersuchung. Als solche bereitet sie dem Rückblick des Johannes Climacus in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* erhebliche Probleme, zielt doch die „*Blick auf ein gleichzeitiges Bestreben in der dänischen Literatur*“ betitelte Passage insbesondere auf den Erweis, dass alle zuvor publizierten pseudonymen Schriften als doppelreflektierte, indirekte Mitteilung auf die Existenz des Einzelnen gerichtet sind.<sup>52</sup> Climacus muss nämlich

---

Untersuchung zu klären. Die zitierte Passage scheint für diese Auslegung zu sprechen, gehört aber schon nicht mehr der begrifflichen Bestimmung der intelligiblen Tat an und verweist überdies auf das Wirken des Grundes. Zudem spricht Schelling von einer Entscheidung „für Böses oder Gutes“ (SW VII, 382) und beschreibt umfanglich auch die Erscheinungsform des ursprünglich Guten (vgl. bes. SW VII, 387 u. 391–393). Vgl. zur Diskussion dieser Zweideutigkeit L. Hühn: „Die intelligible Tat“, S. 74–77.

<sup>48</sup> SW VII, 388.

<sup>49</sup> SW VII, 389.

<sup>50</sup> SW VII, 389.

<sup>51</sup> Dies schließt freilich keineswegs aus, dass die von Schelling vorgelegte Freiheitskonzeption auch fruchtbar rezipiert werden kann, *ohne* ihr spekulatives und metaphysisches Fundament vorauszusetzen (vgl. hierzu M. Theunissen: „Schellings anthropologischer Ansatz“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47, 1965, S. 174–189; sowie V. Gerhardt: „Selbständigkeit und Selbstbestimmung. Zur Konzeption der Freiheit bei Kant und Schelling“, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, hrsg. v. H.-M. Pawlowski u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 59–105). Um die Transformation des Gedankens bei Kierkegaard sichtbar zu machen, ist die Rekonstruktion von Schellings systematischer Argumentationsgrundlage allerdings unabdingbar.

<sup>52</sup> Vgl. etwa AUN1, 245, 258 / SKS 7, 229, 239.

zugestehen, dass die Schrift des Haufniensis „direkt und sogar ein wenig dozierend“ angelegt sei. Der „Verfasser“ sei wohl der Ansicht gewesen, an „diesem Punkt könne eine Mitteilung von Wissen nötig sein, ehe man zur Verinnerlichung übergehen könne“.<sup>53</sup> Um die Angstschrift dennoch als Existenzmitteilung verstehen zu können, bietet Climacus dem Leser nur den dürftigen Hinweis, der Gegenstand der Schrift – die Angst – lasse wohl kaum „an Paragraphenwichtigkeit [...] denken“.<sup>54</sup>

Es gehört freilich zur Eigenart von Climacus' Rückblick, dass sich dieser ausdrücklich als *Interpretation* der vorhergehenden Werkfolge begreift, als Beurteilung ‚von außen‘<sup>55</sup> – und schon aus diesem Grund wird man Climacus' Einschätzung nicht notwendigerweise folgen müssen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich *zunächst*, dass das ‚Dozierende‘ der Angstschrift nicht primär in ihrem gelehrten Anmerkungsapparat und der Mitteilung von ‚Wissen‘ liegt, sondern in ihrer Anlage als wissenschaftliche Untersuchung im Ganzen, die näher als algebraisch-schematische Psychologie zu bestimmen ist. *Sodann* aber zeigt sich dem genauen Leser, dass der *Begriff Angst* keineswegs *einfach* eine ‚dozierende‘ wissenschaftliche Untersuchung ist, sondern zugleich die Grenze ihres eigenen Verfahrens reflektiert. Der eigentümliche Modus indirekter Mitteilung der Angstschrift liegt *in* seiner Form wissenschaftlicher Darstellung, die von Vigilius zugleich praktiziert *und* als unzulänglich aufgewiesen wird. Der Schlüssel zum Rückstoß der Mitteilungsform lässt sich in einer Passage finden, in der Vigilius auf das Selbstische zu sprechen kommt:

Erst, wenn der Begriff des Einzelnen gegeben ist, erst dann ist vom Selbstischen die Rede, aber dem zum Trotz, dass unzählige Millionen von solchen Selbsten gelebt haben, vermag keine Wissenschaft zu sagen, was das Selbst ist, ohne es wieder ganz allgemein zu sagen.<sup>56</sup>

*Der Begriff Angst*, als wissenschaftliche Abhandlung über den Existenzbegriff ‚Angst‘ konzipiert, stößt den Leser stets auf die Unzulänglichkeit der eigenen Form. Dies wird noch deutlicher in der Bestimmung, die Vigilius der *Psychologie*, also der eigenen Verfahrensweise, im Rahmen seines großangelegten Neuauftrisses einer ersten und zweiten Wissenschaft zuweist.<sup>57</sup> Die Psychologie scheint nämlich ganz und gar nicht dazu geeignet, die Wirklichkeit des Einzelnen anzusprechen: Sie ist nicht das unendliche Interesse für die Existenz, ihre Stimmung ist vielmehr die „antipathetische Neugier“,<sup>58</sup> das distanziert beobachtende Interesse. Demzufolge vermag sie nicht die *Wirklichkeit* der Sünde und der Freiheit zu ergreifen, sondern nur deren *Möglichkeit* darzustellen. Dies wird von Haufniensis ausdrücklich reflektiert: Die Sünde sei „keine Aufgabe für ein psychologisches Interesse“; vielmehr habe die Sünde anderswo ihren „bestimmten Ort“, oder richtiger: „sie hat *gar keinen Ort*“.<sup>59</sup> Als unmittelbar die Wirk-

<sup>53</sup> AUN1, 264 / SKS 7, 245.

<sup>54</sup> AUN1, 264 / SKS 7, 245.

<sup>55</sup> So sagt Climacus: „Ob meine Auffassung die der Verfasser ist, kann ich natürlich nicht mit Bestimmtheit wissen, da ich nur Leser bin“ (AUN1, 245 / SKS 7, 228f.). Hierin unterscheidet sich übrigens Climacus' doppeltreflektierter Rückblick von Kierkegaards ‚direkter Mitteilung‘ des späteren *Gesichtspunkts*; vgl. dazu v. Verf. „Direkte Mitteilung des Indirekten? Zum Begriff der Mitteilung in Kierkegaards *Gesichtspunkt* und *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*“, in: *Kierkegaard Studies. Yearbook 2010* (in print).

<sup>56</sup> *Der Begriff Angst*, GW 7 (= BA), 79 / SKS 4, 381. Dass gerade im ‚Dozieren‘ und dessen Zurücknahme eine gebrochene Mitteilungsform der Angstschrift vorliegt, ist von der Forschung, die zumeist auf eine sachliche Rekonstruktion abzielt, nur selten bemerkt worden. Vgl. aber Hermann Deuser: *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985, S. 150f.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu die Einleitung, bes. BA, 17–19 / SKS 4, 326–328, wo Vigilius sich auch ironisch auf Schellings positive Philosophie bezieht.

<sup>58</sup> BA, 12 / SKS 4, 323.

<sup>59</sup> BA, 11 / SKS 4, 322f.; Herv. v. Verf.

lichkeit der Existenz betreffend ist die Sünde der *atopische* Begriff, der sich von *keiner* Wissenschaft wird einholen lassen. Die Psychologie hingegen hat es nur mit *Zuständen* zu tun, die einer Beschreibung zugänglich sind; betreffs der Sünde wird sie also allein die „disponierende Voraussetzung“ und „reale Möglichkeit der Sünde“ zum Gegenstand haben; oder sie kann sich nur damit beschäftigen, „*wie* die Sünde entstehen kann und nicht *dass* sie entsteht.“<sup>60</sup> Die Psychologie der Angstschrift schreibt sich so im Modus der *eingestandenenen Abständigkeit*, – sie vollzieht sich als eingeräumte und unterstrichene Verfehlung des eigentlich in Frage stehenden Gegenstandes.

Dass allerdings die Selbstzurücknahme der eigenen Form in der Angstschrift sich nicht auf die disziplinäre Grenze der Psychologie beschränkt, sondern die wissenschaftliche Darstellungsform im Ganzen ironisiert und untergräbt, zeigt sich insbesondere in der Durchführung des vierten Kapitels: In der Auslegung der verschiedenen Formen des Freiheitsverlusts bezeichnet Vigilius selbst sein Vorgehen als ‚schematisch‘ und ‚algebraisch‘, um schließlich un-verhohlen zu bekennen: „Weiter möchte ich dies nicht verfolgen. Die Hauptsache für mich ist hier allein, mein Schema in Ordnung zu haben.“<sup>61</sup> Vigilius Haufniensis ist, mit kierkegaardischer Wendung, gleichsam das ‚unglücklich ins Schema verliebte Pseudonym‘. In seiner schematischen Dialektik und der dazu gehörigen ‚dichterische[n] Ursprünglichkeit‘<sup>62</sup> des Psychologen, kraft derer er die zu den Schemata passenden Typen plastisch hervortreten lässt, dichtet und denkt Haufniensis stets nur das Allgemeine, das Typische und verfehlt den Einzelnen, – aber dies notwendig und in beständiger Aufmerksamkeit auf die Unzulänglichkeit der eigenen Form. Der Widerspruch zwischen dem Einzelnen als *Anliegen* und dem Allgemeinen, dem Begriff als Mittel der *Darstellung* ist die doppelreflektierte Mitteilungsform der Angstabhandlung.

#### 4. Zustand, Sprung und Zeitlichkeit – Parallelen und Differenzen zwischen Begriff Angst und Freiheitsschrift

Vor dem Hintergrund der Konzeption der Angstschrift als experimentierend gegen sich selbst arbeitender Psychologie soll nun nach der *sachlichen* Parallele zur Freiheitsschrift gefragt werden. Es erhellt zunächst unmittelbar, dass das tragende kosmologische, theogonische und ontologische Begründungsgefüge Schellings für Vigilius Haufniensis wegbrechen muss. Immer wieder schärft das Pseudonym ein, man dürfe keinesfalls psychologische Bestimmungen mit dogmatischen und metaphysischen Kategorien vermengen. Die kurzen Bemerkungen zur ‚objektiven Angst‘, d. i. der Angst in der Natur, werden von Haufniensis abgebrochen, um sie ‚augenblicklich aus dem Bereich gegenwärtiger Untersuchung herauszuschaffen‘ – nicht ohne dabei Schelling und seine Schule mit Kritik zu bedenken.<sup>63</sup>

Trotz dieser polemischen Geste der Abstandnahme – die freilich in der Tat eine wesentliche Differenz berührt – zeigt sich im *Begriff Angst* schon rein thematisch eine Parallele zur Freiheitsschrift: In beiden Untersuchungen stehen in Vorwegnahme von Heideggers Befindlichkeitsanalysen Phänomene menschlichen Daseins im Mittelpunkt, über die sich das Eigenste des Seins erst erschließt; zudem werden in beiden Schriften mit der Sünde, der Angst

<sup>60</sup> BA, 19 / SKS 4, 329; Herv. v. Verf.

<sup>61</sup> BA, 143 / SKS 4, 438.

<sup>62</sup> BA, 54 / SKS 4, 359; hier fällt auch der Ausdruck ‚psychologisch-poetische Vollmacht‘ (BA, 53 / SKS 4, 359).

<sup>63</sup> BA, 58 f. / SKS 4, 363 f.; mit der ‚Schule Schellings‘ sind Schubert, Eschenmayer, Görres und Steffens gemeint. Vgl. auch die offensichtlich ebenfalls auf Schelling zielende Kritik der Naturphilosophie BA, 78 f. / SKS 4, 381.

und dem Bösem *negativ* konnotierte Grundbefindlichkeiten untersucht. So ist in beiden Denkern die Grundeinsicht des Negativismus formuliert, nach der allererst über die Gefährdung der menschlichen Freiheit ihr Wesen zugänglich wird;<sup>64</sup> und demzufolge richten sich beide Schriften vornehmlich auf den *Missbrauch* der Freiheit in der selbstverschuldeten Ergreifung des Bösen bzw. der Sünde. Dass diese sachliche Nähe beider Werke sich im Detail entfalten lässt, soll im Folgenden skizziert werden; zugleich ist aber die wesentliche Differenz im Blick zu behalten.

Worin nun zunächst die Stoßrichtung von Vigilius Haufniensis' psychologischer ‚Erklärung‘ der Sünde im *Begriff Angst* liegt, wird aus den ersten vier Paragraphen des ersten Kapitels hinlänglich deutlich. In ihrer Frage nach Sündenfall und Erbsünde bekommt es die Untersuchung zunächst mit der ersten Sünde Adams zu tun. Wird aber nun Adam „phantastisch“<sup>65</sup> außerhalb der Geschichte des Menschengeschlechts und als ihr nicht zugehörig gesetzt, so bleibt die Entstehung der Sünde vollkommen unerklärlich; im Gegenteil aber kommt die Sünde wesentlich in jedes spätere Individuum genau so hinein wie in Adam. Denn die Sünde wird nur durch den *qualitativen Sprung* gesetzt, in dem *der Einzelne* die Unschuld durch Schuld verliert, und nicht in entscheidendem Sinne durch die (bloß quantitative) Zugehörigkeit des Individuums zu Geschlecht und Geschichte. Eine Erklärung also, welche die Erbsünde im Sinne bloßer, gleichsam ‚natürlicher‘ Vererbung auffasst, mindert die Schuld der Sünde im Einzelnen, und lässt die Sünde wesentlich *allein* in Adam hervorbrechen. Insofern ist es – wie schon anhand der „Einleitung“ angezeigt – die Aufgabe der Psychologie, die *Disposition* zur Sünde zu erklären, die in Adam und in jedem Einzelnen wesentlich gleich sein muss. Wohl gemerkt aber erklärt dies die Psychologie derart, dass sie zugleich die *Unerklärlichkeit* des qualitativen Sprungs und mithin der Wirklichkeit der Sünde festhält, und sich bloß auf die Möglichkeit beschränkt. Die Psychologie darf, so Vigilius Haufniensis, „nicht die Pointe zerreden, sondern muss in ihrer elastischen Zweideutigkeit bleiben, aus der die Schuld hervorbricht im qualitativen Sprung.“<sup>66</sup>

Die Grundbedeutung der Angst für die Entstehung der Sünde wird in den entscheidenden Paragraphen fünf und sechs erläutert. Die dort entfaltete zentrale begriffliche Konstellation der Angstsschrift lässt sich abbreviatorisch folgendermaßen darstellen: Der Mensch ist als Geist bestimmt. Im Zustand der Unschuld aber, verstanden als Unwissenheit, ist die Geistbestimmung gleichsam noch nicht realisiert. Der Mensch ist hier zunächst „seelisch bestimmt in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit“; und so ist der Geist, wie Vigilius dies ausdrückt, „träumend im Menschen“.<sup>67</sup> Der noch nicht gesetzte Geist ‚stört‘ aber gleichsam das unmittelbare Verhältnis, da dieses wesentlich geistbestimmt ist; sofern er aber noch nicht *als* Geist gesetzt ist und somit außerhalb des (realisierten) Verhältnisses steht, stört er als *Nichts*, und dieses Nichts gebiert *Angst*: „Träumend projiziert der Geist seine eigene Wirklichkeit, aber diese Wirklichkeit ist Nichts, aber dieses Nichts sieht die Unschuld beständig außerhalb ihrer.“<sup>68</sup> Die Angst ist dabei eine dialektische, eine zweideutige Bestimmung; sie ist „eine *sympathetische Antipathie* und eine *antipathetische Sympathie*“,<sup>69</sup> oder sie stößt zugleich anziehend ab und zieht abstoßend an. Als Möglichkeit der Vereinigung der Synthesisglieder Leib und

<sup>64</sup> Vgl. hierzu L. Hühn: „Selbstentfremdung und Gefährdung menschlichen Selbstseins. Zu einer Schlüsselfigur bei Schelling und Kierkegaard“, in: „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“. Schellings Philosophie der Personalität, hrsg. v. T. Buchheim u. F. Hermanni, Berlin 2004, S. 151–162.

<sup>65</sup> Vgl. BA, 22–28 / SKS 4, 332–336.

<sup>66</sup> BA, 39 / SKS 4, 347.

<sup>67</sup> BA, 39 / SKS 4, 347.

<sup>68</sup> BA, 40 / SKS 4, 347.

<sup>69</sup> BA, 40 / SKS 4, 348.

Seele lockt die Angst gleichsam die Unschuld, und zugleich ängstigt sie als außerhalb ihrer liegende und nicht realisierte Möglichkeit. Diese Realisierung geschieht nun *im Sprung*, in dem der Geist sich setzt und zugleich die Sünde ergreift. Die Angst ist somit Ausdruck der im Zustand der Unschuld noch unrealisierten Freiheit, sie ist „die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit“.<sup>70</sup>

Blickt man von dieser Grundfigur der Angstabhandlung zurück auf Schellings Freiheitsschrift, so zeigt sich ein spannungsreiches Geflecht von Differenz und Übereinstimmung. Beinahe alle wesentlichen Begriffe der Angstanalyse sind bei Schelling vorgebildet, werden aber im existenzpsychologischen Zugriff des *Vigilius* zugleich transformiert: Wie bei Schelling, so ist auch bei Kierkegaard der *Geist* oder das *Selbst*<sup>71</sup> bzw. die *Selbstheit* die wesentliche Bestimmung des Menschen und mithin Signum seiner Freiheit. Damit geht zugleich einher, dass beide Denker eine Ableitung des Bösen bzw. der Sünde aus bloßer Sinnlichkeit zurückweisen müssen.<sup>72</sup> In beiden Konzeptionen erhebt sich zudem der Geist als Drittes über zwei ihm voraufgehende Momente. Während bei Schelling allerdings die Geistgestalt des Menschen über dem Willen des Grundes und dem Universalwillen aufgeht, so setzt er sich in *Vigilius'* psychologischer Betrachtung heraus aus Leib und Seele, also *zwei* gleichsam ‚partikularen‘ oder individuellen Momenten. Wie bei Schelling, so stellt auch bei Kierkegaard die *Unschuld* den ersten und ungeschiedenen bzw. unentschiedenen Zustand dar, welcher in der Tat des Menschen zur Entscheidung gebracht wird; und in beiden Konzeptionen wird *allein* durch eigene Schuld des Menschen das Böse bzw. die Sünde gesetzt. Was allerdings die Notwendigkeit dieser Scheidung oder Entscheidung betrifft, so zeigen sich wiederum Differenzen: Während Schelling die Notwendigkeit der (Ent-)Scheidung wesentlich im Offenbarwerden Gottes begründet, so möchte *Vigilius* eine notwendige Aufhebung der Unschuld zunächst zurückweisen. Gegen eine hegelianisierende Sphärenvermischung von Logischem und Ethischem, die Unschuld mit Unmittelbarkeit gleichsetzt, hält *Vigilius* als Psychologe fest, die Unschuld sei durchaus *Etwas* und könne nur durch Transzendenz aufgehoben werden, sie sei „ein *Zustand*, der sehr gut bestehen kann.“<sup>73</sup> Aus der Geistbestimmtheit des Menschen folgt aber sachlich durchaus, dass sein Geistcharakter notwendig hervortreten und mithin die Unschuld aufheben muss; die Begründungsstruktur ist aber auch in dieser Perspektive offensichtlich eine andere als bei Schelling. Different ist – wenigstens in ihrer Grundformulierung – auch die Bestimmung der *Angst*: Bei Schelling war die ‚Angst des Lebens‘ im Rahmen einer schöpfungstheologischen Anthropologie aufgezeigt worden als Angst *um* das Fürsich-Sein und Angst *vor* dem Verlust der eigenen Freiheit durch das Aufgehen im Universalwillen, bei Kierkegaard hingegen bezeichnet die existenzpsychologische Kategorie gleichsam die Angst des Menschen *vor sich selbst* und vor den Möglichkeiten, die die eigene Freiheit eröffnet.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> BA, 40 / SKS 4, 348.

<sup>71</sup> Vgl. zum Begriff des Selbst und des Selbstischen bes. BA, 79 / SKS 4, 381.

<sup>72</sup> Vgl. bei Kierkegaard hierzu bes. BA, 47 / SKS 4, 354.

<sup>73</sup> BA, 35 / SKS 4, 343.

<sup>74</sup> Die Forschung hat allerdings zurecht mehrfach eine im 2. Kapitel gegebene Bestimmung der Angst als „Schwindel der Freiheit“, in welchem der Mensch das „Endliche greift, um sich daran zu halten“ (BA, 60f. / SKS 4, 365f.) mit Schellings Rede vom „Schwindel“ und der „Lust am Creatürlichen“ (SW VII, 381) in Verbindung gebracht (vgl. bes. J. Hennigfeld: „Die Wesensbestimmung des Menschen“, S. 277; ders.: „Angst – Freiheit – System“, S. 106; A. Pieper: „Zum Problem der Herkunft des Bösen I“, S. 108f.; R. Pocai: „Der Schwindel der Freiheit. Zum Verhältnis von Kierkegaards Angsttheorie zu Schellings Freiheitsschrift“, in: *Zeit und Freiheit*, S. 95–106). In der Grundbestimmung der Angst bleibt die genannte Differenz dennoch bestehen; es wäre allerdings zu prüfen, ob die ‚Angst vor dem Guten‘ aus dem 4. Kapitel näher an Schellings Auffassung heranrückt.

Nimmt man nun aber Kierkegaards Figur des Sprungs in die Sünde im Ganzen in den Blick und hält sie neben Schellings Gedanken einer intelligiblen Tat, so zeigt sich eine weit tiefere Parallele als ein bloßer Detailvergleich aufzuzeigen vermag. Wie auch Schelling weist nämlich Kierkegaard den Begriff einer bloßen Wahl- oder Indifferenzfreiheit ausdrücklich als „Gedanken-Unding“ zurück.<sup>75</sup> Im Sprung in die Sünde beschreibt Kierkegaard hingegen in Parallele zu Schellings intelligibler Tat ein uneinholbares oder ‚unvordenkliches‘ Fundierungsgeschehen, das dem aktuellen Selbstvollzug voraufgeht und dennoch das Wesen des Menschen konstituiert und bestimmt. Beide Konzeptionen bezeichnen die unhintergehbare Freiheitstat der Selbstergreifung des Menschen, die nicht in sein Bewusstsein fällt, zugleich aber durch ihn selbst verschuldet ist und sein Selbstsein wesentlich ausmacht. Zweifelsohne ist überdies bei Kierkegaard wie bei Schelling dieses Fundierungs- und Entscheidungsgeschehen – bei aller idealistischen Herleitung Schellings – keine ethisch ‚neutrale‘ und rein transzendentalphilosophische Begründungsstruktur;<sup>76</sup> die sich selbst ergreifende Tat des Menschen ist vielmehr je schon moralisch und überdies sündentheologisch qualifiziert. Bei Kierkegaard besteht im Übrigen kein Zweifel, dass das Ergreifen des Selbst und des Selbstischen untrennbar mit dem Sündigwerden in Eins fällt, und mithin das Ergreifen der Freiheit des Menschen zugleich deren „Missbrauch“<sup>77</sup> bedeutet, während bei Schelling wenigstens der Möglichkeit nach noch eine Entscheidung für ein ursprünglich Gutes aufscheint.<sup>78</sup>

Zugleich aber schreiben sich in diese tiefgreifende freiheitstheoretische Parallele wiederum wesentliche Differenzen ein. Kierkegaards Sprung kann nämlich nicht im Sinne von Schellings idealistischer Herleitung als ein intelligibler bezeichnet werden. Dem psychologischen Zugriff des Vigilius kann sich die Unschuld als Disposition zur Sünde nicht anders denn als *Zustand* zeigen; er ist, wie soeben zitiert, ein *Etwas*, das ‚sehr gut bestehen kann.‘ Mithin fällt der Zustand vor der Sünde und auch der *Augenblick* des Sprungs *in* die Zeit, das Sündigwerden ist eine *zeitliche* Struktur.<sup>79</sup> So ist denn auch der Sprung im existenzphilosophischen Horizont Kierkegaards aus dem Grund nicht direkt mitteilbar und darstellbar, dass er eine Tat in der *Wirklichkeit* des je konkreten Existenzvollzugs ausmacht, die dem begreifenden Zugriff stets entzogen bleibt – wohingegen die ‚Unvordenklichkeit‘ der Tat bei Schelling darin liegt, dass sie dem außerzeitlichen Bereich des Intelligiblen zugehört und bis in die erste Schöpfung hineinreicht.

Dass die Transformation einer schellingschen Grundfigur bei Kierkegaard wesentlich durch die Differenz der beiden denkerischen Entwürfe im Ganzen bedingt ist, lässt sich abschließend verdeutlichen, indem auf das Verhältnis von Singulärem und Allgemeinem reflektiert wird. Schelling hatte anlässlich der Rede von der ‚Angst des Lebens‘ ausgeführt, die Vereinigung eines besonderen Willens mit einem allgemeinen Willen zeige sich stets als Widerspruch – gleichwohl ist gerade diese Vereinigung die spezifische Aufgabe des Menschen. Die Struktur eben dieses Widerspruchs macht Kierkegaard zum Angelpunkt seines Denkens im Ganzen – allerdings nicht in willentheoretischer, sondern in *darstellungstheoretischer* Per-

<sup>75</sup> BA, 48 / SKS 4, 355.

<sup>76</sup> Vgl. hierzu Schellings Diskussion Kants und Fichtes, die der Religionsschrift des Ersteren entschieden den Vorzug gibt (SW VII, 389), sowie L. Hühn: „Die intelligible Tat“, S. 57–59.

<sup>77</sup> So ausdrücklich in BA, 57 / SKS 4, 362; vgl. zur Identifikation von Selbstsein und Sünde BA, 79 / SKS 4, 381, sowie L. Hühn: „Selbstentfremdung“, S. 154.

<sup>78</sup> Vgl. die oben anlässlich der intelligiblen Tat angedeutete Problematisierung.

<sup>79</sup> Freilich wird die Zeitlichkeit *als* Zeitlichkeit (und mithin als Sündigkeit) erst *durch* den Sprung gesetzt, ebenso wie die Leiblichkeit; dies bedeutet aber wiederum nicht, der *Zustand* vor der Sünde sei im Sinne Schellings schlechthin außer oder über aller Zeit. Vgl. hierzu bes. BA, 82–94 / SKS 4, 384–396.

spektive. Hierzu heißt es im *Begriff Angst*: „Selbst‘ bedeutet eben den Widerspruch, dass das Allgemeine gesetzt ist als das Einzelne.“ Und in einer Anmerkung wird ausgeführt:

Nur das Allgemeine ist dadurch, dass es gedacht wird und sich denken lässt [...]. Die Pointe beim Einzelnen ist eben sein negatives Sich-Verhalten zum Allgemeinen, dessen Abstoßen, aber sobald dies [das Abstoßen] fortgedacht wird, ist das Einzelne aufgehoben, und sobald es gedacht wird, ist es verwandelt, derart, dass man es entweder nicht denkt, sondern sich das nur einbildet, oder es denkt, und sich bloß einbildet, dass es in das Denken aufgenommen sei.<sup>80</sup>

Diese Unzugänglichkeit des Einzelnen für das Allgemeine zu bewahren, und zugleich „das Denken gegen das Udenkbare anlaufen zu lassen“,<sup>81</sup> ist die methodische Maxime von Kierkegaards indirektem Verfahren überhaupt und zugleich die Signatur der Psychologie im *Begriff Angst*. Dass vor diesem Hintergrund der schellingsche Gedanke bei aller Parallelität nur in wesentlicher Verwandlung erscheinen kann, ist in dieser Skizze zu zeigen versucht worden.

---

<sup>80</sup> BA, 79 Anm. / SKS 4, 381 Anm.

<sup>81</sup> BA, 24 Anm. / SKS 4, 334 Anm.



CHRISTIAN DANZ

Das Absolute als Synthesis.  
Beobachtungen zu Paul Tillichs Rezeption von Schellings  
Freiheitsschrift

In der einschlägigen Forschungsliteratur ist oft betont worden, dass die werkgeschichtlichen Anfänge der Theologie Paul Tillichs in einem sehr engen Zusammenhang mit dem sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts formierenden Neoidealismus stehen.<sup>1</sup> Tillich, der im Wintersemester 1904/05 an der Berliner Universität mit dem Studium der protestantischen Theologie begann, wechselte nach einem kurzen Aufenthalt an der Universität Tübingen im Wintersemester 1905/06 an die Universität Halle. Dort wurde der Privatdozent der Philosophie Fritz Medicus, einer der Wegbereiter der Fichterennaissance zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die ihn entscheidend prägende Lehrergestalt. Der problemgeschichtliche Kontext dieser um die Jahrhundertwende in den Kulturwissenschaften einsetzenden Idealismusrenaissance liegt in der von Ernst Troeltsch auf den Begriff einer „Krisis des Historismus“ gebrachten gesamtgesellschaftlichen ethischen Orientierungskrise.<sup>2</sup> Der Historismus sei, so Troeltschs berühmte Bestimmung, „die eigentümlich moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt“ und beinhalte eine „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt“.<sup>3</sup> Um die dramatischen Folgen des Historismus kritisch einzudämmen, wandten sich um die Jahrhundertwende zahlreiche Philosophen und Theologen aus den unterschiedlichsten Schulrichtungen dem Idealismus zu. In diesem Kontext steht auch Tillichs frühe Beschäftigung mit der Philosophie Fichtes und vor allem mit dem Werk Schellings. Sie zielt bei Tillich, wie auch bei anderen Autoren der Zeit wie Emanuel Hirsch, Franz Rosenzweig, Paul Natorp oder Martin Heidegger und nicht zuletzt bei Troeltsch selbst auf eine geschichtsphilosophische Bewältigung der mit dem Historismus verbundenen Folgen. Tillichs Rezeption von Schellings 1809 publizierter Abhandlung *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschl-*

---

<sup>1</sup> So von F.W. Graf/A. Christophersen, Neukantianismus, Fichte- und Schellingrenaissance. Paul Tillich und sein philosophischer Lehrer Fritz Medicus, in: ZNThG 11 (2004), S. 52–78; G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption, Berlin/New York 2007, S. 146–155. Zum theologiegeschichtlichen Kontext siehe auch G. Wenz, Tillich im Kontext. Theologiegeschichtliche Perspektiven, Münster 2000.

<sup>2</sup> Vgl. E. Troeltsch, Die Krisis des Historismus, in: ders., Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923) (= KGA Bd. 18), hrsg. v. G. Hübinger, Berlin/New York 2002, S. 437–455.

<sup>3</sup> E. Troeltsch, Die Krisis des Historismus, S. 438. 437. Siehe hierzu v. Vf., „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“. Nietzsche, Troeltsch und Tillich über Auswege aus der Krisis des Historismus, in: Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung Bd. 3, hrsg. v. C. Danz/W. Schüßler/E. Sturm, Wien 2008, S. 61–81; F.W. Graf (Hrsg.), Ernst Troeltschs Historismus (= Troeltsch-Studien Bd. 11), Göttingen 2000; ders. (Hrsg.), „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin, Gütersloh 2006.

chen Freiheit, die im Folgenden allein interessieren soll, ist nur in diesem problemgeschichtlichen Kontext angemessen zu würdigen.

Tillich hat zwei Dissertationen zu Schelling vorgelegt, die, nach den Worten seines Hallenser Lehrers Fritz Medicus, „den Anfang der Schellingrenaissance in der philosophischen Bewegung der Gegenwart“<sup>4</sup> markieren. 1910 erschien seine philosophische Dissertation mit dem Titel *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien* und zwei Jahre später, 1912, die theologische Lizentiaten-Dissertation mit dem Titel *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*.<sup>5</sup> In beiden Texten geht es um eine geschichtsphilosophische Begründung der von Ernst Troeltsch um die Jahrhundertwende aufgeworfenen Frage nach der Absolutheit des Christentums.<sup>6</sup> Die geschichtsphilosophischen Mittel für die Lösung dieser Aufgabe entnimmt Tillich der Philosophie Schellings. Dabei räumt Tillich der Freiheitsschrift Schellings, was sowohl deren werkgeschichtliche Stellung als auch deren systematischen Gehalt betrifft, eine geradezu epochale Bedeutung ein. „Dieses Dokument tiefstinnigster religiöser Spekulation ist für Schelling epochemachend gewesen: was darauf folgte, waren Schriften und Vorlesungen zur Erläuterung der ‚Freiheitslehre‘, bis nach langer Pause die neugewonnenen Prinzipien mit leisen Modifikationen zur Aufstellung eines umfassenden Systems spekulativer Religionsgeschichte führten.“ (GW I, 76 Anm. 1) Mit der Freiheitsschrift, so Tillich, sei Schelling zur prinzipiellen Klarheit über die Lösung des religionsphilosophischen Grundproblems durchgedrungen.

Im Folgenden soll es um Tillichs Rezeption von Schellings Freiheitsschrift im Kontext der eingangs angedeuteten Problemlage einer kritischen Eindämmung der Krise des Historismus gehen. Herausuarbeiten sind diejenigen systematischen Aspekte von Schellings Freiheitsphilosophie, welche Tillich zur Konstruktion seiner eigenen religiös-ethischen Geschichtsphilosophie aufgenommen hat. Diese liegt, so die These, die ich im Folgenden erläutern möchte, in dem von Schelling in der Freiheitsschrift ausgearbeiteten Begriff des Geistes und seiner antinomischen Struktur.<sup>7</sup> Er erlaubt es nämlich, den Gottesgedanken mit der Geschichte zu

<sup>4</sup> F. Medicus, Zu Tillichs Berufung nach Frankfurt, in: P. Tillich, Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen (= GW XIII), Stuttgart 1972, S. 562–564, hier S. 562. Die Werke Paul Tillichs zitiere ich im Folgenden im Haupttext nach den Gesammelten Werke (= GW und EGW) unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl.

<sup>5</sup> P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien, in: ders., Frühe Werke (= EGW IX), Berlin/New York 1997, S. 156–272; ders., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung, in: ders., Frühe Hauptwerke (= GW I), Stuttgart 1959, S. 13–108; ders., Gott und das Absolute bei Schelling, in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil (= EGW X), hrsg. v. E. Sturm, Berlin/New York 1999, S. 9–54. Zu den Hintergründen von Tillichs philosophischer Dissertation siehe jetzt G. Neugebauer, Tillichs frühe Christologie.

<sup>6</sup> Vgl. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Der ursprüngliche Titel der philosophischen Dissertation Tillichs von 1910 sollte lauten *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie*. Der Bezug der Studie auf Troeltsch wird denn auch von Tillich sofort hergestellt. „Wenn zwei so hervorragende Kenner der Religionsgeschichte wie Schelling und Tröltzsch [...] zu so entgegengesetzten Resultaten kommen, dann liegt das aber an der Verschiedenheit des Gottesgedankens. Tröltzsch hat nie aus seiner Übereinstimmung mit einem Euckenschen, d. h. aber modifiziert Fichteschen Idealismus ein Hehl gemacht. Er steht damit auf einer Stufe der idealistischen Gesamtentwicklung, die vor Schellings Freiheitslehre liegt. Die erste Aufgabe ist es zu zeigen, wie Schelling über diese Epoche hinausgeschritten ist bis zu dem Endpunkt seiner Entwicklung, der positiven Philosophie.“ P. Tillich, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte in Schellings positiver Philosophie, unveröffentlicht, in: Amerikanisches Paul-Tillich-Archiv an der Andover-Harvard Theological Library, Cambridge, Mass., Box 101/2, Bl. 7. Zitiert nach W. Schüßler/E. Sturm, Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, S. 5.

<sup>7</sup> Siehe dazu nur P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, EW IX, S. 167: „Der Geist, der die Einheit eines Nein und Ja ist, bleibt Geist, auch wenn er das Nein aktualisiert. Gerade das

verbinden. Meine Ausführungen werde ich in zwei Argumentationsgänge gliedern. In einem ersten Abschnitt ist wenigstens kurz auf Schellings Freiheitsschrift und den in ihr ausgeführten Zusammenhang von Geistes- und Geschichtsphilosophie einzugehen. Im zweiten Abschnitt soll es dann um Tillichs Rekonstruktion von Schellings Freiheitsschrift gehen, wie sie dieser in seinen beiden Dissertationen über die Religionsphilosophie Schellings vorgelegt hat. Abschließen möchte ich mit ein paar knappen Bemerkungen zu Tillichs Rezeption von Schellings Freiheitsschrift.

### 1. Gott und Geschichte in Schellings Freiheitsschrift von 1809

Die werkgeschichtliche Einordnung von Schellings 1809 erschienener Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*<sup>8</sup> ist bekanntlich umstritten. Die Frage, ob diese Schrift einen Bruch mit der vorangegangenen Philosophie markiert oder ob sie deren kontinuierliche Weiterentwicklung darstellt, muss im Folgenden unberücksichtigt bleiben. Ich möchte mich ausschließlich auf diejenigen Aspekte beschränken, die mir für das Verständnis der Schrift insgesamt signifikant erscheinen und auf die Tillich dann gut 100 Jahre später für seine eigenen geschichtsphilosophischen Überlegungen zurückgreifen wird.<sup>9</sup> Sie sind vor allem in Schellings geistesphilosophischer Fassung des Gottesgedankens sowie in dem mit diesem verbundenen Geschichtsverständnis zu sehen.

Der Freiheitsschrift Schellings geht es, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, um eine Näherbestimmung der menschlichen Freiheit.<sup>10</sup> Diese ist verbunden mit einer Kritik an den Freiheitsbegriffen von Kant und Fichte. Das Spezifische der menschlichen Freiheit ist durch den formellen Freiheitsbegriff noch nicht hinreichend bestimmt, sondern erst durch dessen Erweiterung um einen materialen Freiheitsbegriff, wonach diese „ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“ (SW VII, 352). Der von Schelling in der Freiheitsabhandlung ausgeführte Gottesbegriff, der in der Literatur zumeist als das weiterführende Moment der Freiheitsschrift gegenüber der vorangegangenen Identitätsphilosophie angeführt wird, steht ganz im Dienste einer begründungslogischen Explikation der menschlichen Freiheit. Schelling greift hier auf die bereits in seiner Schrift *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801 ausgeführte Un-

---

ist ja seine Freiheit: Nein sagen zu können. Diese Fassung des Geistbegriffs ist für sämtliche Probleme von hervorragender Bedeutung.“

<sup>8</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. VII, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, S. 333–416. Schellings Werke werden im Folgenden nach der von K.F.A. Schelling herausgegebenen Gesamtausgabe in 14 (XIV) Bänden, Stuttgart/Augsburg 1856–61, unter Angabe von Band- und Seitenzahl mit der Sigle SW zitiert. Zur Deutung von Schellings Abhandlung siehe H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.), *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. O. Höffe/A. Pieper, Berlin 1995; D. Köhler, *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift**, München 2006.

<sup>9</sup> Siehe hierzu v.Vf., *Die Notwendigkeit in der Freiheit. Zur Aufnahme von Luthers Freiheitsbegriff in Schellings Freiheitsschrift*, in: C. Danz/R. Leonhardt (Hrsg.), *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 2008, S. 75–94; ders., *Die Durchsichtigkeit des Selbst im Gottesverhältnis. Kierkegaard und Schelling über die menschliche Freiheit*, in: G. Linde/R. Purarthofer/H. Schulz/P. Steinacker (Hrsg.), *Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken. Festschrift für Hermann Deuser zum 60. Geburtstag*, Marburg 2006, S. 469–486.

<sup>10</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, SW VII, 352. Die Untersuchung möchte die „spezifische Differenz, d.h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit“ zeigen.

terscheidung von Grund und Existenz zurück und unterscheidet im Gottesgedanken „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (SW VII, 357).<sup>11</sup> Durch dieses innere Prinzipiengefüge wird der Gottesgedanke nicht nur selbst nach dem Muster der Selbstbestimmung konstruiert, sondern er fungiert als Grund der menschlichen Selbstbestimmung, die wiederum als Folge und Resultat der Selbstbestimmung Gottes verstanden wird. Dieses innere Strukturgefüge der Selbstbestimmung konstituiert sich in seinem Selbstvollzug als Geist. „Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Prinzipien ist, ist sie Geist; und Geist ist in *Gott*.“ (SW VII, 364) In *Gott* als Geist ist das von ihm gesetzte und unterschiedene Konkrete Medium der Darstellung des Selbstverhältnisses. Nur so kann das Gesetzte in Identität mit *Gott* sein. Identität wird damit von Schelling darstellungstheoretisch gefasst.

Die naturphilosophische Unterscheidung von Grund und Existenz gibt Schelling die Möglichkeit, den gesamten Weltprozess aus dem Zusammenspiel der beiden Momente als sukzessive Überwindung des dunklen Grundes durch das Licht zu konstruieren. Am Ende des Naturprozesses steht der Mensch als Einheit der beiden Prinzipien. In ihm konstituiert sich *Gott* als Geist oder, was dasselbe besagt, *Gott* als actu existierend. „Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf *Gott* unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip – ohne daß es deshalb aufhören würde dem Grunde nach dunkel zu seyn – in Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der *Geist*. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur.“ (SW VII, 363) Der Mensch ist Geist, weil in ihm die beiden Prinzipien des Grundes und der Existenz oder des Partikular- und des Universalwillens in Einheit sind, und zwar so, dass der Partikularwille oder die Selbstheit die Basis des Universalwillens ist.

Im Unterschied zur theologischen Lehrtradition von Augustin bis Luther versteht Schelling die Selbstheit nicht als den Inbegriff der Sünde, sondern als notwendiges Moment des Geistes und der Persönlichkeit.<sup>12</sup> Folglich muss auch von *Gott* gelten, sofern er Persönlichkeit sein soll, dass Selbstheit die Basis seines Geistseins und seines Persönlichkeitseins ist.<sup>13</sup> Persönlichkeit ist für Schelling die zur Geistigkeit erhobene Selbstheit. Sie konstituiert sich dadurch, dass das Besondere oder der Partikularwille die Darstellung des Selbstverhältnisses des Geistes oder des Universalwillens ist.

Im Unterscheid zu *Gott* und zur untermenschlichen Natur ist die Synthesis des Geistes, also das Verhältnis von Partikular- und Universalwillen beim Menschen nicht nur von dessen Selbstbestimmung abhängig, weil an diese zurückgebunden, sondern – als Konsequenz hiervon – auch auflösbar. Der Persönlichkeitsbegriff wird damit von Schelling vollzugstheoretisch als eine Aufgabe verstanden, und da die Realisierung dieser Aufgabe an die Selbstbestimmung des Menschen zurückgebunden ist, kann der Mensch die Einlösung dieser Aufgabe auch verfehlen. In der Geiststruktur, weil sie an den Vollzug der Selbstbestimmung des Menschen ge-

<sup>11</sup> F.W.J. Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, SW IV, 105–212, hier 146. 203. Zu dieser in der Literatur häufig diskutierten Unterscheidung siehe F. Hermanni, Der Grund der Persönlichkeit Gottes, in: T. Buchheim/ders. (Hrsg.), „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, S. 165–178; T. Buchheim, „... eine sehr reelle Unterscheidung“. Zur Differenz in der Freiheitsschrift, in: C. Danz/R. Langthaler (Hrsg.), Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg/München 2006, S. 182–199.

<sup>12</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, SW VII, 364: „Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von *Gott* geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht.“

<sup>13</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesung, SW VII, 438.

bunden ist, liegt damit die Möglichkeit des Guten und des Bösen begründet.<sup>14</sup> Das Böse hat für Schelling seinen Grund in der Selbstbestimmung des Menschen und kann somit nicht als *Privatio boni* verstanden werden, sondern nur als ein Akt, der das ausgeglichene Verhältnis von Partikular- und Universalwillen so verkehrt, dass ersterer an die Stelle des zweiten gesetzt wird.

Ihre Pointe hat Schellings Freiheitsschrift jedoch noch nicht bereits in dem Geistbegriff, sondern in seiner Verbindung mit dem Geschichtsbegriff. In seiner Konstruktion der Geschichte nimmt Schelling 1809 deutlich Material auf, das sich bereits in seiner Magisterdissertation, aber auch in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* findet. Die Grundlage dieser Geschichtsphilosophie ist jetzt allerdings die geistesphilosophische Konstruktion des Gottesgedankens. Schelling verknüpft das Reflexiv-Werden der menschlichen Selbstbestimmung mit dem Geschichtsprozess, und zwar so, dass die Geschichte der Selbsterfassung des Geistes zugeordnet wird. Die Geschichte wird damit von Schelling als der Prozess verstanden, in dem sich die Selbstbestimmung in ihrer inneren Struktur und Reflexivität erfasst. Als übergeordneter Rahmen dieser Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins fungiert die Geschichte der Selbstoffenbarung Gottes. Die Erkenntnis des Guten und damit der Unterschied von Gut und Böse ist ein Resultat der Geschichte der Vernunft.<sup>15</sup> Sie liegt also nicht bereits am Anfang der Geschichte. Das Ziel der Geschichte erblickt Schelling in der Selbsterfassung der menschlichen Freiheit in ihrer inneren Struktur. Das Reflexiv-Werden und die Selbsterfassung der Selbstbestimmung finden ihren Ausdruck in dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes. Die Konstitution des Wissens um die Geschichte verbindet Schelling mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte. In der Christologie, die Schelling bereits in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* als den „höchsten Gipfel der Offenbarung“ (SW VII, 321) verstand, kommt das Geschichtsbewusstsein selbst in seiner inneren Struktur zum Ausdruck.

Schelling verknüpft damit in der Freiheitsschrift von 1809 auf der methodischen Grundlage seiner Geistesphilosophie den Gottesgedanken mit der Geschichte, so dass diese als der Prozess des Sich-Durchsichtig-Werdens der menschlichen Freiheit verstanden wird.

## 2. Gott und Geschichte in Tillichs Rezeption der Freiheitsschrift

Der problemgeschichtliche Hintergrund von Paul Tillichs Beschäftigung mit der Philosophie Schellings liegt, wie eingangs bereits bemerkt wurde, in den Debatten um die Absolutheit des Christentums in dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Diese Intention seiner eigenen Beschäftigung mit der Philosophie Schellings hat Tillich selbst hervorgehoben.<sup>16</sup> In einem im

<sup>14</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, SW VII, 364: „Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.“

<sup>15</sup> Vgl. F.W.J. Schelling, SW VII, 378: „Wie aber die ungetheilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als Inneres (Basis oder Centrum) eines Einzelnen erkannt wird, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran.“

<sup>16</sup> Siehe auch P. Tillich, Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, EW IX, S. 158 f.: „Ein drittes Motiv, diese Arbeit in Angriff zu nehmen, folgt aus der Tatsache, daß in derselben Weise, wie auf Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen ...‘ die großen religionsgeschichtlichen Systeme folgten, gegenwärtig aus der kantisch beeinflussten Religionsphilosophie eine idealistisch-religionsgeschichtliche zugleich von theologischer und von philosophischer Seite hervorgegangen ist (Troeltsch – Eucken). Unter diesen Umständen dürfte es angebracht sein, von neuem auf diejenige Gestalt der idealistischen Philosophie, speziell Religionsphilosophie hinzuweisen, die den

Zusammenhang mit seiner philosophischen Dissertation über die Religionsphilosophie Schellings entstandenen Entwurf aus dem Jahre 1910 mit dem Titel *Gott und das Absolute bei Schelling* schreibt er: „Um die Welt zu erklären, muß der Philosoph Gott über das Absolute erheben. Um die Welt zu erklären, muß der Theologe das Absolute zur Basis der Gottheit Gottes machen. Es ist klar: diese Problemstellung ist zugleich die konzentrierteste Fassung des Problems Theologie und Philosophie oder [des Problems] ‚die Absolutheit des Christentums‘. Das Problem in dieser Formulierung klar erkannt und mit allen Mitteln seiner philosophischen Genialität durchgeführt zu haben, ist Schellings Bedeutung für die theologische Debatte der Gegenwart.“ (EGW X, 11) Tillich greift auf die Religions- und Geschichtsphilosophie Schellings zurück, weil sie in seinen Augen eine Lösung für das in der zeitgenössischen theologischen Debatte strittige Problem der Absolutheit des Christentums liefert. Im Kern geht es bei der Frage nach der Absolutheit des Christentums darum, wie sich angesichts der Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit aller Normen und Werte geltende Normen begründen lassen. Tillich rezipiert die Philosophie Schellings im Interesse einer eigenständigen konstruktiven Antwort auf die Krisis des Historismus.

Tillich deutet sowohl in seiner philosophischen als auch in seiner theologischen Dissertation Schellings philosophische Entwicklung als eine Konsequenz der kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants. Schellings Philosophie sei die „zweite Tochter der kritischen Philosophie“, und sie hat ihre Mutter nie verleugnet. Die Fragestellung bleibt von Anfang bis zum Ende kritisch: Wie muß das Objekt beschaffen sein, damit es Gegenstand des Wissens sein kann?“ (EGW X, 12) In diesem Rahmen, der die Kontinuität in Schellings philosophischer Entwicklung gegenüber der zeitgenössischen Forschung und ihrer Annahme von unterschiedlichen Entwicklungsphasen im Denken Schellings betont, unterscheidet Tillich werkgeschichtlich zwei grundlegende Phasen im Werk Schellings, die er entwicklungsgeschichtlich verknüpft.<sup>17</sup> Die Differenz zwischen den beiden Entwicklungsphasen im Denken Schellings erblickt Tillich in einem veränderten Verständnis der Geschichte bei Schelling. Für die Spätphilosophie Schellings gelte: „Die Gotteserkenntnis ist also Geschichtserkenntnis, nicht, wie vorher, Naturerkenntnis.“ (EGW X, 20) Die Schrift Schellings, in der die neue Verbindung von Gottesgedanken und Geschichtsphilosophie prinzipiell zum Durchbruch kommt, stellt für Tillich die Freiheitsschrift von 1809 dar. Sie setzt eine geistphilosophische Fassung des Gottesgedankens voraus. Tillichs Rekonstruktion des von ihm in den Mittelpunkt seiner Schellinginterpretation gestellten Zusammenhangs von Gottesgedanke und Geschichtsphilosophie auf der methodischen Grundlage einer Geistesphilosophie ist nun in den Blick zu nehmen.

In der Freiheitsschrift bestimmt Schelling den Gottesgedanken nach Tillich als absoluten Geist und „auf diesen Begriff muß sich die Aufmerksamkeit vornehmlich richten“ (EGW X, 28). Diese Bestimmung Gottes versteht Tillich jedoch als eine Konsequenz von Schellings Frühphilosophie, genauer der radikalen Durchführung des Identitätsprinzips in der Identitätsphilosophie. Die einseitige Durchführung des Identitätsprinzips führe nämlich Schelling zu der Einsicht, dass das Absolute nicht als unmittelbare Identität zu fassen sei. Vielmehr sei der

---

Abschluß der gesamten Entwicklung bildet und mit ihrem Voluntarismus, Realismus und Positivismus dem modernen Denken trotz der besonders starken Anstöße, die sie gibt, im Grunde näher steht als irgend eine andere.“

<sup>17</sup> Tillich deutet das Gesamtwerk Schellings entwicklungsgeschichtlich als eine Einheit und unterscheidet die Herausbildung der Geistesphilosophie und dessen Durchführung im Spätwerk. Mit einem ähnlichen methodischen Verfahren rekonstruiert 1914 Tillichs Freund Emanuel Hirsch die innere Einheit des Werkes Fichtes, in dem er entwicklungsgeschichtlich zwei Phasen unterscheidet, nämlich die Zeit der frühen Wissenschaftslehre, die er Zeit des Werdens nennt, und die Zeit der späteren Wissenschaftslehre als Zeit der Vollendung. Vgl. E. Hirsch, *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.

Widerspruch in den Gedanken des Absoluten aufzunehmen. Genau darin, in der Aufnahme des Widerspruchs in den Gedanken des Absoluten erblickt Tillich den entscheidenden Gedankenfortschritt der Freiheitsschrift. „Wer das Absolute nicht als Thesis, sondern als Synthesis bezeichnet, der nimmt den Widerspruch in das Absolute auf. Damit aber auch das Irrationale. Es ist schlechterdings unableitbar, warum das Absolute sich zugleich mit der Bestimmung der Einheit und des Widerspruchs setzt.“ (GW I, 78) Dass Schelling das Absolute als Synthesis und als in sich widerspruchsvolle Einheit versteht, hat Tillich bereits in seiner philosophischen Dissertation von 1910 als die grundlegende Einsicht der Freiheitsschrift herausgestellt. „Nur wenn Gott als Setzender und Gott als Gesetzter reell unterschieden sind, wird Aseität zu einer aktuellen, lebendigen, wird Gott Geist und Persönlichkeit. Dies ist aber nur möglich, wenn die Unterscheidung selbst von Gott gesetzt ist, wenn die Natur in Gott sein Wille ist, insofern er in Widerspruch tritt, damit ein lebendiger Prozeß der Selbstsetzung sei: ohne Selbstentgegensetzung keine lebendige Selbstsetzung und ohne lebendige Selbstsetzung keine vollkommene Freiheit und ohne vollkommene Freiheit keine geistige Persönlichkeit.“ (EW IX, 175)

Den entscheidenden Grundgedanken, zu dem Schelling in der Freiheitsschrift gelangt ist, macht Tillich in der Fassung des Absoluten als Synthesis aus. Durch diese Konstruktion des Absoluten wird die Selbstbestimmung von Schelling nicht mehr wie bei Fichte als Autonomie, also als Selbstsetzung der Vernunft entsprechend dem Sittengesetz verstanden, sondern dieser Freiheitsbegriff wird durch einen neuen Freiheitsbegriff erweitert, nämlich den, dass die Freiheit im Akt der Selbstbestimmung sich selbst widersprechen kann. Tillich unterscheidet damit in der Freiheitsschrift zwei Freiheitsbegriffe, die von Schelling zu einem vertieften Verständnis der Selbstbestimmung verbunden werden.<sup>18</sup> Es ist dieser zweite Freiheitsbegriff, der Freiheit als die Macht, sich selbst zu widersprechen, versteht, der in den Augen Tillichs zur Grundlage der von Schelling vorgenommenen Verknüpfung von Gottesgedanke und Geschichte wird und auf den der für die Spätphilosophie insgesamt grundlegende Gedanke aufbaut, dass Gotteserkenntnis Geschichtserkenntnis ist.

Der Bezug zur Geschichte resultiert nun in der Interpretation Tillichs daraus, dass in dem von dem Absoluten im Akt seiner Selbstbestimmung Gesetzten die für das Absolute selbst konstitutive Prinzipientualität wieder auftritt. „In jedem Dinge ist Rationales und Irrationales gemischt; das Rationale, sein Wesen, durch das es in Identität ist mit dem Absoluten, das Irrationale, wodurch es als Einzelnes, Existierendes, Konkretes ist.“ (GW I, 79) Tillich versteht Schellings prinzipientheoretische Fassung des Absoluten so, dass das Absolute im Akt der Selbstbestimmung das Konkrete setzt und zugleich negiert. Dadurch wird das gesetzte Mannigfaltige so in die Synthesis des Selbstverhältnisses aufgenommen, dass das Konkrete und Einzelne zum Darstellungsmedium des Selbstverhältnisses wird. An dem von ihm selbst gesetzten Einzelnen und Konkreten erfasst sich der Geist in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst. Der Mensch als das innere Ziel des Naturprozesses ist die Synthesis von Rationalem und Irrationalem oder Partikular- und Universalwillen. In dieser Synthesis ist Gott ebenso als Geist verwirklicht, wie der Mensch Geist ist. Indem jedoch der Mensch sich in seiner Selbstbestimmung so setzt, dass seine Selbstheit, die ja die Basis des Universalwillens sein soll, sich

<sup>18</sup> Vgl. P. Tillich, Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte, in: ders., Religion, Kultur, Gesellschaft. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933). Erster Teil (= EGW X), hrsg. v. E. Sturm, Berlin/New York 1999, S. 55–62, hier S. 62: „Um die beiden Brennpunkte des doppelten Freiheitsbegriffs läßt sich die idealistische Philosophie wie eine Ellipse grup[p]ieren. In dem einen Brennpunkt steht Fichte und das Princip seines Systems, die Freiheit als Selbstsetzung der Vernunft. Auf der anderen [Seite] Schelling und das Princip seiner Religionsphilosophie, die Freiheit als Macht, sich selbst zu widersprechen.“ Vgl. auch ders., Gott und das Absolute bei Schelling, EGW X, S. 26: „Freiheit heißt: Sich selbst ungleich sein können, unvernünftig sein können.“

nicht als solche negiert, sondern sich als solche, als individuelle Selbstheit, setzt, dann tritt das Einzelne in eine abstrakte Selbständigkeit gegenüber dem Absoluten. „Wenn er [sc. der Mensch] sich nun als einzelnes Wesen erfaßt, als abstrakte Subjektivität, als individuelles Ich, d. h. wenn er den ewigen Prozeß der Gottheit aufhalten will, so sündigt er.“ (GW I, 89) Tillich versteht also den Sündengedanken bei Schelling so, dass sich das Einzelne und Konkrete durch seine Selbstbestimmung als isolierte Einzelheit gegen die Negation behauptet und dadurch dem Wesen widerspricht. Als isoliertes Einzelnes ist dieses jedoch nicht mehr Medium der Darstellung des Selbstverhältnisses des Geistes in seinem reflexiven Bezug auf sich selbst. Mit dieser Konstruktion des Sündenbegriffs als einem „Widerspruch des Geistes gegen das Wesen“ (ebd.) ist die Grundlage von Tillichs Geschichtsphilosophie erreicht, wie er sie anhand von Schellings Freiheitsschrift rekonstruiert.<sup>19</sup>

Denn Geschichte, so Tillich, sei bei Schelling als Widerspruch des Wesens gegen die Sünde und damit als Wiederherstellung der Synthesis konstruiert. Die Geschichte tritt „unter den Gesichtspunkt der Wiederherstellung, der Zurückbringung, der Umkehr“ (GW I, 99).<sup>20</sup> Tillich versteht damit Schellings in der Freiheitsschrift ausgeführten Geschichtsbegriff so, dass Geschichte eine Geschichte des Selbstbewusstseins sei, in der sich dieses in der inneren Reflexivität seines Bezugs auf sich selbst erfasst. Dies geschieht auf die Weise, dass sich das Einzelne und Konkrete in seiner isolierten Selbständigkeit negiert und auf diese Weise sich als Medium der Darstellung des Selbstverhältnisses erfasst. Der Ort dieser Selbsterfassung des Selbstverhältnisses des Geistes ist der Eintritt des Christentums in die Geschichte. Denn hier erfasst sich der individuelle Geist in der inneren Geschichtlichkeit seines Bezugs auf sich selbst und konstituiert sich allererst als Geschichtsbewusstsein. Dem sich in seiner inneren Geschichtlichkeit durchsichtig gewordenen individuellen Geist ist das geschichtlich Konkrete und Einzelne als ein zugleich notwendiges und widersprüchliches Medium der Wahrheit in der Geschichte bewusst.<sup>21</sup> In der Christologie findet der sich in seiner Geschichtlichkeit erfassende individuelle Geist seinen Ausdruck. Tillich versteht damit Schellings in der Freiheitsschrift ausgeführte Christologie als eine Selbstbeschreibung des sich in seiner inneren Reflexivität seines Bezugs auf sich selbst erfassenden Geistes.<sup>22</sup> Hinter diese Geschichte des Geistes hin zu seiner Selbsterfassung tritt freilich die „äußere Geschichte“ zurück.

Schelling verstehe in der Freiheitsschrift, so Tillich, die wahre Gotteserkenntnis als Geschichtserkenntnis. Das Geschehen, in dem das Wissen um Geschichte entsteht, ist die Reli-

<sup>19</sup> Vgl. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein*, GW I, S. 99: „Die Basis der Erscheinungswelt ist vielmehr das potenzierte Irrationale, das radikale Böse; der Sündenfall ist die Voraussetzung der Geschichte.“

<sup>20</sup> So bereits in der philosophischen Dissertation von 1910: „Denn durch den Widerspruch kommt der Weltprozeß in Fluß, dessen Aufgabe Versöhnung des Widersprechenden ist.“ P. Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, EW IX, 174.

<sup>21</sup> Vgl. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein*, GW I, S. 100: „Die religiöse Wertung der Geschichte hat demnach ein Ja und ein Nein zu vereinigen. Die jeweilig vorhandene Gottesoffenbarung [sc. das Konkrete und Einzelne als Darstellung der Wahrheit in der Geschichte] muß total bejaht werden ohne abstrakte Kritik und Fortschrittsbestimmung. In dieser Bejahung liegt aber immanent eine Verneinung, denn was bejaht werden soll, ist ja der absolute Gehalt [sc. das Selbstverhältnis im Geist], nicht die spröde, individuelle Ausgestaltung [sc. das Konkrete und Einzelne des Darstellungsmediums]. Weil aber das Wesen nur in der Gesamtheit der Potenzen realisiert ist, so zerbricht bei jedem Versuch totaler Bejahung die individuelle Potenz und macht einer anderen Platz, die unter demselben Verhängnis zur Individualität steht.“

<sup>22</sup> Siehe hierzu auch Tillichs Kritik an Schellings Konstruktion einer empirischen Menschwerdung in der philosophischen Dissertation von 1910: „Die äußere Geschichte kann hier nur die Bedeutung haben, der inneren die Anschauung zu geben. [...] Ohne das äußere Faktum hätte die Offenbarung nicht geschehen können; aber Inhalt der Offenbarung ist nicht das äußere Faktum, sondern das übergeschichtliche.“ (P. Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, EGW IX, S. 272)



gion, die folglich zum inneren Kern der Geschichte selbst wird. In der Religion erfasst sich der Geist in der inneren Geschichtlichkeit seines Selbstverhältnisses und darin in dem Wissen um die notwendige Konkretheit und Wandelbarkeit aller Normen und Wahrheiten in der Geschichte. Auf dieser geschichtsphilosophischen Fassung des Christentums, die, wie erläutert, in dem Wissen um die innere Geschichtlichkeit des Geistes besteht, baut die Absolutheit des Christentums auf, die Tillich im Anschluss an Schellings Geschichtsphilosophie konstruiert.<sup>23</sup> Sie besteht in nichts anderem als dem Wissen um die notwendige Konkretheit und geschichtliche Wandelbarkeit aller Wahrheiten und Normen.

Ich komme zum Schluss. Tillich sieht die werkgeschichtliche Bedeutung der Freiheitsschrift Schellings darin, dass in ihr von Schelling ein antinomisch verfasster Geistbegriff ausgearbeitet wird, der als methodische Grundlage sowohl des Gottesgedankens als auch der Geschichtsphilosophie fungiert. Tillich selbst rezipierte die von Schelling seit der Freiheitsschrift ausgearbeitete geistesphilosophische Verknüpfung von Gottesgedanken und Geschichtsphilosophie im Interesse einer konstruktiven Bewältigung der Krise des Historismus. Der von Schelling in der Freiheitsschrift ausgearbeitete Geistbegriff bleibt, so die Deutung Tillichs, auch für dessen Spätwerk grundlegend. Schellings Spätphilosophie sei nichts anderes als die Durchführung des in der Freiheitsschrift erreichten Standpunkts. Freilich ist die Spätphilosophie Schellings auch für Tillich nicht nur Durchführung des in der Freiheitsschrift Erreichten, sondern in ihr wird auch ein Mangel behoben, den Schelling 1809 noch nicht zu beheben vermochte. Diesen Mangel sieht Tillich darin, dass Schelling in der Freiheitsschrift den Übergang von der Indifferenz zur Differenz lediglich als „Urzufall“ fassen konnte.<sup>24</sup> Damit blieb jedoch der Gottesgedanke an den Weltprozess gebunden.

---

<sup>23</sup> Das Geschichtsbewusstsein, so Tillich in dem Entwurf *Gott und das Absolute bei Schelling*, ist „die erste und zunächst wichtigste Form, in der das Christentum sich seines Absolutheitsanspruches bewußt wurde“ (P. Tillich, *Gott und das Absolute bei Schelling*, EGW X, S. 53).

<sup>24</sup> Vgl. P. Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie*, EW IX, 176.



STEFAN DIENSTBECK

## Hierarchische Reziprozität. Das Gottesprinzip der Freiheitsschrift Schellings in Paul Tillichs Systematischer Theologie von 1913

Am Anfang der wissenschaftlichen Arbeit Paul Tillichs (1886–1965) steht die Beschäftigung mit der Philosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings. Beide Dissertationsschriften Tillichs aus den Jahren 1910 und 1912 sind bekanntlich dem großen Philosophen des deutschen Idealismus gewidmet.<sup>1</sup> Doch auch auf sein theologisches Schaffen in eigener Verantwortung ist der Einfluss Schellings auf Paul Tillich oft behauptet und aufgezeigt worden.<sup>2</sup> Zielpunkt dieses Beitrages ist es, Tillichs früheste ausgearbeitete Systematik, die *Systematische Theologie von 1913*<sup>3</sup>, einer Untersuchung dahingehend zu unterziehen, wie in ihr Schelling'sches Gedankengut, näherhin das in der Freiheitsschrift vorgestellte Gottesprinzip, aufgenommen, verarbeitet und umgesetzt wird.<sup>4</sup> Dabei soll nicht einfach ein das Konzept des Gottesbegriffs betreffender Vergleich beider Denker vorgenommen werden – vielmehr ist die Analyse der rezeptiven Verwertung des Gottesprinzips aus Schellings Freiheitsschrift in der Gesamtanlage der Systematik Tillichs, mithin ihrem prinzipiellen Ansatzpunkt, intendiert. Als These wird –

---

<sup>1</sup> Vgl. Paul Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Frühe Hauptwerke*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1959, 11–108 und ders., *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, in: *Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken*, Bd. IX: *Frühe Werke*, hg. von Gert Hummel und Doris Lax, Berlin – New York 1998, 154–272. Die Gesammelten Werke Tillichs werden im Folgenden als GW, die Nachlass- und Ergänzungsbände als EW mit folgender Bandangabe in römischer und Seitenzahl in arabischer Zählung angeführt. Den frühen Kontakt mit der Philosophie Schellings verdankt Tillich einem zufälligen Kauf des Gesamtwerkes Schellings sowie dem schon frühen Studium philosophischer Denker wie Kant und Fichte (vgl. etwa: Paul Tillich, *Auf der Grenze*, in: GW XII: *Begegnungen*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart 1971, 13–57, hier: 31). Zu den Dissertationen Tillichs vgl. auch den Beitrag von Christan Danz in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. etwa die aktuelle, hervorragende Untersuchung von Georg Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Paul Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin – New York 2007 (für die *Systematische Theologie von 1913* insbes. die Seiten 252–289); außerdem: Christian Danz, *Religion als Freiheitsbewusstsein*, Berlin – New York 2000, insbes. 134–152; ders., *Theologie als normative Religionsphilosophie. Voraussetzungen und Implikationen des Theologiebegriffs Paul Tillichs*, in: ders. (Hg.), *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs (Tillich-Studien, Bd. 9)*, Wien 2004, 73–106, hier insbes. 74–80; Gunther Wenz, *Metaphysischer Empirismus. Der späte Schelling und die Anfänge der Tillich'schen Christologie*, in: Peter Haigis / Gert Hummel / Doris Lax (Hgg.) *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!? Beiträge des X. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004. Christus Jesus – the Center of History!? Proceedings of the X. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2004 (Tillich-Studien, Bd. 13)*, Berlin 2007, 11–32; ders., *Subjekt und Sein. Entwicklung der Theologie Paul Tillichs (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie; Bd. 3)*, München 1979.

<sup>3</sup> Paul Tillich, *Systematische Theologie von 1913*, in: EW IX: *Frühe Werke*, hg. von Gert Hummel und Doris Lax, Berlin – New York 1998, 278–434.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch: Neugebauer, *frühe Christologie*, 81–101 und 252–289.

wie im Titel des Beitrags angekündigt – angesetzt, dass beide, Schelling wie Tillich, mit dem Begriff eines Absoluten arbeiten, das in sich ein dualistisches Prinzip enthält,<sup>5</sup> welches als solches irreduzibel ist. Aufgezeigt werden soll nun, dass beide Pole des Dualismus ob ihrer Irreduzibilität nicht nur reziprok aufeinander angewiesen sind, um jeweils das zu sein, was sie sind, und um den Monismus, den sie konstituieren, wesentlich zu erfassen und zur Darstellung zu bringen; darüber hinaus wird zu erweisen intendiert, dass der Dualismus unbeschadet der in ihm waltenden Reziprozität hierarchisch aufgebaut ist, ja hierarchisch aufgebaut sein muss, um wahrhaft reziprok sein zu können und nicht in einen ‚reinen‘ Dualismus – d.h. einen, der nicht letztlich ein monistisches Prinzip begründet – zu zerfallen.

Prozediert wird dabei dergestalt, dass zunächst (1.) das Gotteskonzept der Freiheitsschrift knapp skizziert wird. Dem schließt sich (2.) eine kurze Darstellung der Systemanlage Tillichs in der *Systematischen Theologie von 1913* an, wobei bereits auf erste evidente Berührungspunkte beider Konzepte verwiesen wird. Im nächsten Schritt (3.) hat eine detaillierte Analyse des prinzipiellen Ansatzes Schellings und dessen Tillichs statt, worin nicht nur der Einfluss Schellings auf Tillichs Theologie vor dem ersten Weltkrieg, sondern auch die Art und Weise sowie die Tragweite der Einwirkung Schellings eruiert werden soll. Zuletzt (4.) schreitet die Untersuchung fort zu den systematischen Konsequenzen des jeweiligen Ansatzes. Hierbei werden wiederum sowohl die Konvergenzlinien sowie differente Punkte aufgezeigt.

### 1. Das Gottesprinzip in Schellings Freiheitsschrift

Als Grundanliegen der Schelling'schen Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* von 1809 kann die Erörterung angesetzt werden, wie gleichzeitig an der menschlichen Freiheit zum Bösen und am göttlichen Immanenzprinzip pantheistischer Provenienz festgehalten werden könne, ohne einerseits den Ursprung des Bösen in Gott zu verorten oder andererseits Freiheit zu einem rein abstrakten Begriff deprivieren zu lassen. Schelling versucht dies mit dem Konzept einer monistischen Gotteslehre, die in sich ein dualistisches und gleichzeitig hierarchisches Prinzip vereint, zu erreichen. Damit ist es Schelling weder um ein rein idealistisch noch um ein rein reell verfasstes System, sondern um die Verbindung von Idealismus und Realismus zu tun, um Freiheit nicht als einen rein ideellen Begriff, sondern als einen bewusst lebendigen, mithin realen, zu entwickeln, der die Freiheit zum Guten wie zum Bösen impliziert.<sup>6</sup>

Das Grundproblem der Freiheit ist der Umgang mit Gott insofern, als entweder die Möglichkeit zum Bösen bereits in die absolute Struktur eingezeichnet werden muss, wenn ein einheitliches Prinzip vorgestellt werden soll, dies aber nicht kompatibel ist mit dem Gottesbegriff und die Möglichkeit zum Bösen somit außerhalb Gottes zu verorten ist.<sup>7</sup> Oder die Dar-

<sup>5</sup> Wie genau das Verhältnis von Monismus und Dualismus zu bestimmen ist, gilt es in der Untersuchung jeweils zu analysieren und näher zu bestimmen. Dass weder Monismus noch Dualismus für sich in der Lage sind, das intendierte Ziel beider Denker zu explizieren, darf allerdings bereits hier festgestellt werden.

<sup>6</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 352: „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist.“ Zitiert wird die Schellingschrift nach der Ausgabe der *Sämtlichen Werke* (hg. von K. F. A. Schelling, I. Abteilung, Bde. 1–10, II. Abteilung, Bde. 11–14, Stuttgart 1856–1861; zitiert wird nur der jeweilige Band in römischer Ziffer samt der entsprechenden Seitenzahl), wobei der Textbestand der von Thomas Buchheim herausgegebenen Ausgabe entnommen ist, die die Paginierung der Werksausgabe ebenfalls angibt (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997).

<sup>7</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 354.

stellung schlägt um in einen Dualismus, der allerdings systematisch das Problem eines Doppelprinzips zur Konsequenz zeitigt und ebenso wenig wie die erste Möglichkeit vereinbar mit dem Gottesbegriff ist. Schelling fängt dies mit einem Monismus ab, der in sich ein dualistisches Prinzip zu tragen vermag.<sup>8</sup> Dabei unterscheidet Schelling auf der einen Seite einen reinen Existenzgrund Gottes und auf der anderen Seite das Wesen Gottes als solches, das existiert: „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. [...] Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.“<sup>9</sup> Es wird mithin der Vollzug Gottes – sein existierendes Wesen – von dem Bedingungsgrund, der einen Vollzug Gottes allererst ermöglicht, geschieden, wobei die Scheidung nicht derart vorstellig zu werden hat, als ob Gott einen Anfang außerhalb seiner selbst hätte – dies würde ja nur gewissermaßen zu einer ‚Verschiebung‘ des Prinzips auf eine höhere Ebene, als sie der Gottesbegriff zu konstituieren vermag, führen –, sondern so, dass der Grund erst durch das Vollzugsgeschehen seine Berechtigung erhält, mithin das Gleichrangige, nicht Primäre darstellt und erst im Verhältnis zum Vollzug das wird, was er ist, und vice versa.<sup>10</sup> Grund und Existenz Gottes sind demnach in einem irreduziblen Konstitutionsverhältnis aufeinander angewiesen, indem sie sich allererst gegenseitig ermöglichen, bedingen und konstituieren.

Existenz Gottes und ihr Grund stehen demnach in einem Reziprozitätsverhältnis, bei dem, sobald nach dem Prius eines der beiden Relate gefragt wird, weder in zeitlicher noch in konstitutiver Hinsicht eine Antwort gegeben werden kann, weil beide gleichursprünglich sind. Fragt man jedoch, wie Existenz Gottes und Grund der Existenz Gottes näherhin verfasst sind und welcher Art das Wesen des in der skizzierten Dualität Einen zu bestimmen ist, so gilt es den obigen Befund weiter zu differenzieren: Der reziproke Bezug beider Prinzipien in Gott hindert Schelling nämlich – trotz der Irreduzibilität des Verhältnisses – nicht daran, ein hierarchisches Verhältnis zwischen den Prinzipien zu konstruieren. Im Vollzug Gottes selbst ist der Grund als Punkt des Anhebens der Vollzugsbewegung als Wille zum Vollzug zu verorten, jedoch als noch nicht verstandesgemäß orientierter Wille – dies würde ja bereits den Vollzug selbst voraussetzen –, sondern als „Sehnsucht und Begierde“<sup>11</sup>. Der Grund der Existenz Gottes wird somit zum unverständigen, dunklen Ausgangspunkt der verständigen, lichten Vollzugsbewegung, was dazu führt, dass „[a]us diesem Verstandlosen [...] im eigentlichen Sinne der Verstand geboren“, ja „dass so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes“<sup>12</sup> wird. Die Schärfe der Aussage wird allerdings durch das vorher konstatierte Prius des Vollzugs gegen-

<sup>8</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 359 Anm. 11: „Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt.“

<sup>9</sup> Schelling, SW VII, 357f. Odo Marquard, Grund und Existenz in Gott (350–364), in: F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Hg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper, Berlin 1995, 55–59, hier insbes. 55–57, bringt für Schellings Lösungsversuch des Theodizeeproblems mit Hilfe einer Natur in Gott sicherlich zu Recht Schellings frühes Bemühen um die Naturphilosophie in Anschlag. Erst in der Kombination von Idealismus und Realismus wird das Reale als solches – und dies wird sich auch als Anliegen Tillichs herausstellen – ernst genommen: „Also muß der Idealismus durch einen – die Natur ernst nehmenden – Realismus ergänzt werden, wie es zuerst die Naturphilosophie – die früheste eigenständige Philosophie Schellings – getan hat: das – diese Ernstnahme der Natur – ist Schellings Lösungsansatz auch der Theodizeefrage“ (a.a. O., 56).

<sup>10</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 358: „Es ist kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist. Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht: aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte.“

<sup>11</sup> Schelling, SW VII, 359.

<sup>12</sup> Schelling, SW VII, 360.

über dem Grund abgemildert, da somit Schelling nicht als Verfechter einer Chaostheorie zu gelten hat, sondern gerade umgekehrt das – nicht temporär existent zu fassende – Chaos erst durch das Verständige ermöglicht wird. Andererseits bleibt die Scheidung und Abfolge insofern in Geltung, als alles im göttlichen Grund Gründende, worunter alles zu veranschlagen ist, da außerhalb Gottes nichts ist, sich letztlich nicht einer rein rationalen Entschlüsselung zuführen lässt.<sup>13</sup> Indem Gott sich vollzieht, kommt das, was der Wille des Grundes noch in sehnsüchtiger Suche erstrebt, zum Tragen, nämlich die eigene – verständige! – Vorstellung Gottes von sich selbst. Diese Vorstellung als „der *in* Gott gezeugte Gott selbst“<sup>14</sup> ist das Ebenbild Gottes, in dem Gott erstmals verwirklicht ist.<sup>15</sup> Das im Vollzug sich konstituierende Ebenbild Gottes, mithin der Verstand, stellt somit das der Gottheit Gottes allererst in Vollständigkeit entsprechende Moment dar, von dem aus Gott absolut betrachtet erst Gott ist.<sup>16</sup> Somit hat eine Subordination des Grundes unter den Verstand statt, die allerdings dem irreduziblen Verhältnis keinen Abbruch tut; die wechselseitige Konstitution von Grund und Verstand bleibt trotz der hierarchischen Anordnung in Geltung.

Freiheit als Vermögen zum Guten wie zum Bösen nimmt nun ihren Ausgang eben bei dem Grund in Gott, der weder Gott selbst ist noch außerhalb seiner selbst steht.<sup>17</sup> Insofern lässt sich Freiheit als ein Phänomen beschreiben, das sich zwar nicht außerhalb Gottes zu stellen vermag und somit im Immanenzprinzip verbleibt, das jedoch als reales Phänomen seinen Ausgangspunkt in dem *in* Gott *außer* Gott verorteten Grund nimmt. Das freie Wesen steht somit unter dem doppelten Prinzip des Grundes wie des Verstandes, die in absoluter Sicht in unscheidbarer Konstitutionseinheit stehen.<sup>18</sup> In der bereits auf die Lehre von Gott veranschlagten Redeweise vom Grund als dem auf den Verstand gerichteten, jedoch ohne ihn selbst noch diffusen verstandlosen Willen gesprochen bedeutet dies, dass der aus dem Grund stammende Wille als der verstandlos wollende auf sich selbst zurückgeworfen bleibt und somit zum ‚Eigenwillen‘ *kat' exochen* wird; gleichzeitig ist der Verstand als das dem Eigenwillen Entgegengesetzte in Anschlag zu bringen, das den ‚Universalwillen‘ als den verstandesgemäßen Willen verkörpert.<sup>19</sup> Dadurch, dass die menschliche Freiheit als Grund ein „relativ auf

<sup>13</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 359f.: „Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.“ Auf dieser Basis lässt sich Schelling durchaus als „Theoretiker des Irrationalen“ bezeichnen, wie es Georg Neugebauer, frühe Christologie, 88 vornimmt.

<sup>14</sup> Schelling, SW VII, 361.

<sup>15</sup> Vgl. Schelling SW VII, 361.

<sup>16</sup> Hervorragend erkannt und benannt ist dieser Prozess bei Georg Neugebauer, frühe Christologie, 89: „Wird Gott in die Perspektive einer absoluten Betrachtung gestellt, so erweist sich darin das Primat des rationalen Prinzips gegenüber dem des irrationalen Grundes. Gott als ‚*Er selbst*‘ ist Schellings Überzeugung nach *causa* seiner selbst.“

<sup>17</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 359: „Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie [sc. die Dinge] in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er selbst* ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist.“

<sup>18</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 362: „Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, *von den beiden möglichen Seiten betrachtet*.“ (Hervorhebung S.D.)

<sup>19</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 363: „Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.“ Auch hier kommt wieder die schon in der Gotteslehre Schellings konstatierte Subordination des Grundes unter den Verstand zum Tragen.

Gott unabhängiges Prinzip<sup>20</sup>, den Eigenwillen, in sich trägt, steht sie außerhalb Gottes, was jedoch schlechterdings unmöglich ist, weshalb sie ob der Verortung des außergöttlichen Grundes in Gott selbst gleichzeitig in Gott steht. Genau dieses Doppelverhältnis bewirkt, dass nicht nur das ‚niedere‘ dunkle Prinzip des Grundes, sondern auch „ein Höheres“ im Menschen, „der Geist“<sup>21</sup>, aufgeht. Die Seele definiert Schelling sohin als die „lebendige Identität beider Prinzipien“, wodurch sie Geist ist und „Geist ist in Gott“<sup>22</sup>. Im Menschen bleibt das Identitätsverhältnis von Verstand und Grund bzw. von Universal- und Eigenwille im Gegensatz zu Gott immer ein „zertrennlich[es]“<sup>23</sup>, was die Möglichkeit der Freiheit zum Guten wie zum Bösen als Konsequenz zeitigt.

Der menschliche Geist als durch den Grund selbstisch zentrierter und gleichzeitig höherer, aufgrund des Bezugs zum Grund um seine eigentliche, universale Bestimmung wissender oder wenigstens ahnender kann sich nun wiederum zu beiden Seiten seiner selbst verhalten, indem er mehr dem selbstbestimmten Eigenwillen oder dem ihn allererst konstituierenden, aber seine Selbstheit als Selbstheit in Frage stellenden Universalwillen zuneigt. Diese Wahl ist eine grundsätzlich freie, die den Menschen von und für beide Prinzipien, die in Gott geeint sind, frei macht: „Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Prinzipien. Nun ist aber diese oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frei oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt ist, so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibt (weil immer ein Grund sein muß) – so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Licht erhobene Materie deshalb nicht aufhört Materie (finsternes Prinzip) zu sein – aber bloß als Träger und gleichsam Behälter des höheren Prinzips des Lichts.“<sup>24</sup> Eigenwille darf, kann und soll mithin sein – aber nur unter dem Vorzeichen des Universalwillens. Der Schelling'sche Freiheitsbegriff ist also nicht in einfacher Wahlmöglichkeit zwischen Eigen- und Universalwille, sondern als ein wechselseitiges prozessuales Verhältnis zu bestimmen. Durch seine Bestimmtheit und der damit vorhandenen Konkretheit kommt der Eigenwille nicht umhin, sich als Selbstheit zu explizieren, jedoch als eine Selbstheit, die um den Konstitutionsgrund ihrer selbst sowie um ihr rechtes – Tillich würde sagen ‚wahres‘ – Verhältnis zu dem Ermöglichungsgrund<sup>25</sup> ihres Vorhandenseins eine ahnende Sehnsucht hat, da der Eigenwille sich nicht als durch sich selbst hervorgebracht weiß. Tatsächlich frei ist der Eigenwille somit ausschließlich, indem er sich ins Verhältnis setzt zum Universalwillen, und zwar so, dass er dieses Verhältnis richtig, also als ein hierarchisches Verhältnis, in dem der Eigenwille das subordinierte Prinzip darstellt, entfaltet. Die Frage nach dem *unde malum* wird somit in der verkehrten Verhältnismäßigkeit von Grund und Vollzug, von Eigen- und Universalwille einer Antwort zugeführt.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Schelling, SW VII, 363.

<sup>21</sup> Schelling, SW VII, 363.

<sup>22</sup> Schelling, SW VII, 364.

<sup>23</sup> Schelling, SW VII, 364.

<sup>24</sup> Schelling, SW VII, 364.

<sup>25</sup> Unter ‚Ermöglichungsgrund‘ darf nun allerdings nicht fälschlicherweise nur der Grund in Gott angenommen werden, sondern der gesamte göttliche Prozess, der den Grund mit in sich hineinnimmt, ist zu veranschlagen, da andernfalls der Schelling'sche Grund sich selbst zum Grund hätte, was ob des irreduziblen Konstitutionsverhältnisses zwischen göttlichem Grund und göttlichem Vollzug schlechterdings auszuschließen ist, da das Verhältnis ansonsten nicht mehr reziprok wäre und weiterhin nach dem Grund des Grundes zu fragen wäre, wodurch sich die Konstitutionsfrage wiederum auf eine höhere Ebene verschieben würde.

<sup>26</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 389: „Die allgemeine Möglichkeit des Bösen besteht, wie gezeigt, darin, daß der Mensch seine Selbstheit, anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann.“

Das Böse gründet mithin in einer radikalen Verkehrtheit der Prinzipianordnung von Grund und Existenz. Dies bestätigt umgekehrt die nicht nur reziproke, sondern auch hierarchisch verfasste Verhältnismäßigkeit der Prinzipien in Gott, wenn nämlich in dem in analoger, jedoch zertrennlicher Struktur verfassten Menschen die Möglichkeit des Bösen durch eine Verkehrung von Eigen- und Universalwillen, mithin der Umkehrung der Hierarchie von Grund und Existenz, hervorbricht. Nach Schelling gibt es somit nur einen „allein richtigen Begriff des Bösen“, nämlich den, der „auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien beruht“<sup>27</sup>. Anders ausgedrückt strebt der Eigenwille des Menschen, der seinen Ursprung im außerhalb in Gott stehenden Grund hat, danach, „das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben“<sup>28</sup>, womit – im Ursachenbegriff – Schelling selbst die Hierarchie konstatiert, die zwischen Grund von Existenz und Existenz selbst waltet. Auch Thomas Buchheim spricht in diesem Zusammenhang bei der Genese des Bösen von einer „andere[n] Hierarchie“<sup>29</sup>, die zwischen Eigen- und Universalwille statthat.

Damit ist das Gottesprinzip Schellings in seinen rudimentären Grundzügen skizziert. Weitere Implikationen werden noch hinzugezogen werden, jedoch sei nun die Anlage von Tillichs *Systematischer Theologie von 1913* vorgestellt, in deren Erörterung das für Schelling Festgestellte ebenso einfließen wird, wie weitere Momente der Freiheitsschrift.

## 2. Der wahrheitstheoretische Ansatz Tillichs in der Systematischen Theologie von 1913

Das Gesamtsystem der Theologie Tillichs aus dem Jahre 1913 lässt sich bereits in nuce in den ersten drei Paragraphen der *Systematischen Theologie von 1913* angelegt finden:<sup>30</sup> Grund und Ziel jeglicher Reflexionsbemühung ist nach Tillich stets der Wahrheitsgedanke, der als solcher unhintergehbare Prämisse des Denkvollzugs überhaupt ist: „Alles Denken, auch das zweifelnde, hat das Ziel, Wahrheit zu erkennen, und die Voraussetzung, daß das Denken Wahrheit erkennen könne.“ (278)<sup>31</sup> Um eine Duplizität im Prinzip zu vermeiden, die sich aus der Gleichzeitigkeit von Wahrheit und Denken ergeben könnte, setzt Tillich das Denken als etwas aus der Wahrheit Herausgetretenes an, das gleichzeitig durch den Vollzug seiner selbst – der unweigerlich, weil wesensgemäß auf Wahrheitserkenntnis ausgerichtet ist – im Begriff steht, in die Wahrheit zurückzukehren. Demnach sind dem Denken zwei mögliche Stellungen gegenüber der Wahrheit zugestanden, nämlich entweder sich in Selbständigkeit außerhalb der Wahrheit stehend zu erfassen oder sich in das originäre Verhältnis der Wahrheit gegenüber zu begeben. Tillich drückt diese Relation treffend aus, indem er schreibt: „Insofern das Denken die Wahrheit *denkt*, steht es der Wahrheit gegenüber, insofern es die *Wahrheit* denkt, ist es eins mit der Wahrheit.“ (281) Diese Relation von Wahrheit und Denken, die auf der potentiellen Opposition des Denkens gegenüber der Wahrheit beruht, bezeichnet Tillich als „Urverhältnis“, das als „die absolute Einheit des absoluten Widerspruchs“ (281) vorstellig zu werden hat. Dem Denken als solches west mithin gleichzeitiges Stehen in und Sein wider die Wahrheit an, so dass das Denken selbst als „zugleich wahr und unwahr“ (282) zu bestimmen ist.

<sup>27</sup> Schelling, SW VII, 366.

<sup>28</sup> Schelling, SW VII, 365.

<sup>29</sup> So in der von Buchheim in seiner Schellingausgabe angeführten Gliederung, in: Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, hg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997, 176.

<sup>30</sup> Allgemein einführend zur *Systematischen Theologie von 1913* vgl. Gert Hummel, Das früheste System Paul Tillichs: Die „Systematische Theologie von 1913“, in: NZSTh 35 (1993), 115–132.

<sup>31</sup> Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf die Ausgabe der *Systematischen Theologie von 1913* in: Tillich, EW IX, 278–434.



Aus der Perspektive der Wahrheit gestaltet sich das Verhältnis zum Denken nun dergestalt, dass die Wahrheit zwar als eine einzige ansichtig wird, der Wahrheitsgedanke jedoch nur in seinem Gedachtwerden oder präziser gesprochen: in der Wahrheitserkenntnis durch das Denken als real zu bezeichnen ist. Wahrheit ist also gerade nicht „irgendwo als eine objektive Realität, als ein Seiendes oder das Sein selbst“ (279), sondern die Wahrheit ist sich selbst derart Prinzip,<sup>32</sup> dass Wahrheit an sich und Wahrheitserkenntnis so in Identität stehen, dass sie letztlich in eins fallen – ohne dass dabei jedoch ihre Unterscheidbarkeit aufgehoben wäre, weil Wahrheit ansonsten gleichzeitig ihrer Realität verlustig ginge. Mit anderen Worten: Wahrheit ist nicht ohne Wahrheitserkenntnis und Wahrheitserkenntnis ist die einzige Subsistenzform der Wahrheit. Dabei hat die Scheidung innerhalb des Wahrheitsvollzugs jedoch immer als eine dem im Subjekt-Objekt-Zusammenhang festgelegten Denken geschuldete vorstellig zu werden, die anzusetzen ist, um Wahrheit für das Denken nicht letztlich doch einzuholen in eine objektivierte Form der Wahrheit, die dem Wahrheitsgedanken aber – wie gesehen – wesenmäßig widerspricht. Dieser Ansatz, nämlich dass mit der Wahrheit und ihrem Vollzug, der vermittelt des Denkens der Wahrheit statthat, zwar ein doppeltes Prinzip vorgestellt, dieses aber in letzter Konsequenz auf ein einziges Prinzip, nämlich die Wahrheit, zurückgeführt wird, erinnert bereits stark an die Schelling'sche Unterscheidung von Grund und Existenz in Bezug auf den Gottesbegriff. Auch die von Schelling als „absolute Indifferenz“ bzw. „Ungrund“<sup>33</sup> bezeichnete, unergründliche Ursprünglichkeit des göttlichen Wesens, die eben nicht als absolute Identität zweier Prinzipien, sondern vor aller Differenzhaftigkeit oder Möglichkeit der Identität als Indifferenz, aus der die differenten Prinzipien mit ihrem jeweiligen Willen allererst hervorbrechen, zu konzipieren ist, findet ihren indirekten Niederschlag in Tillichs Systemanlage: Zwar spricht Tillich, wie gesehen, in Bezug auf den Urzustand der Wahrheit von einer absoluten Identität, allerdings ist diese de facto ähnlich verfasst wie Schellings absolute Indifferenz. Da es „nur *einen* Anfang des Denkens, nur *einen* tragenden Grund des Systems geben“ (280) kann, muss das Denken an sich integraler Bestandteil des Wahrheitsprinzips sein, ja muss mit diesem ungeschieden in eins fallen. Tillich formuliert dabei stark an Schelling erinnernd: „Der absolute Wahrheitsgedanke ist die Aufhebung aller Gegensätze. Zugleich soll er Prinzip aller im Denken enthaltenen Gegensätze sein. Der Grund dazu kann aber nicht in ihm liegen, da es sein Wesen ist, den Gegensatz auszuschließen. Der Grund muß also außer ihm liegen; andererseits ist nicht möglich, daß außerhalb des absoluten Wahrheitsgedankens ein Prinzip liegt. *Der absolute Wahrheitsgedanke enthält also in sich ein Prinzip des Widerspruchs gegen sich*; er hat einen absoluten Gegensatz, mit dem er zugleich in absoluter Identität steht. Dieser Gegensatz ist das Denken.“ (281) Lässt man die unterschiedliche Nomenklatur beiseite, so erhellt die Deckungsgleichheit in der Argumentation bei Tillich und Schelling. Was Schelling mit Grund von Existenz und Existenz an sich bezeichnete, führt Tillich als Denken und Wahrheit ein, wobei freilich Schelling sein Gotteskonzept entwirft, Tillich hingegen sein Systemprinzip vorstellt. Dass beide jedoch mit einem Dualismus innerhalb eines Monismus arbeiten, wobei das Dualitätsmoment – der Grund Schellings bzw. das Denken bei Tillich – *in Gott außerhalb* Gottes bzw. *in der Wahrheit außerhalb* der Wahrheit zu verorten ist, ist klar ersichtlich.

Auch Tillichs Wahrheitsprinzip ist als reziprok verfasstes zu begreifen, weil Wahrheitsgedanke und Wahrheitserkenntnis bzw. das Denken der Wahrheit niemals unter Absehung des jeweils anderen Parts zu thematisieren sind – auch wenn sie – in Tillichs Nomenklatur – aus der Perspektive der Wahrheit in absoluter Identität stehen. Zu fragen ist nun, weshalb Tillich

<sup>32</sup> Vgl. die These zu § 1: „Prinzip der Wahrheit ist die Wahrheit selbst.“ (278)

<sup>33</sup> Schelling, SW VII, 406.

Wahrheit überhaupt als eine im Gegensatz zum Denken begriffene ansetzt. Geschuldet ist dies zunächst der Dynamik bzw. Lebendigkeit, die Wahrheit wesensmäßig als Vollzug erweist, möchte sie nicht als Abstraktbegriff bar jeglicher Realität zu Intransigenz deprivieren. Notwendig ist die Realitätwerdung von Wahrheit aufgrund der schieren Faktizität des menschlichen Reflexionsvermögens, das als Wahrheit intendierendes, aber konkret operierendes vom Prinzip selbst zu dessen Explikation im System fortschreiten muss. Soll Wahrheit lebendig ansichtig werden, so gilt es prinzipielle Abstraktheit zu vermeiden, indem in systematischer Entfaltung des im Prinzip Prinzipiierten das, was in der Identität des Widerspruchs punktuell verfasst zu sein scheint, seine wesensgemäße Lebendigkeit erfährt. Zwar ist auch das Prinzip als solches nicht abstrakt verfasst (vgl. 282) – ob dessen reflexiven Nachvollzugs geht es allerdings seiner Lebendigkeit verlustig, da Abstraktes nicht in die Konkretheit subjektiv verfasster Reflexivität eingeholt werden kann. Damit bringen aber letztlich Prinzip und System dasselbe in Ansicht, so „daß Prinzip und System nur für die darstellende Reflexion zweierlei sind, in Wahrheit aber das gleiche, einmal abstrakt, das andre Mal konkret aufgefaßt, faktisch dem Gegensatz von abstrakt und konkret enthoben.“ (282) Die Problematik von Abstraktheit und Konkretheit greift in anderer Begrifflichkeit Schellings Verbindung von Idealismus und Realismus auf und weist damit ebenfalls auf die Unmöglichkeit hin, mit einem der beiden Pole das, was beide nur in Kombination zum Ausdruck zu bringen vermögen, ausdrücken zu wollen. Abstraktheit und Konkretheit, Prinzip und System, Idealismus und Realismus sind unter Einzelbetrachtung Abstraktionen eigentlich polar verfasster Relationen, die sich von einer absoluten Identität (Tillich) bzw. einer absoluten Indifferenz (Schelling) herleiten.

Denken als die konkrete Größe, der gegenüber Wahrheit immer der Abstraktheit anheim zu fallen droht, steht nun der Wahrheit immer doppelt gegenüber: Entweder tendiert das Denken noch nahezu in Einheit mit der Wahrheit stehend zu seinem Ursprungsort oder es setzt sich als wesenhafter Widerspruch in Selbstbehauptung der Wahrheit gegenüber mit dem Ziel, in die Wahrheit zurückzukehren (vgl. 386). Im ersten Fall bestimmt Tillich das Denken als „wesentlich Objektivität, Unmittelbarkeit, Natur“, im zweiten ist von ihm hingegen als „wesentlich Subjektivität, Mittelbarkeit, Geist“ (286) die Rede. In der Dualität von Natur und Geist als den Eckpunkten aller möglichen Stellungen des Denkens zur Wahrheit sieht Tillich die Absage an einen reinen Dualismus sowie einen reinen Monismus angelegt, indem einerseits „alles Gedachte darin eins ist, daß es eben Gedachtes ist und die Bestimmung des Denkens in sich trägt“ (287), mithin Denken derart einheitlich verfasst vorstellig zu werden hat, dass ein reiner Dualismus nicht möglich ist; andererseits ist gleichzeitig an einen nicht dualistisch aktualisierten Monismus die Absage zu erteilen, weil Denken zum Anheben seiner selbst, also um das zu sein, was es ist, des Widerspruchs der Wahrheit gegenüber bedarf, eine einsträngige Prinzipansetzung – unter der Leitung des Denkens – mithin schlechterdings ausgeschlossen ist: „Der Monismus ist also nur möglich als unendliche Überwindung des Dualismus, und der Dualismus als lebendiges Prinzip des Monismus.“<sup>34</sup> (287)

Der Mensch ist in seiner Möglichkeit, sich der Wahrheit gegenüber zu verhalten, Tillich zufolge als „Übergangspunkt von der Natur zum Geist, das Gleichgewicht beider, wo weder das Denken noch die Wahrheit das bestimmende ist“ (287f.), zu verorten. Kraft dieses Status kommt dem Menschen qua Menschsein Freiheit zu – jedoch nicht in dem Sinne, dass er Freiheit als externe Option zur Verfügung hätte, sondern so, dass „der Mensch Freiheit *ist*“

<sup>34</sup> Dass gleichfalls Lebendigkeit bzw. Liebe in ihrem Vollzug leitendes Agens bei der Konzeption des Schelling'schen Gottesbegriffs ist, wird weiter unten noch in Bezug auf Tillich zu thematisieren sein. Hier sei jedoch bereits darauf aufmerksam gemacht, dass auch Tillich die dualistische Ausformulierung des Wahrheitsprinzips *expressis verbis* ob dessen Lebendigkeit ansetzt.

(288; Hervorhebung S.D.). Dies ist nun aber – analog Schelling – nicht gleichzusetzen mit einem Freiheitsbegriff, der sich in – letztlich unfreier – Willkür erschöpft; Menschsein bedeutet Freiheitsein dergestalt, dass der Mensch als „zugleich von der Wahrheit bestimmt und sie bestimmend“ (288) vorstellig zu werden hat, seine Freiheit mithin notwendig in einem Wechselspiel dessen, was die beiden in Natur und Geist versinnbildlichten Verhaltensweisen der Wahrheit gegenüber vorstellen, konstituiert und gleichzeitig wesensmäßig expliziert ist. Mit anderen Worten: Freiheit im und als Denken ist ausschließlich dual zu begreifen, nämlich in der Gleichzeitigkeit von Bestimmtsein und Bestimmen. Diese Definition treibt weiter zu der Frage, wie die Relation des Momentes des Bestimmtseins und das der Bestimmung anzusetzen ist. Dass es sich grundlegend um ein Reziprozitätsverhältnis handeln muss, erhellt schon aus der bisherigen Darstellung der Systemanlage Tillichs. Entscheidendes Moment hat nun allerdings wiederum die Lebendigkeit des Freiheitsvollzugs inne, die so zu explizieren ist, dass die Freiheitsbewegung von ihrem Ursprung, der Wahrheit als – in Tillich'scher Nomenklatur – absolute Identität mit der für das Denken notwendig statthabenden Abstraktheit, übergeht in das der Wahrheit schlechthin Entgegengesetzte, das Denken, das der abstrakten Absolutheit der Ursprungswahrheit ob seiner eigenen Konkretheit ermangelt, um zuletzt zurückzukehren in die Wahrheit, die nun allerdings insofern als ihrem Erstzustand gegenüber different zu fassen ist,<sup>35</sup> als sie eine ist, die nicht nur abstrakt das Denken in sich birgt, sondern auch konkret durch das Denken hindurchgegangen ist, also nun als tatsächlich absolut, nämlich den völligen Widerspruch lebendig umgreifend, vorstellig werden muss. Denken ist demnach als das Mittelglied in einem aus einer Trias von Wahrheit – Denken – Wahrheit bestehenden Prozess zu bestimmen, innerhalb dessen eine Modifikation des Wahrheitsbegriffs statthat. Dem Denken obliegt dabei die Möglichkeit, sich einerseits naturhaft dem ersten Wahrheitsbegriff zuzuneigen oder andererseits in geistiger Verfasstheit sich selbst in völliger Selbstbestimmung der Wahrheit gegenüberzusetzen, allerdings mit dem Telos, sich als selbstbestimmte in den Wahrheitsprozess wieder reintegrieren zu lassen und dadurch dem zweiten Wahrheitsbegriff entgegenzustreben. Menschliche Freiheit gründet mithin in dem freien Verhalten gegenüber der Wahrheit, das jedoch – möchte das Denken wahr sein – immer in Beziehung steht zur Wahrheit, sei es als von ihr primär bestimmt oder als sie bestimmend im Modus des durch sie Bestimmtseins.<sup>36</sup> Echte oder, um in Tillichs Begrifflichkeit zu verbleiben: *wahre* Freiheit besteht daher gerade nicht unter Absehung vom Wahrheitsgedanken, sondern im Gegenteil allererst in der Verbindung mit ihm. Lässt sich somit in Tillichs Reziprozität von Wahrheit und Denken zwar der Lebendigkeit des Verhältnisses wegen kein Prius des einen Momentes vor dem anderen ausmachen, so ist der Wahrheit als notwendiger Voraussetzung von Widerspruch überhaupt innerhalb der Relation die Konstitutionshoheit derart zuzusprechen, dass Denken sich selbst hervorzubringen sich schlechterdings außerstande sieht. Dies ergibt sich aus dem schlechthinnigen Bruch, der zwischen Wahrheit und Denken statthat,<sup>37</sup> wodurch das Denken sein Sein als Widerspruch zur Wahrheit in jedem Moment seines Anhebens, ja schon im Sich-Setzen als Widerspruch jederzeit voraussetzt, als sich gegeben vorfindet. Gleichzeitig ist Denken, sofern es ist, nie in absoluter Identität mit der Wahrheit, weil es „[e]rst in seiner Selbstaufhebung [...] absolut wahr“ (282) zu nennen ist – jedoch ist dann zu fragen, ob Denken in völliger Selbstaufhebung noch tatsächlich als Denken zu be-

<sup>35</sup> Eine vergleichbare Trias wird sich auch für Schelling aufweisen lassen; vgl. weiter unten im Text unter 3.

<sup>36</sup> „Geist ist nur in der Freiheit lebendig, in dem Sich-Löslösen und Wieder-Zurückkehren des Denkens zur Wahrheit, in der Möglichkeit, Natur zu sein und Geist zu sein, in dem Frei-Sein von beiden Seiten und für beide Seiten. Das Denken kann die Wahrheit nur bestimmen, wenn es sich erfäßt als zugleich bestimmt von der Wahrheit und frei von diesem Bestimmtsein.“ (288)

<sup>37</sup> „Von der Wahrheit zum Denken der Wahrheit gibt es keinen Weg; hier ist ein Abbrechen und ein Neuanfang.“ (281)

zeichnen ist. Das meint nun aber nichts anderes, als dass auch die Bewegung vom Denken hin zur Wahrheit niemals eine vom Denken selbst aus vollziehbare ist, weil Denken als solches erst seiner selbst verlustig gehen müsste, um dies zu bewerkstelligen; dazu ist Denken ob seiner Subjekt-Objekt-Verhaftetheit jedoch schlechterdings nicht in der Lage.

Die sich andeutende Hierarchie im reziproken Konstitutionsverhältnis von Wahrheit und Denken lässt sich bereits erahnen,<sup>38</sup> wird aber noch deutlicher, wenn man einen Blick auf Tillichs religionsphilosophische Konzeption des Begriffs vom Absoluten bzw. Gottes richtet. Hierbei verhandelt Tillich die Polarität von Absolutheit und Konkretheit – gleichfalls wie Schelling die Problematik von Idealismus und Realismus – im Rahmen der Frage von der Immanenz und Transzendenz Gottes bzw. des Absoluten. Für das Denken ist die Wahrheit notwendig das Absolute insofern, als sein aufgezeigter steter Bezug auf sie konstitutiv für seinen eigenen Vollzug ist, so dass das Denken sich der Wahrheit gegenüber als relativ erkennt. Der in der Polarität von Natur und Geist angesetzte Vollzug von Freiheit reproduziert sich nun das Absolute betreffend; dabei stellt sich die Frage nach der Absolutheit (Immanenz des Denkens in Gott) und der Persönlichkeit Gottes (Transzendenz des Göttlichen gegenüber dem konkreten Denken). Letztlich sind jedoch beide Momente – Absolutheit wie Persönlichkeit Gottes – als dem Absoluten gleichermaßen zuzusprechende zu bestimmen, wodurch sich die entscheidende religionsphilosophische Fragestellung nach der Vereinbarkeit beider Bestimmungen ergibt.<sup>39</sup> Tillich gibt dabei dem Begriff des Absoluten als der „Grundlage des Gottesbegriffs“ (292) den Vorzug dergestalt, dass Denken als freies der Absolutheit Gottes nur in der Form gegenübertreten kann, dass es der schlechthinnigen Nicht-Verobjektivierbarkeit des Absoluten fortwährend inne ist. Die Absolutheit Gottes drückt mithin nichts anderes aus als die ständige Bezogenheit jedweden Denkens auf die absolute Wahrheit als seiner eigenen transzendentalen Voraussetzung. Den Gott in gleicher Weise anwesenden Persönlichkeitsbegriff definiert Tillich als „Freiheit im Sinne der Erhebung über die unmittelbare Naturgrundlage“ (293), weshalb es dem Gott gegenüberstehenden menschlichen Geist „wesentlich ist, das Absolute als Geist zu bestimmen“ (293), weil andernfalls ein dialektisches Verhältnis des Menschen Gott gegenüber schlechterdings ausgeschlossen wäre, da der Gottesbegriff unter den des Geistes herabsinken müsste. Zu lösen ist die Dualität im Gottesbegriff nach Tillich mithin nicht, weil sie von Seiten des Denkens in Fixierung auf einen Pol der Dualität stets zur – unwahren – Alternative eines rein abstrakt oder eines rein persönlich verfassten Gottes führt. Grundgelegt ist diese Dualität im Gottesbegriff im Religionsverständnis Tillichs, das ausgehend vom Begriff der Wahrheit bzw. präziser gesprochen: der absoluten Wahrheit derart zu verstehen ist, dass jedweder Bezug des Denkens auf die es konstituierende Wahrheit, der das Denken in jedem Moment seines Vollzugs widerspricht, weil es ja nicht in unmittelbarer Identität mit der Wahrheit steht, als Gleichzeitigkeit von Abhängigkeit und Freiheit zu bestimmen ist – analog der Gleichzeitigkeit von Bestimmtheit und Bestimmen in der Polarität von Natur und Geist. „Das Verhältnis der Freiheit<sup>40</sup> zur absoluten Wahrheit ist ein doppeltes: ein positives und ein negatives.“ (291) Einerseits erhebt sich das Denken der Wahrheit

<sup>38</sup> Anstelle von einer Hierarchie spricht Falk Wagner von einer „Asymmetrie“ (Falk Wagner, *Christus und Weltverantwortung* als Thema der Pneumatologie Paul Tillichs, in: Hans-Dieter Klein / Johann Reikerstorfer [Hgg.], *Philosophia perennis*. Erich Hentel zum 80. Geburtstag. Teil 2, Frankfurt a. M. u. a. 1993, 235–252, hier: 238).

<sup>39</sup> „Der Begriff des persönlichen Gottes vereinigt zwei Momente, die im Gegensatz miteinander stehen: das Moment der Absolutheit und das der persönlichen Bestimmtheit. Die Vereinigung beider Momente ist das Grundproblem der Religionsphilosophie.“ (292)

<sup>40</sup> Gemeint ist mit Freiheit in diesem Zusammenhang der menschliche Geist, der sich kraft seines Stehens zwischen Natur und Geist als von und für beide frei versteht und damit als Freiheit zu bezeichnen ist. Dies wird schon daran ersichtlich, dass Tillich die Philosophie des Geistes auch als „*System der Freiheit*“ (288) bezeichnen kann.

gegenüber in Selbstbehauptung und tritt somit in Opposition zur Wahrheit. Da nach Tillich nun aber Freiheit schlechterdings kein anderes Gegenüber haben kann als wiederum Freiheit, so wird die „absolute Wahrheit [...] für die Freiheit ebenfalls Freiheit.“ (291) Andererseits kann Freiheit niemals gedacht werden abgesehen von der sie konstituierenden Wahrheit, so dass Freiheit – in ihrer relativen Form im Menschen – sich in fortwährender Abhängigkeit von der – nun absolut zu verstehenden – als Freiheit anzusetzenden Wahrheit befindet. „Die Freiheit ist schlechthin abhängig von der absoluten Freiheit. Dies [ist] die andere Seite.“ (291; Konjektur in der Edition) Ob dieser immer doppelten Verfasstheit des Religionsbegriffs als dem Bezug des Denkens zur Wahrheit begreift Tillich Religion als „Abhängigkeitsbewußtsein aufgrund eines Freiheitsbewußtseins“ (291). Damit ist aber wiederum ein Gefälle in die Reziprozität eingezeichnet, wenn sich das Abhängigkeitsbewusstsein erst vom Freiheitsbewusstsein herleitet. Dass dies so sein muss, ergibt sich aus der Definition des Geistes, der im Gegensatz zur Natur das Moment der Selbstbehauptung gegenüber der Wahrheit beinhaltet und daher zunächst seine Freiheit aus seiner Emanzipation von dem Wahrheitsgedanken speist, um in einem zweiten Schritt diese seine Freiheitsbewegung in Freiheit zurückzubinden an die Wahrheit. So sehr auf der Gleichzeitigkeit von Freiheits- und Abhängigkeitsbewusstsein im religiösen Vollzug beharrt werden muss – die wesenhafte Leitung kommt dem Moment des Freiheitsbewusstseins zu, das zwar seines Pendants bedarf, um das zu sein, was es ist, der Dualität an sich jedoch das eigentliche Signum verleiht.

Hat Religion zwei aneinander in reziproker Konstitution gebundene, aber unterscheidbare Quellen, die sich in der Ansicht des Gottesbegriffs konsequent niederschlagen, so zeitigt dies das Auseinanderbrechen der Religion in eine konkrete und eine absolute Fassung ihrer selbst zur Konsequenz. Die mit einem persönlichen Gottesbegriff notwendig einhergehenden konkreten Assoziationen in kultischer Hinsicht führen zu einer bestimmten Fixierung dieser Relativa. Oder anders formuliert: Der religiöse Bezug dem Absoluten gegenüber erfährt ob dessen – des Absoluten – Persönlichkeit eine Verknüpfung mit konkreten, vom freien Geist hervorgebrachten kulturellen Ausprägungen und führt so zu einer konkreten Religion.<sup>41</sup> Dabei ist es gerade die konkrete Form der Religion, die ihr unbedingtes Anliegen in relativen Zuständen zum Ausdruck zu bringen vermag. Diese Sphäre bezeichnet Tillich als „das Heilige“ (301), dessen Charakteristikum es ist, just das, was absolut ist, vermittels des Relativen ansichtig zu machen. Der konkreten Religion gegenüber steht ihre absolute Form, in der die Differenz zwischen absolutem und relativem Anspruch gerade nicht bzw. nicht mehr auszumachen ist, da sie erst nach aller Konkretion, mithin als „Idealreich“ (304) am Ende der Geschichte bzw. – klassisch theologisch gesprochen – als Reich Gottes zum Tragen kommt, in dem Heiligkeit ob des wahren Verhältnisses zur konstitutiven Wahrheit nicht mehr statthaben kann. Wie aber absolute und konkrete Religion nach Tillich unter den reflexiven Bedingungen zu denken sind, gilt es weiter unten im Rahmen der Systemexplikation näher zu erörtern. Zunächst sei jedoch ein vertiefter Blick auf die Schellingrezeption Tillichs zwischengeschaltet.

### 3. Tillichs Systemprinzip und Schellings Gottesprinzip

Tillichs Anliegen in der *Systematischen Theologie von 1913* ist es, den Gottesbegriff einer wissenschaftlichen Begründung zuzuführen, indem er ihn in ein allgemeines, philosophisches Prinzip einzeichnet. Die komplexe Verflochtenheit von Wahrheit und Denken ist mithin als

<sup>41</sup> „Aus dieser Vereinigung vom religiösen Prinzip mit Elementen der Kultur und Sittlichkeit entsteht die konkrete, bestimmte Religion.“ (301)

wissenschaftliches Prinzip schlechthin zu verstehen und erhebt noch nicht den Anspruch auf spezifisch theologische Exklusivität – ganz im Gegenteil. Der Gottesbegriff ist daher eine Konsequenz aus dem aufgestellten wissenschaftlichen Prinzip und nicht umgekehrt. Schelling hingegen setzt ein System der Freiheit an, das trotz und gerade wegen der menschlichen Freiheit den Gottesgedanken nicht ausscheiden möchte; der Spagat, den das Schelling'sche Prinzip zu leisten hat, ist demnach – wie gesehen – der, die Möglichkeit des freien Menschen auszusagen und gleichzeitig die Wurzel des Bösen nicht in Gott zu verlegen.

Trotz des verschiedenen Anliegens der Systeme Schellings und Tillichs hat sich eine große Nähe in der prinzipiellen Anlage gezeigt, die auf Tillichs Rezeption Schelling'schen Gedankenguts beruhen dürfte.<sup>42</sup> Von Interesse und Bedeutung sind nun die feinen Unterschiede, die sich zwischen der Prinzipanlage Schellings und der Tillichs ausmachen lassen, um die Frage nach der Art und der Weite, wie Tillich das Schelling'sche Gottesprinzip aufgreift, zu beantworten: Beide – Schelling wie Tillich – halten eine einsträngige bzw. eindimensionale Festlegung des Denkens – sei es nun pantheistischer, deistischer, realistischer oder idealistischer Provenienz – für nicht fähig, das Wesen von Reflexion zu erfassen. Soll eine derartige Unterbestimmung denkerischen Vollzugs vermieden werden, muss daher notwendig von einer Kombination differenter Konzepte ausgegangen werden, die erst in ihrer Verbindung – trotz und gerade in ihrer schlechthinnigen Differenz – das zum Ausdruck bringen, was ein einzelner Ansatz nicht zu leisten vermag. Diese Grundprämisse steht im Hintergrund der Prinzipkonstruktion Schellings wie Tillichs.<sup>43</sup> Unbeschadet eines multidimensionalen Zugangs zur Frage nach der Freiheit bei Schelling bzw. der wissenschaftlichen Fassung des Gottesbegriffs bei Tillich ist es unaufgebbares Grundanliegen beider Denker, die eröffnete Perspektivenvielfalt einzuholen in ein *einziges* Prinzip, weil Pluralität in prinzipieller Hinsicht keinerlei Anspruch auf Wahrheit erheben könnte und nur die Exklusivität von Einzelbereichen evozieren würde. Setzen mithin Schelling wie Tillich in die prinzipielle Einheit ein duales Moment – Grund von Existenz und Existenz bzw. Wahrheit und Denken –, so erweitert sich die Polarität vermittels der ihr innewohnenden Dynamik, die ja gerade das argumentative Ziel bei Schelling und Tillich ist, zu einer Trias, indem das Prozesshafte, das zwischen den Polen der Dualität statthat, selbst zum dritten Moment wird. Im Falle Schellings ist diese triadische Erweiterung des Dualismus noch ein nahezu unbewusst latentes Phänomen, während bei Tillich die bereits aufgezeigte Abfolge von *Wahrheit – Denken – Wahrheit* schon als Dynamik angesetzt ist. Die Betonung der Lebendigkeit des prinzipiellen Geschehens sowie die in dem „Charakter eines *Gesprächs*“<sup>44</sup> ablaufende Bewegung der Systeme im Prinzip führt jedoch auch für Schelling zwangsläufig zu einem dritten Moment, das sich bereits nahezu plastisch in dem „Band“<sup>45</sup> zeigt, das Schelling um die dualistisch verfassten Momente geschlungen wissen möchte und das dann mit der Liebe Gottes identifiziert

---

<sup>42</sup> Dass selbstverständlich neben Schelling auch zahlreiche andere Quellen für das systematische Denken Tillichs zu benennen sind, ist unbestritten; die signifikanten und großflächigen Überschneidungen im Systemprinzip machen aber die Annahme einer direkten, wenn schon nicht auf bewusster Rezeption beruhenden, so doch zumindest generellen Beeinflussung Tillichs durch Gedanken Schellings – in Sonderheit in der Ausprägung, wie sie in der Freiheitsschrift vorliegen – unausweichlich.

<sup>43</sup> Für Schelling sind die leitenden kombinierten Systeme nach Thomas Buchheim (vgl. dazu die Einleitung zu seiner Edition der Freiheitsschrift) die Lehre von der Emanation, der Dualismus und „die Indifferenz des Pantheismus“ (a. a. O., XXVIII). In Bezug auf Tillich lässt sich der Problemkreis von Immanenz und Transzendenz bzw. Konkretheit und Abstraktheit ausmachen, der in Kombination zum dritten Punkt der Absolutheit überführt. Letztlich fußt Tillichs Konzept demnach auf denselben systematischen Grundlagen wie das Schellings.

<sup>44</sup> Buchheim, a. a. O., XXVII.

<sup>45</sup> Schelling, SW VII, 392 u. ö.

wird. Am deutlichsten jedoch zeigt sich die faktische prinzipielle Verfasstheit des Gottesprinzips Schellings als Trias in dessen Explikation in einer Abfolge von *absolute Indifferenz* – *Dualismus* – *absolute Identität*.<sup>46</sup> Die Eigenleistung Tillichs in seinem Prinzipaufbau besteht in diesem Punkt also in der Erweiterung des Dualismus auf dessen faktische, auch bei Schelling aufweisbare Dreimomentigkeit. Damit treibt Tillich das Prinzip materialiter jedoch nicht über das bei Schelling vorgefundene hinaus, weil das dritte Moment des Prinzips so konzipiert ist, dass es dem Prinzip nicht nur nichts Neues hinzuzufügen vermag, sondern die beiden dualistischen bzw. sich widersprechenden Momente in differenter Synthesis ansichtig macht. Das, was Tillich als drittes Moment des Prinzips, Schelling als das Band der Liebe resp. die absolute Identität bezeichnet, stellt letztlich eine Konsequenz aus dem vorgängigen Dualismus dar: „Infolgedessen enthält das theologische Prinzip notwendigerweise noch ein drittes Momenten [sic!], in welchem der Gegensatz der beiden anderen aufgehoben ist.“<sup>47</sup> Ergänzt werden muss jedoch sofort, dass unter der Perspektive des Prozesses, der einen Anfangs- und Endpunkt temporaler Dimension nicht kennt, auch das dritte Moment der Identität oder Synthesis letztlich die Ausprägung des Prozesses als Dualismus mitkonstituiert, da ansonsten die wahre, hierarchisch verfasste Reziprokstruktur nicht mehr ausgesagt werden könnte – ist es doch just das Identitätsmoment, das die Prävalenz des Wahrheits- bzw. Existenzmoments postuliert, weil andernfalls das Wesen des einen Prinzips verfehlt würde. Anders formuliert: Die richtige Relation der beiden Pole der Dualität wird allererst verständlich von ihrem – in Differenz – Zusammenfallen im Endpunkt der absoluten Identität. Insofern ist auch das dritte Moment gleichursprünglich und -konstitutiv wie die beiden im Dualismus enthaltenen Momente. Dies tatsächlich aufgezeigt zu haben, ist die Leistung des Tillich'schen Ansatzes.

Der Hauptdifferenzpunkt in der Verfasstheit des Prinzips besteht in der Nomenklatur und der unterschiedlichen Gewichtung der Einzelsysteme innerhalb des Prinzips durch Schelling und Tillich. Dass es sich dabei letzten Endes um ein und denselben Punkt handelt, zeigt in erster Linie die Nomenklatur an, die nur eine Konsequenz der Abstimmungsunterschiede im System darstellt bzw. auf diese verweist: Tillich bestimmt – wie gesehen – den prinzipiellen ‚Ausgangszustand‘ als Wahrheit, die sich jedoch von dem zweiten Wahrheitsbegriff dergestalt unterscheidet, dass ihr Absolutheit ausschließlich im Sinne der Abstraktheit anweist. Der absolute Widerspruch dieser abstrakten Wahrheit, das Denken, bricht nun nicht in Gleichzeitigkeit mit der Wahrheit aus dem prinzipiellen Urzustand hervor, sondern ist das aus der Wahrheit sekundär Abgeleitete. Zwar tut dies dem wechselseitigen und irreduziblen Verhältnis von Wahrheit und Denken keinen Abbruch, jedoch ist die Richtung in der prinzipiellen Anordnung damit so vorgegeben, dass das hierarchische Element der Wahrheit betont wird und eo ipso Denken als von der Wahrheit schon in seiner Genese abhängig zu nennen ist. Dem Prinzipansatz Tillichs wohnt mithin eine stark ausgeprägte Immanenz des Denkens im es konstituierenden Wahrheitsgedanken inne – auch wenn Wahrheit als reale erst in ihrem denkerischen Vollzug vorstellig werden kann.<sup>48</sup> Neigt Tillich also eher einem Anfangspunkt pan-

<sup>46</sup> Damit ist nicht ausgesagt, dass diese Trias einer Zeitlichkeit oder einem Werdensprozess unterworfen sei; vielmehr wird im Gegenteil das, was ausschließlich in prozessualen Vollzug ansichtig zu werden hat, im Rahmen momenthafter Fixierung vorgestellt, so dass der Prozess, der sich als solcher dem reflexiven Nachvollzug entzieht, gefasst werden kann.

<sup>47</sup> So Tillich in der *Systematischen Theologie von 1913* (EW IX, 317).

<sup>48</sup> Insofern kann Tillich dann das Freiheitsbewusstsein des Geistes auch so stark zeichnen, dass es letztlich über dem Abhängigkeitsbewusstsein von der Wahrheit zu stehen kommt. Dies verdeutlicht auch die Irreduzibilität der Reziprozität in der prinzipiellen Dualität – wobei dennoch das Hierarchieelement in Tillichs Konzept schon an seiner – begrifflichen – Prinzipansetzung abzulesen ist.

theistischer Provenienz zu,<sup>49</sup> so erscheint das Prinzip Schellings eher im Rahmen des Dualismus.<sup>50</sup> Damit soll nicht behauptet sein, dass Schelling den Dualismus zum Ausgangspunkt seines Prinzips macht. Dem wurde bereits für beide Denker widersprochen. Vielmehr ist der Dualismus – in Bezug auf Tillich bietet sich auch eher an, von einer ‚Dualität‘ oder einem ‚Dual‘ zu sprechen – bei Schelling insofern ernst genommen, als ihm nicht schon von Beginn an eine hierarchische Fallrichtung eingezeichnet wird, sondern Grund von Existenz und Existenz in völlig gleicher Valenz aus der ursprünglichen absoluten Indifferenz hervorbrennen. Hierarchische Implemente gewinnen die beiden Dualitätspole dann allererst in ihrem Wechselspiel, so dass es Schelling deutlicher gelingt als seinem Rezipienten Tillich, Einheit und Differenz in klarer Trennung vorzustellen, um sie erst in einem dritten Schritt in absolute Identität zusammenfallen zu lassen. Diesem letzten Schritt kommt dann in prinzipieller Hinsicht jedoch verstärkte Bedeutung zu, weil erst er es ist, der der Reziprozität von Grund und Existenzvollzug die – für das Prinzip notwendige – hierarchische Struktur verleiht. Was Schellings Ansatz somit in begrifflicher Klarheit am ‚Anfang‘ des Prinzips auszeichnet, lässt er doch im Schlussmoment vermissen, indem die Darstellung des zwar von Gottes Existenzvollzug herkommenden, ihm wesensmäßigen, aber doch stets in Eigenwertigkeit zu betrachtenden Bandes um die Dualität im Verlauf der Freiheitsschrift keine eindeutige begriffliche Benennung erfährt.<sup>51</sup> Wird dieses Synthesismoment, das dem Dualismus allererst seine wesentliche Strukturiertheit verleiht, nicht als eigenes Moment im Gottesbegriff verstanden, so muss an Schellings Ansatz die Frage gestellt werden, wie dann absolute Indifferenz und absolute Identität in Relation stehen, sofern beide ‚nur‘ den Einheitspunkt gegenüber einem dualistischen Aufbrechen des Systems darstellen. Wäre dies der Fall, dann tendierte Schellings Prinzip trotz seines Ziels, persönliche Lebendigkeit Gottes in Anschauung zu bringen, letztlich zu der Gefahr punktueller Intransigenz, weil die Unterschiedenheit von absoluter Indifferenz und absoluter Identität in ihrer Prozesshaftigkeit dann nicht mehr gewährleistet wäre.

Ließen sich in streng prinzipieller Betrachtung aufgrund kleiner Unterschiedlichkeiten im Konzept bei Tillich wie Schelling Tendenzen zu problematischen Punkten – bei Tillich den

<sup>49</sup> Mit der Prinzipanlage Tillichs ist natürlich die brisante Problematik verbunden, wie letztlich an einer tatsächlichen Reziprozität der beiden Pole von Wahrheit und Denken festgehalten werden soll, wenn bereits zu Beginn eine Abfolge bzw. konstitutive Ursprünglichkeit einer der beiden Pole angesetzt wird. Tillichs Konzept erweist sich damit dem Schelling'schen gegenüber in diesem Punkt als das eindeutig schwächere. Erst in Tillichs Theologie nach dem ersten Weltkrieg, die sich bereits in dem Briefwechsel mit Emanuel Hirsch in den Jahren 1917/18 (vgl. EW VI, 95–136) abzuzeichnen beginnt, erkennt Tillich die Problematik seines tendenziell theistischen Systembeginns. In dem als sinntheoretisch zu bezeichnenden Stadium der Theologie Tillichs nach dem ersten Weltkrieg wird diese Absolutheitssetzung zu Beginn des Systems, mithin die Unhintergebarkeit der Wahrheit bzw. des Absoluten, Tillich selbst fraglich, deshalb konsequent vermieden und das Prinzip daher modifiziert – dann jedoch weniger unter dem Gesichtspunkt idealistischen Gedankenguts als vielmehr unter dem Einfluss phänomenologischer Provenienz; vgl. dazu v. a. Ulrich Barth, Religion und Sinn, in: Christian Danz / Werner Schüßler (Hgg.), Religion – Kultur – Gesellschaft. Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920) (Tillich-Studien, Bd. 20), Wien – Berlin 2008, 197–213, und ders., Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich, in: ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 89–123.

<sup>50</sup> Den Vorwurf gegen Schelling, letztlich einem Dualismus das Wort zu reden und somit zwar die Lebendigkeit Gottes behaupten zu können, sie aber dessen Absolutheit zu opfern, bringt Tillich in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts selbst vor; vgl. dazu: Paul Tillich, EW XIV: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927), hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Werner Schüßler und Erdmann Sturm, Berlin – New York 2005, 149 f.

<sup>51</sup> Der Geistbegriff übernimmt zwar tendenziell diese Funktion (vgl. insbes. Schelling, SW VII, 408 f.), wie dies auch in dogmatischer Ausprägung bei Tillich der Fall ist, eine tatsächliche, den Dualismus zur Dreiheit erweiternde Funktion wird dem Geist von Schelling aber nicht zugeschrieben. Dass de facto der Geist bei Schelling mit Tillichs drittem Moment identisch fungiert, hat sich aus der Analyse oben bereits ergeben und wird auch nochmals später bei der Betrachtung der systematischen Konsequenzen des Prinzips näher zu betrachten sein.



Prinzipianfang, bei Schelling dessen Ende betreffend – ausmachen, so schließt sich dem konsequent eine nähere Untersuchung des Gottesbegriffs beider Denker an, weil dieser für beide noch so nahe – bei Schelling gar direkt – am Systemprinzip angesiedelt ist, dass seine Verfasstheit prinzipielle Konsequenzen zeitigt.

Obwohl Tillich Schellings Gottesprinzip primär als Prinzip für das Gesamtsystem übernimmt, ist der Gottesbegriff innerhalb Tillichs System doch stark an Schelling orientiert, wobei sich auch hier leichte Differenzen ausmachen lassen. Um diese zu ermitteln, bedarf es zunächst eines Blickes auf das Freiheitskonzept Schellings und Tillichs. Dabei darf die Untersuchung nicht auf die göttliche Freiheit allein beschränkt bleiben, sondern muss ihre menschliche Form miteinbeziehen: Nach Schelling ist der Grund der Existenz Gottes unverzichtbares Element, damit sich das Wesen Gottes, das sich in dessen Persönlichkeit äußert, verwirklichen kann: „Alle Existenz erfordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung *in sich*, nicht *außer sich* hat.“<sup>52</sup> Dass Gott die Bedingung, mithin den Grund, seiner selbst in sich selbst trägt, ist nun spezifisches Kennzeichen seiner Göttlichkeit, die deshalb jedoch nicht in der Lage ist, diese innergöttliche Differenz aufzuheben, sondern sie „nur durch Liebe bewältigen“<sup>53</sup> kann. Die göttliche Binnenstruktur ist mithin durch die Realisierung dessen, was oben als drittes Moment oder als das Band beschrieben wurde und dem im Vollzug befindlichen göttlichen Wesen selbst entspricht, befähigt, das schlechthin außerhalb ihrer selbst Stehende, ja Bedingung ihrer selbst Darstellende in sich zu integrieren. Im Menschen ist dieser Akt hinwiederum nie vollziehbar, weil die Bedingung seiner selbst „eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige“<sup>54</sup> ist. Die Möglichkeit zum Bösen – wie zum Guten – überhaupt liegt nun im Grund von Existenz, der aber nicht als direkt göttlich zu bezeichnen ist.<sup>55</sup> Der die Persönlichkeit bedingende Grund ist mithin in Gott und Mensch derselbe, nur dass er einmal kraft des göttlichen Wesens zum integralen Bestandteil Gottes als Voraussetzung für dessen Wesen wird und im Falle des Menschen immer als der Eigenmächtigkeit entzogener zu denken ist, weil Grund und Existenz im Menschen von Schelling als zertrennliche Struktur aufgewiesen wurden. An sich ist das Verhältnis von Grund und Existenz nach Schelling in Gott und Mensch als Analogie zu bestimmen – mit dem Differenzpunkt, dass Gott vermittels seines liebenden Wesens selbst der Grund seines Grundes ist, um zu sein, wer er ist, im Menschen der Grund jedoch allezeit außerhalb des Menschen zu verorten ist.

Tillich setzt gleichsam Gott als den Absoluten an und möchte ihn immer als von seiner Absolutheit her verstanden wissen.<sup>56</sup> In Absolutheit ist Gott aber erhaben über jedwede Relation, so dass ihm in klassisch theologischem Vokabular Aseitität dergestalt zuzusprechen ist, dass Gott Grund und Bedingung seiner selbst ist. Damit steht der Absolutheitsbegriff Tillichs auf Gott angewandt praktisch in Identität mit dem Schelling'schen Terminus der absoluten Indifferenz. Gott als der Absolute ist schlechterdings indifferent, weil Bezüglichkeit außerhalb seiner selbst im Rahmen seiner Absolutheit nicht zu denken ist. Dass jedoch dieser abstrakte Absolutheitsbegriff trotz und in seiner Absolutheit notwendig in Relation treten kann und muss zu dem, was schlechterdings nicht-absolut, sondern relativ ist und durch die schiere Faktizität relativer Entitäten, mithin alles Seienden, unausscheidbar ist, gilt Tillich als ausge-

<sup>52</sup> Schelling, SW VII, 399.

<sup>53</sup> Schelling, SW VII, 399.

<sup>54</sup> Schelling, SW VII, 399.

<sup>55</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 399: „Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz notwendig ist.“

<sup>56</sup> Vgl. v. a. Tillich, EW IX, 292 f.

macht. Die im Menschen zum Bewusstsein ihrer selbst gekommene Relativität, als die sie sich aufgrund dessen, dass sie sich in jedem Moment ihrer selbst sich als sich gegeben vorfindet, verstehen muss, treibt den um sich denkend gewordenen Menschen dazu, die Bedingung seiner selbst schlechterdings außer sich zu verorten. Die Differenzhaftigkeit von Gott und dem durch ihn bedingten Relativen expliziert Tillich als den völligen Widerspruch des Relativen – bzw. des Reflexiven als der einzigen selbstbewussten Form von Relativität – zu dem aus sich selbst heraus seienden Absoluten. Dieser Widerspruch ist nun aber nicht allererst durch die Schöpfung hervorgetreten,<sup>57</sup> sondern hat bereits protologisch in dem Widerspruch Gottes in sich selbst, dem „Anderen Gottes“, dem „ewigen Gottes-Sohn“<sup>58</sup> statt, der die Konkretheit alles Relativen in seiner Bestimmtheit als integralen Bestandteil der Absolutheit Gottes einbringt.<sup>59</sup> Im Anderen Gottes als dem Widerspruch des Konkreten vermag Gott mithin alles zu umfassen, was ihm – als dem Absoluten – widerspricht. Ist Gott für Tillich damit in Absolutheit die Einheit von Allgemeinem und Bestimmtem, so ist das Signum dieser Identität das des Widerspruchs. Schelling sprach in diesem Zusammenhang von der Bedingung bzw. dem Grund der Existenz Gottes. Der Tillich'sche Terminus des Widerspruchs fungiert nun aber nur prima facie in anderer Weise als Schellings Grund- oder Bedingungs-begriff: Einerseits ist auch der Grund in Schellings Darstellung der vollkommene Widerspruch zur Existenz Gottes, was sich am deutlichsten in der Licht-Dunkel-Metaphorik widerspiegelt. Der Grund Schellings ist sogar in derart starker Differenz zu Gott in seiner wesenhaften Ausprägung konzipiert, dass er nicht mehr in Gott selbst verortet werden kann, was dessen Einzigkeit in nicht-numerischem Sinne jedoch nicht berührt. Andererseits ist Konkretheit, Bestimmtheit oder Relativität bei Tillich zwar der göttlichen Absolutheit stric-tissime entgegengesetzt und stellt somit das Gott Widersprechende vor – allerdings ist Gott auch bei Tillich nur als der lebendige tatsächlich absolut und nicht intransigent Abstraktes. Somit ist auch der göttliche Vollzug nur dann real bzw. – in Tillich'scher Diktion – Absolutes wie Konkretes umfassend, wenn er das, was nicht nur nicht Gott ist, sondern sich ihm schlechterdings widersetzt, in differenter Einheit zu bergen vermag. Damit ist aber der absolute Widerspruch indirekt Bedingung der Möglichkeit der Gottheit Gottes. Oder anders formuliert: Wesenhaft ist Gott er selbst nur mit seinem absoluten Widerspruch, den er kraft seines Wesens allezeit überwindet. Damit kommt aber Tillichs Begriff vom Widerspruch exakt dieselbe Funktion zu wie Schellings Grund – beide sind Bedingung für die Entfaltung der Gottheit Gottes.<sup>60</sup>

Der Mensch als absolut Differentes zu Gott, der im Rahmen seiner Freiheit diese Differenzhaftigkeit bis hin zur Sünde zu steigern in der Lage ist, indem auch hier ein verkehrtes Hierarchieverhältnis von Grund und Begründetem aufgebaut wird, hat mithin auch eine gewisse analoge Struktur mit dem Göttlichen inne. Sowohl für Schelling als auch für Tillich lässt sich die Explikation des in Dualität einen Prinzips bezüglich Gott als *unvermittelte Unmittelbarkeit*, den Menschen betreffend als eine *vermittelte Unmittelbarkeit* beschreiben. Jedoch betont Schelling in seiner Struktur das Moment der Unmittelbarkeit in Gott wie Mensch und

<sup>57</sup> Auch Schelling setzt den „in Gott gezeugte[n] Gott“ (SW VII, 361) als die „erste Regung göttlichen Daseins“ (SW VII, 360) an, die in der Schöpfung dann nur ihre zweite Verwirklichung erfährt.

<sup>58</sup> Tillich, EW IX, 349.

<sup>59</sup> Insofern kann bei Tillich auch protologisch nur von einem *logos ensarkos* gesprochen werden, weil das, was seine En-sarkie ausmacht, nämlich die vollständige Einzelnerwerdung, schon vor der Schöpfung und vor der Offenbarung Gottes in ihr von Tillich angesetzt ist – anders kann und darf der Tillich'sche ‚Andere Gottes‘ nicht begriffen werden.

<sup>60</sup> Jedoch ist der Widerspruch, der ‚Andere Gottes‘ nicht als tatsächliche Alterität in Gott bei Tillich misszuverstehen. Die Andersheit ist stets als das sekundäre Phänomen zu kennzeichnen, das von der Absolutheit Gottes dominiert wird. Dessen unbeschadet bleibt bei Tillich trotzdem die Reziprozität des Primären und des Sekundären in Geltung.

macht damit den Freiheitsbegriff stark, wohingegen Tillich den Fokus tendenziell auf die Unvermitteltheit Gottes bzw. das stete Vermitteltsein des Menschen legt. Von einer tatsächlichen Analogie zwischen Gott und Mensch kann bei Tillich mithin nicht gesprochen werden.<sup>61</sup> Warum Tillich den Vermittlungsaspekt hervorhebt und weshalb daher ob der Unmittelbarkeit bei Gott und Mensch nicht eine analoge Verhältnismäßigkeit angesetzt werden kann, überschreitet die rein auf das Prinzip bezogene Erörterung und lässt sich erst anhand der systematischen Konsequenz – in Sonderheit der harmatologischen Konzeption – festmachen. Dies geschieht im nächsten Abschnitt der Untersuchung. Vorerst sei jedoch resümierend festgehalten, dass Tillich das Schelling'sche Gottesprinzip als sein Systemprinzip übernimmt, in dessen Rahmen sogar das Gotteskonzept nahezu deckungsgleich mit Schelling verfasst und nur kleine Abweichungen von Schellings Freiheitsschrift die Besonderheiten des prinzipiellen Ansatzes Tillichs markieren. Dass dies jedoch von theologischer Bedeutung für das Gesamtsystem ist, wird sich im Folgenden bei der Analyse der Systemexplikationen beider Denker erweisen.

#### 4. Systemspezifische Besonderheiten bei Schelling und Tillich

Schelling lässt in seiner Freiheitsschrift das gesamte, sich vom Prinzip Gottes her ergebende System der Freiheit so eng mit den prinzipiellen Prämissen verbunden sein, dass Prinzip und System sich kaum voneinander trennen lassen. Zwar setzt Tillich – wie gesehen – Prinzip und System auch faktisch als dasselbe mit nur differenter Perspektive an, jedoch zeitigen die systematischen Ausführungen des im Prinzip Angelegten bei Tillich insofern größere Konsequenzen, als er ein komplettes dogmatisches und ethisches Konzept aus dem Prinzip heraus expliziert. Auf den *Aufbau* des systematischen Gerüsts der *Systematischen Theologie von 1913* sei unter Rückbeziehung auf die prinzipiellen Prämissen im Folgenden ein vertiefter Blick gerichtet.

Die Ursprungstrias von Wahrheit – Denken – Wahrheit fand bei Tillich ihren theoretischen Niederschlag in der Abfolge von abstrakter Absolutheit, Konkretheit bzw. Relativität und (absoluter) Absolutheit. Diesen prinzipiellen Vorgaben entsprechend ist auch Tillichs gesamtes theologisches System aufgebaut: Die bekannten prinzipiellen Grundannahmen werden im Rahmen einer Fundamentaltheologie erörtert, die bezeichnenderweise mit „Die Begründung des theologischen Prinzips in dem wissenschaftlichen Prinzip überhaupt“<sup>62</sup> überschrieben ist. In Übereinstimmung mit dem Prinzipbegriff bei Tillich hat dieser erste Teil von Tillichs 1913er Systematik als der abstrakte Abschnitt zu gelten. Innerhalb der fundamentaltheologischen Erörterung hat wiederum eine Dreiteilung statt, die in drei Standpunkte, den absoluten – auch als „Intuition“ bezeichnet –, den relativen – auch „Reflexion“ benannt – und den theologischen – der als „Paradox“ charakterisiert ist –, aufgegliedert ist.<sup>63</sup> Die bereits vorgestellte und noch näher zu spezifizierende Dreimomentigkeit, die für Tillich, aber auch für Schelling konstatiert wurde, wird in diesen drei Teilen grundgelegt. Als das konkrete Pendant zur Fundamentaltheologie lässt sich der zweite, als Dogmatik konzipierte Teil ausmachen. Dieser ist als „Entfaltung des theologischen Prinzips zu einem System religiöser Er-

<sup>61</sup> Dies deutet auch schon der schlechthinige Bruch zwischen Wahrheit und Denken an, der sich dann im Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung reproduziert.

<sup>62</sup> Zitiert wird hierbei aus der nachträglichen Gliederung der *Systematischen Theologie von 1913*, der „Skizze“, die sich im Anhang zur Edition der Systematik selbst in Tillich, EW IX, 426–429 befindet. Das obige Zitat steht dabei auf S. 426 (in der Edition in Kapitälchen).

<sup>63</sup> Vgl. Tillich, EW IX, 426f.

kenntnis“<sup>64</sup> und damit *expressis verbis* als die systematische Umsetzung, mithin die konkrete Belebung abstrakter prinzipieller Vorgaben, konzipiert. Auch in diesem Part hat eine Dreiteilung dergestalt statt, dass nach trinitarischem Gliederungsschema der dogmatische Stoff zunächst aus der Perspektive „Gott der Vater“, sodann von „Gott der Sohn“ her und schließlich unter dem Blickwinkel „Gott der Geist“<sup>65</sup> betrachtet wird. Die klassische theologische Reihenfolge von Schöpfung, Errettung und Heiligung wird dabei schon in der Gliederung angelegt gefunden und macht mithin das, was fundamentaltheologisch als die Trias von abstrakt, konkret und absolut vorgestellt wurde, nun fruchtbar für die dezidiert theologische Erklärung, indem das väterliche Handeln Gottes primär in der Schöpfung als absolute, aber abstrakte Tat, das Errettungsgeschehen durch den Christus Jesus bis hin zu dessen Tod am Kreuz als konkrete Handlung und die anhebende Synthesis beider in ihrer unbeschädeten Differenz als der im Geist erfolgende absolute Vollzug vorstellig zu werden hat. Trotz der dreifachen Perspektive auf den dogmatischen Stoff basiert der zweite Teil der *Systematischen Theologie von 1913* bewusst auf der fundamentaltheologisch als relativer oder Reflexionsstandpunkt bestimmten Perspektivität. Dies ist dem Denken insofern geschuldet, als anders Errettung aus dem völlig Nicht-Absoluten im wahrsten Sinne des Wortes nicht zu denken ist. Der als „Theologische Ethik“ überschriebene abschließende Teil des Systems beinhaltet die „Anwendung des theologischen Prinzips auf das Geistesleben der Menschheit“<sup>66</sup> und intendiert damit die immer im Anheben zu denkende Synthesis von Absolutem und Konkretem in ihrer niemals unter Reflexionsbedingungen einholbaren paradoxen Gestalt. Oder anders formuliert: Die Ethik handelt von dem Umgang mit absoluten Forderungen auf dem relativen Standpunkt; da es sich um eine *theologische* Ethik handelt, ist dieses Verfahren im Rahmen eines religiösen Vollzugs, also im Rahmen des Paradoxes zu verorten. Auch hierbei geht Tillich wiederum in einem Dreischritt vor, indem er zunächst die Anwendung des Prinzips auf das religiöse, dann auf das sittliche und schließlich auf das kulturelle Leben betrachtet.<sup>67</sup>

Entscheidender Schlüssel für das Verständnis der dreifachen Struktur des Gesamtsystems sowie deren jeweiliger erneuter Untergliederung in drei Teile ist bei Tillich der Momentbegriff. Dabei bringt jedes Moment innerhalb des Gesamtsystems immer das, was das Prinzip, welches ja als Dynamik gefasst ist, beinhaltet, als Ganzes in Ansicht, d.h. dadurch, dass die Betrachtung momenthaft erfolgt, erfährt die Ausprägung des Prinzips als solches keinerlei Reduktion oder Einschränkung. Das Prinzip ist in jedem Moment seiner selbst in Gänze gegenwärtig und vollständig verwirklicht. Tillich macht damit ein Doppeltes deutlich: Erstens ist prinzipielle Dynamik nicht die Summe von Momenten, die allererst in ihrer Addition tatsächlich das Prinzip als solches vorzustellen vermögen. Zweitens hat jedes Moment des Systems als unmittelbarer Ausdruck prinzipieller Verfasstheit Absolutheitscharakter dergestalt, dass in ihm das Prinzip *per se* durchscheint. Dies ist jedoch nicht so misszuverstehen, dass ein Moment in Isolation das Prinzip so in Gänze ansichtig machen könnte, dass die anderen Momente ohne Verlust beiseite gelassen werden könnten. Ganz im Gegenteil sind gerade alle

<sup>64</sup> So die Überschrift zum zweiten Hauptteil von Tillichs Schrift; Tillich, EW IX, 427 (in der Edition in Kapitälchen).

<sup>65</sup> Tillich, EW IX, 427 f.

<sup>66</sup> Tillich, EW IX, 428 (in der Edition in Kapitälchen).

<sup>67</sup> Vgl. Tillich, EW IX, 428 f. Mit Kultur, Sittlichkeit und Religion sind alle drei von Tillich in der philosophischen Grundlegung benannten Formen des freien Geistes abgehandelt. Vgl. hierzu die Definitionen der drei Termini, auf die für die prinzipielle Behandlung des Themas an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden muss: „Die Grundformen der Freiheit ergeben sich aus den verschiedenen Stellungen der Freiheit zur Natur. Insofern die Freiheit sich unmittelbar als naturbestimmend setzt, ist sie Kultur, insofern sie sich selbst als Freiheit bestimmt, ist sie Sittlichkeit, insofern sie sich und die Natur aufhebt zur absoluten Wahrheit, die jenseits des Bestimmenden und Bestimmten liegt, ist sie Religion.“ (Tillich, EW IX, 289)

Momente des Prinzips gleichkonstitutiv für die In-Ansicht-Bringung des Prinzips. Dies bedeutet hinwiederum, dass die Absolutsetzung eines Momentes oder anders gefasst: die Ansetzung eines Momentes als das Prinzip selbst wider das Prinzip bzw. in Tillichs Worten: unwahr würde. Begründet ist dieses komplexe Verhältnis von Moment des Prinzips und Prinzip selbst sowie der Momente untereinander darin, dass die Momente des Prinzips, welches als solches nicht unmittelbar der Reflexion zugänglich ist, weil es sich der Subjekt-Objekt-Struktur des Denkens entzieht, das eigentlich Unanschauliche anschaulich machen, nämlich den dynamischen Ablauf des Prinzips, indem in jedem Moment gewissermaßen nur ein kurzer Blick auf einen Abschnitt des Prinzipprozesses geworfen wird. Der Momentbegriff meint mithin nichts anderes als eine bestimmte Perspektive auf einen an sich prozessualen Vorgang, wobei die Perspektive nur dann ihrer Wahrhaftigkeit verlustig geht, wenn sie zu perennierender Fixation depraviert und damit das eigentlich Dynamische durch Bestimmung anhält. Da das Denken nicht anders kann, als in Fixierungen zu operieren, stellen die Momente den einzigen der Reflexion möglichen Modus dar, überhaupt Zugang zum Prinzip zu gewinnen. Jedoch muss das Denken, sobald es sich der Fixierung des Prinzips im Moment der Betrachtung bewusst wird, diese Fixierung relativieren durch die ergänzende Betrachtung der anderen Momente des Prinzips, um prinzipielle Festgelegtheit zu vermeiden. Just von dieser Warte aus möchte Tillichs *Systematische Theologie von 1913* verstanden werden. Nur wenn die Einzelteile des Systems – dabei ist es irrelevant, ob es sich um über- oder untergeordnete Gliederungsmomente handelt – in ihrer Momenthaftigkeit als solche ernstgenommen sind, vermag das System das Prinzip, das es zu explizieren sucht, tatsächlich in Anschauung zu bringen, *ohne* es dabei festzulegen.

Die Prinzipanlage Schellings erweist sich dabei als in gleicher Weise zu bestimmen, wenn Schelling den in absoluter Indifferenz verfassten „Ungrund“<sup>68</sup> so vorstellt, dass er zwar notwendig in zwei Momente auseinander strebt, in diesem Aufbrechen der Indifferenz in den Dualismus jedoch in beiden Momenten das Wesen des Ungrundes in gleicher Weise zum Tragen kommt: „Das Wesen des Grundes, wie das des Existierenden, kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er kann es aber (wie bewiesen) nicht anders sein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge auseinander geht, nicht daß er beide *zugleich*, sondern daß er in jedem *gleicherweise*, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist.“<sup>69</sup> Genau wie Tillichs Momente des Prinzips das Prinzip als solches vorstellen, ist hier bei Schelling – wenn auch das ‚Aktionspotential‘ in Gegensatz zu Tillich vom Prinzip her gesetzt wird – der Ungrund dasjenige, was sich in beiden Momenten seiner selbst, mithin im Grund der Existenz und in der Existenz als solcher, verwirklicht. Ursache wie Ziel des dualistischen Auseinandergehens des Ungrundes ist – dem Prinzip Tillichs entsprechend – die dem Prinzip anwesende Dynamik, von Schelling als „Leben“, „Liebe“ und „persönliche Existenz“<sup>70</sup> benannt, die es selbst zur Explikation seiner selbst, mithin in den momenthaften Vollzug treibt, ja die genau betrachtet schon stetes Vorausgesetztsein im Ungrund ist, sich in dessen Indifferenz jedoch nicht zu realisieren vermag.<sup>71</sup> Zeigt sich zwar das lebendige Wesen Gottes allererst in seinem Aufbrechen in den

<sup>68</sup> Schelling, SW VII, 407.

<sup>69</sup> Schelling, SW VII, 407f.

<sup>70</sup> Schelling, SW VII, 408.

<sup>71</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 408: „Der Ungrund teilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe Eins werden [...]. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern [...] dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere.“

Dualismus, mithin in seinen Momenten, so ist doch das Wesen eben das, was die dualistische Aktualisierung jederzeit bedingt, konstituiert, aus sich gebiert. Kurz gesagt: Ohne Wesen kein Dualismus und ohne Dualismus kein reales Wesen. Gott als der Liebende bedarf demnach der momenthaften Explikation seiner selbst auch nach Schelling, um real, d.h. tatsächlich liebend, zu sein. Damit ist ihm Tillich in Ununterscheidbarkeit nahe, wenn auch bei ihm Gott sich, um tatsächlich Gott, also in Tillichs Falle: dynamisch, zu sein, in den Momenten seines absoluten Vollzugs explizieren muss, weil er anders nicht real, d.h. den Strukturen des Denkens unterworfen ist – jedoch, dies gilt es notwendig zu ergänzen, unbeschadet seiner Absolutheit. Genau dies, als Absoluter real zu sein, führt zum Tillich'schen Spitzenbegriff des Paradoxes, das eben die Synthesis des schlechterdings Nicht-Synthetisierbaren – für Schelling wären Grund und Existenz zu nennen – darstellt und seine vollständige Realisierung in der konkreten Person des Christus Jesus erfährt.<sup>72</sup>

In Aufhebung begriffen befinden sich die beiden ersten Momente – abstrakte Absolutheit und Konkretheit resp. bei Schelling Grund der Existenz und Existenz – allererst im Geist, der ihre Synthesis in und trotz ihrer Differenz so vorstellt, dass er das Wesen (Vollzug/Dynamik) über dessen Realisierung (Momente) stellt. Dadurch gehen die Momente dergestalt in der Dynamik des Wesens auf, dass sie nicht als solche aufgehoben werden, sondern in ihrer der Realität des dynamischen Vollzugs geschuldeten Eigenständigkeit nicht verlustig gehen, ja um des Wesens willen nicht verlustig gehen dürfen. Dies gilt nun nicht nur für Tillich,<sup>73</sup> sondern in Sonderheit auch für Schelling, der den Geist als „absolute Identität“<sup>74</sup> versteht, die beides, Grund wie Existenz, in sich zu bergen vermag, ohne sie als solche aufzuheben. Möglich ist dies, weil alle drei Momente – inklusive des Geistes – unter dem stehen, was ursprünglich Ungrund war und jetzt in Modifikation zu denken ist:<sup>75</sup> „Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existierende mit dem Grunde zur Existenz Eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist und doch nicht Identität beider Prinzipien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit“.<sup>76</sup> Damit ist endgültig auch für Schelling der Momentbegriff – wenn auch von Schelling natürlich nicht als solcher verwendet – nach Tillich'scher Lesart in Anschlag zu bringen, weil auch Tillich die Dreimomentigkeit letzten Endes von der wesenhaften Dynamik geborgen wissen will. Letztlich arbeiten Schelling wie Tillich daher mit einer Identität von Identität und Differenz, wobei die alles umfassende Identität nicht mehr momenthaft einzuholen ist, sondern das Prinzip an sich, d.h. in seinem prozesshaften Ablauf, beinhaltet, wovon sich alle Momente speisen.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> Systematisch ist dies insofern von Bedeutung, als die Menschwerdung Gottes und damit sein völliges Eingehen in den Zustand der Konkretheit nicht nur im zweiten, konkreten Systemhauptteil, der Dogmatik, sondern auch im konkreten Part des ersten, fundamentaltheologischen Systemteils, nämlich im die beiden ersten Standpunkte synthetisierenden dritten, theologischen Standpunkt notwendiges Explikativum darstellt. Die Konkretheit Gottes ist von Tillich mithin nicht anders aussagbar als in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. – Ob Schelling soweit gehen würde und kann, sei dahingestellt; jedoch deutet seine Fassung des in Gott gezeugten Gottes als der ersten Verwirklichung des Wesens Gottes (vgl. v.a. SW VII, 360f.) durchaus in diese Richtung.

<sup>73</sup> Vgl. etwa Tillich, EW IX, 375 f.

<sup>74</sup> Schelling, SW VII, 408.

<sup>75</sup> Damit findet aber auch der für Tillich festgestellte doppelte Wahrheitsbegriff eine Vorbestimmung bei Schelling, weil der Ungrund damit einmal in ‚ursprünglicher‘, indifferent-abstrakter und einmal in ‚eschatogischer‘, absolut-identischer Form angesetzt wird.

<sup>76</sup> Schelling, SW VII, 408.

<sup>77</sup> Der Prozess bei Schelling wie Tillich ist dabei selbstverständlich niemals ein in Zeitlichkeit einholbarer. Wäre er dies, so könnte von einem echten Prozess gar nicht gesprochen werden, weil dieser zu einem Abschluss käme. Dynamische

Dringt man nun hinein bis in die systematischen Ausführungen des Tillich'schen Systems, so erweist sich in Sonderheit die Harmatologie als fruchtbar für eine Bezugnahme auf Schellings Freiheitsschrift. Grundlegend für die harmatologischen Aussagen Tillichs ist die für ihn wie auch für Schelling aufgewiesene Grundstruktur der Unmittelbarkeit, die sich bezüglich Gottes als un- bzw. selbstvermittelte, den Menschen betreffend als eine durch Gleichzeitigkeit von Abhängigkeit und Freiheit geprägte, mithin als vermittelte, begreifen lässt. Daraus ergibt sich, dass das Eingehen des Menschen in die Reflexion aus der Intuition heraus, also der Sprung in die Existenz, an sich noch nicht als Sünde zu klassifizieren ist. Mit der Grundstruktur des Menschen hängt dies insofern zusammen, als die sich im Eingehen in die Existenz einstellende Konkretheit alles Seienden als solches, ja sein Selbstsein nicht nur nicht sündig, sondern im Gegenteil sogar der Schöpfung als Schöpfung Gottes wesensgemäß ist: „Nicht, daß ein Einzelwesen ist, ist Sünde; das einzelne bis zur völligen Bestimmtheit, bis zum absoluten Einzelwesen, dem menschlichen Individuum, ist von Gott gesetzt“.<sup>78</sup> Kurz gefasst: Existenz ist nicht Sünde. Im Gegenteil ist nach Tillich Sünde gerade nicht der in Selbstheit verfasste Mensch, weil es diesem wesensmäßig, ja weil es seine angeschaffene Intention ist, zum Geistigen, das notwendig Selbstsein inkludiert, fortzuschreiten. Wie ist nun aber die Sünde positiv zu bestimmen? Entsprechend dem bisher Ausgeführten kann Sünde nicht anders definiert werden als das Heraustreten der Selbstheit aus ihrem sie allererst vermittelnden Grund, aus Gott. Erst die Kombination von Selbstheit und einem „Sich-Entziehen der Einheit des göttlichen Lebens“<sup>79</sup> führt zum Begriff der Sünde: „Sünde ist die Selbstbehauptung des Einzelwesens als Einzelwesen und die Ablehnung der Gemeinschaft der göttlichen Liebe.“<sup>80</sup> Falsch wäre es, diese Aussage Tillichs so zu verstehen, dass die Selbstbehauptung des Menschen an sich Auslöser der Sünde wäre. Ähnlich wie Schellings später noch zu betrachtender Begriff der ‚erregten Selbstheit‘ ist Selbstbehauptung nicht Auslöser oder gar Ursache der Sünde, sondern nur Bedingung ihrer Möglichkeit, die jedoch niemals in eins fällt mit ihrer tatsächlichen Realisierung. In seinem individuellen Selbstsein ist der Mensch von Gott gesetzt und als solches verwirklicht er sich wesensgemäß – jedoch „mit der Bestimmung, zu Gott zurückzukehren; und daß er sich dieser Bestimmung widersetzt, ist die Sünde.“<sup>81</sup> Selbstheit, die sich in ihrer Unmittelbarkeit als unvermittelte begreift, ist also sündig, nicht weil sie Selbstheit ist, sondern weil sie durch Ausschaltung ihres steten Vermitteltseins ihre Selbstheit ins Absolute zu steigern versucht. Erst diese zugespitzte Form des Solipsismus, also das schlechthinnige In-sich-selbst-gründen-Wollen des Menschen bewirkt das Aufbrechen der Sünde. Ihr Wesen lässt sich damit aber gerade nicht als Wesen, sondern nur als Unwesen – oder wie Tillich formuliert: Widerspruch – fassen, weil absolute Selbstkonstitution eben nicht mehr Selbstheit, sondern schlechthinnigen Selbstverlust durch Trennung vom göttlichen Grund und somit Wesensverfehlung, ja Wesensverkehrung impliziert.

Ist Sünde gerade die Verkehrung des Wesens, so äußert sie sich in der Um- bzw. präziser: Verkehrung des Hierarchieverhältnisses im Rahmen der oben explizierten Reziprozität: Die Unmittelbarkeit des Selbst wird nicht durch vorgängige und fortwährende Vermittlung, sondern durch das Stellen der Unmittelbarkeit über den Vermittlungsaspekt erreicht; die daraus hervorgehende ‚Selbstheit‘, die de facto im eigentlichen Sinne keine, ja das Gegenteil echter Selbstheit ist, vermittelt sich mithin selbst und erstarrt in Selbstbezüglichkeit, die die andere

---

Wesensrealisierung vermittels momenthafter Explikation ist also immer als überzeitliche Phänomenologie absoluten Vollzugs zu begreifen.

<sup>78</sup> Tillich, EW IX, 338.

<sup>79</sup> Tillich, EW IX, 338.

<sup>80</sup> So der entscheidende Satz in der These Tillichs (EW IX, 337; in der Edition kursiv).

<sup>81</sup> Tillich, EW IX, 338.

Seite der Wesensverfehlung in Ansicht bringt. Dass die Sünde sein kann, d. h. dass die Bedingung ihrer Möglichkeit überhaupt gegeben ist, ist in der Wesensstruktur des Menschen angelegt. Dass sie Verkehrung des eigentlichen Wesensverhältnisses ist, bringt ihr schlechthinniges Unwesen zum Ausdruck, dessen eigentliche Kraft von der Partizipation an der genuinen Wesensstruktur herkommt, diese jedoch in destruktiver Ausprägung umkehrt. Die sich in diesem Zusammenhang einstellende Frage nach dem Woher der Sünde muss für Tillich als schlechterdings unbeantwortbar gelten, weil sie das völlig Unerklärliche darstellt, das sich kraft seines Unwesens der Ableitung gänzlich entzieht: „Denn wäre es möglich, die Sünde zu deduzieren, so wäre sie damit aufgehoben. Die Sünde ist ihrem Wesen nach Widerspruch, das sich der Ableitung Entziehende.“<sup>82</sup> Die Rede vom Sündenfall kann daher für Tillich nur eine das Faktum der Sünde feststellende sein<sup>83</sup> – der letzte Grund der Sünde bleibt nicht eruierbar.

Grundgelegt findet sich der harmatologische Ansatz Tillichs bei Schelling: Auch beim Philosophen des Idealismus ist nicht die Selbstheit an sich Grund des Übels, ja auch Schelling macht vielmehr das Selbstsein des Menschen zur *conditio sine qua non* von schöpfungsgemäßem Vollzug – selbst und gerade in der ‚erregten‘ Form der Selbstheit.<sup>84</sup> Als solche ist ihr Telos die Verwirklichung des Guten, was jedoch die Möglichkeit – nicht jedoch die tatsächliche Realisierung – des Bösen einschließt. Nicht böse, sondern im Gegenteil „notwendig zur Schärfe des Lebens“ ist für Schelling damit die erregte oder, wie er auch sagt, „aktivierte Selbstheit“<sup>85</sup>. Analog seinem Rezipienten Tillich ist mithin die Bedingung der Möglichkeit des Bösen resp. der Sünde strictissime von dessen bzw. deren Realisierung zu trennen, weil ersteres zur Vollkommenheit des Lebens, letzteres hingegen zur schlechthinnigen Verkehrung desselben gehört.<sup>86</sup> Damit ist aber auch für Schellings Auffassung zu konstatieren, dass Existenz an sich und Auftreten des Bösen keinesfalls koinzidieren.<sup>87</sup> Entscheidendes Moment ist wiederum das Sich-Losreißen des Einzelwillens von der wesensmäßigen Bindung an den Universalwillen, dessen Fundierung des Einzelwillens ihn allererst hervorbringt und erhält; d. h. Selbstheit ist böse, „nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen, losgerissen hat.“<sup>88</sup> Schelling hält damit gleichfalls fest, dass das Böse nicht seinem Wesen nach zu beschreiben ist, weil es Unwesen ist,<sup>89</sup> das sich in der Verkehrung und

<sup>82</sup> Tillich, EW IX, 338.

<sup>83</sup> Theologie hat deshalb nach Tillich immer schon und ausschließlich unter der Prämisse des Gefallenseins, mithin in infralapsarischer Perspektive, ihren Ort. Dies ist die systematische Konsequenz aus der Unableitbarkeit der Sünde, die ihrer Faktizität wegen in theologischer Betrachtung „das immer schon Vorausgesetzte“ (EW IX, 338) darstellt.

<sup>84</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 399: „Die Sollizitation des Grundes oder die Reaktion gegen das Überkreatürliche erweckt nur die Lust am Kreatürlichen oder den eignen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse“.

<sup>85</sup> Schelling, SW VII, 400.

<sup>86</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 400: „Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich.“ Eindeutig ist bei Schelling nicht die Verwirklichung des Bösen, sondern nur seine Potentialität notwendige Bedingung wesensgemäßen Lebensvollzugs und der Realisierung des Guten. In diesem Punkt vermag Tillich ihm uneingeschränkt zu folgen, indem auch er vollkommene Wesensgemäßheit erst und ausschließlich in der zur Selbstheit bzw. zum Geist gesteigerten Form erblickt.

<sup>87</sup> Anders lautende Aussagen bei Schelling (vgl. etwa SW VII, 370 Anm. 20: „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit.“) lassen sich aus ihrer Einbettung in den Kontext erklären (zur zitierten Anmerkung führt Schelling im Text aus: „wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sei.“ [SW VII, 370]) bzw. müssen in ihrer jeweiligen Begrifflichkeit verstanden werden.

<sup>88</sup> Schelling, SW VII, 399 f.

<sup>89</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 409: „Das Böse ist kein Wesen, sondern ein Unwesen, das nur im Gegensatz eine Realität hat, nicht an sich.“ Wie beim Sündenbegriff Tillichs äußert sich das Unwesen gerade in dem Widerspruchscharakter, der sich dem gegenüberstellt, welches eigentlicher Grund seines Da- und Soseins ist.



Verkehrtheit prinzipieller Verfasstheit äußert: Erst die Überhöhung des Einzelwillens über den Universalwillen, dem er sich allererst eigentlich verdankt, ist das Böse. Auch bei Schelling hat somit eine Um-, ja Verkehrung der Hierarchie in der Grundpolarität statt, die das Böse evoziert. Dass das Böse Unwesen ist, zeigt sich gleichsam daran, dass seine Struktur – bzw. eigentlich: seine Unstruktur – dieselbe ist wie die wesensgemäße, das Reziprozitätsverhältnis beider Relate also in Bestand bleibt, mit dem einzigen, aber gewichtigen Unterschied, dass das Verhältnis in seiner hierarchischen Anordnung eine Verkehrung erfährt. Auch der Sünder resp. der Böse ist in Gott und bleibt an ihn – trotz seines Überhebungsversuchs – untrennbar gebunden: „Der Urgrund zur Existenz wirkt auch im Bösen fort, wie in der Krankheit die Gesundheit noch fortwirkt, und auch das zerüttetste, verfälschteste Leben bleibt und bewegt sich noch in Gott, sofern er Grund von Existenz ist.“<sup>90</sup> In der Verkehrtheit des Bösen ist die Empfindung des Grundes „als verzehrenden Grimm“<sup>91</sup> allerdings die Konsequenz für Wesenswidrigkeit, die sich somit auch im Verhältnis zum konstitutiven Grund ihrer selbst so äußert, dass dieser nicht mehr als tragend, sondern ebenfalls in Umkehrung als zerstörend vorstellig wird. Auch diese Figur findet sich bei Tillich im Rahmen des Zornes Gottes, der eben meint, dass das, was sich außerhalb der Liebe Gottes stellt, seinen eigentlichen Grund nicht in seiner Tragkraft, sondern umgekehrt als es vernichtende Instanz wahrnimmt.<sup>92</sup> Beides, Zorn wie Grimm Gottes, mündet bei Schelling und Tillich in die Theodizeefrage, die sich nicht anders beantworten lässt als in der Anteilnahme Gottes am Leiden der Schöpfung.<sup>93</sup> Ohne diese Konsequenzen weiter zu verfolgen, lässt sich doch festhalten, dass sie ihre Begründung finden im fortwährenden Stehen der Kreatürlichkeit in ihr vorausgehenden tragenden Grund, in Gott. Das Wesenswidrige (Sünde/Böses) setzt das Wesensgemäße allezeit voraus.<sup>94</sup>

Abschließend sei noch auf zwei auseinanderstrebende Punkte verwiesen, die verschiedene Schwerpunktsetzungen bei Schelling und Tillich darstellen und die sich aus der bisherigen Darstellung explizieren lassen. An erster Stelle ist der Sündenfall bzw. der Fall ins Böse zu erwähnen: Tillich bestimmt die Sünde in der *Systematischen Theologie von 1913* als schlicht faktisch, was an ihrer Unerklärbarkeit einerseits und ihrem steten Vorausgesetztsein für den Standpunkt der Theologie aufgewiesen wurde. Die reine Faktizität der Sünde führt nun aber weder zu ihrer Notwendigkeit und damit Nicht-Anrechenbarkeit als Schuld noch zu einer rein freien Entscheidung ihr gegenüber.<sup>95</sup> Beides sind nicht die Zielpunkte Tillich'scher Argumentation. Vielmehr soll ihre Realität aufgewiesen werden, die sich gleichzeitig, d. h. ihrer unbeschadet, nicht metaphysisch einholen lässt, weil Sünde eben das schlechthin Wesenswidrige darstellt. Für Schelling ist das Böse als solches, mithin in seinem Unwesen, ebenfalls

<sup>90</sup> Schelling, SW VII, 403. So auch Tillich, der den Begriff der Sünde wider den heiligen Geist als bloßen Grenzbegriff ansetzt; vgl. Tillich, EW IX, 343.

<sup>91</sup> Schelling, SW VII, 403.

<sup>92</sup> Vgl. Tillich, EW IX, 341: „Der Begriff [sc. Zorn Gottes] soll nichts als der konkrete Ausdruck des negativen Moments der heiligen Liebe sein. Er ist das Korrelat des abstrakten Schuldbegriffs: Schuldig sein heißt, unter Gottes Zorn stehen. Und Strafe empfangen heißt, negiert, vernichtet zu werden von der heiligen Liebe.“

<sup>93</sup> So bringt Schelling den „Begriff eines menschlich leidenden Gottes“ (SW VII, 403) als Grenzbegriff und Tillich die Teilnahme Gottes „am Leiden der Welt“ (EW IX, 342) ein.

<sup>94</sup> Vgl. dazu Schelling, SW VII, 409: „Auch ist die absolute Identität, der Geist der Liebe, eben darum eher als das Böse, weil dieses erst im Gegensatz mit ihm erscheinen kann.“ Dieselbe Konsequenz zieht Tillich, wenn die Verbundenheit von Schöpfer und Geschöpf dazu führt, dass der Zorn Gottes über das Geschöpf rückwirkt auf den zürnenden Schöpfer: „Der Zorn Gottes gegen das gottwidrige einzelne trifft Gott selbst, insofern das einzelne, Konkrete, Moment seines Wesens ist.“ (EW IX, 342)

<sup>95</sup> Vgl. Tillich, EW IX, 340.

nicht erklärlich – jedoch geht er trotzdem einen Schritt weiter als Tillich, indem er über einen transzendenten Sündenfall resp. Fall ins Böse spekuliert, wonach Schöpfung und Fall des Menschen koinzidieren, was allerdings weder auf eine korrupte Schöpfung noch auf die Schuldlosigkeit des Menschen hinausläuft.<sup>96</sup> Dieses Muster vermag Tillich noch zu übernehmen, sofern es sich dabei um die Betrachtung des sündhaften Standpunktes in seiner Gänze handelt;<sup>97</sup> damit ist jedoch eine Abstrahierung eingezogen, die nicht mehr das Individuum unmittelbar zu treffen vermag. Mit anderen Worten: Der transzendente Sündenfall hat nach Tillich seine Berechtigung – aber nur als abstrakte Setzung, deren Idealität schlechterdings zu trennen ist von realen Begebenheiten. Stand der Sünde und Urstand können somit allenfalls abstrakte Denkhilfen für die Annäherung an ein nicht nachvollziehbares Phänomen sein. Einer Deduktion der Sünde – zu der Schelling mit seinem transzendenten Sündenfall neigt – sind sie schlechterdings außerstande. Tillichs Thema im Rahmen der Sünde ist der Einzelne und Gott; dafür mag er spekulativ von idealen Standpunkten ausgehen – echte Ansatzpunkte für Deduktionen sind sie allerdings nicht und dürfen sie auch nicht sein.

Dies leitet über zu dem zweiten Differenzpunkt zwischen Tillich und Schelling: Hierzu ist nochmals zurückzukommen auf die Gotteslehre. Was sich in der Harmatologie soeben gezeigt hat, ist – wenn auch nicht in dieser ausgeprägten Deutlichkeit – auch für die Gotteslehre der Fall. So nahe sich die Konzepte Tillichs und Schellings stehen, so sehr neigt doch Schelling dazu, Begriffe wie Freiheit, Gut und Böse sowie Sünde aus dem Wesensbegriff Gottes zu deduzieren. Entscheidend für sein Vorgehen ist daher auch die Konzeption des Gottesbegriffs zu Beginn seiner Freiheitsschrift. Erst von ihm ausgehend vermag sich das Freiheitssystem sinnvoll zu entfalten und fußt in jedem Moment auf dem vorangehenden Gottesbegriff. Zwar setzt Tillich seinen Gottesbegriff – wie gesehen – auch in einer dreimomentigen Verfasstheit an, jedoch dienen diese Momentbegriffe gerade dazu, die Unmöglichkeit, über Gottes Wesen zu spekulieren, deutlich zu machen. Die Absolutheit Gottes ist Tillich von derartiger Wichtigkeit, dass er den schlechthinnigen Bruch zwischen Schöpfer und Geschöpf ernster nehmen muss als dies bei Schelling der Fall ist. Gott als reine Thesis anzusetzen ist Tillich schon 1913 nicht in einfacher Weise möglich, auch wenn sein System zu dieser Zeit noch in diese Richtung tendiert. Spätestens gegen Ende des ersten Weltkrieges im Briefwechsel mit Emanuel Hirsch zeichnet sich jedoch Tillichs gänzliche Ablehnung einer gegenständlichen Fassung des Gottesbegriffs ab, die im System von 1913 bereits anklingt, aber noch nicht in systematischer Vollständigkeit durchdacht und ausgeführt ist. Die Bedenken, die der spätere Tillich in seiner Dresdner Dogmatikvorlesung gegenüber Schelling anmeldet, scheinen somit zwar zunächst auf einem Missverständnis von dessen Gotteskonzept zu beruhen; bei genauerer Betrachtung sind jedoch die intuitiven Tendenzen beider Denker im De-

<sup>96</sup> Vgl. Schelling, SW VII, 385 f.: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen – (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) –; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat.“

<sup>97</sup> Vgl. Tillich, EW IX, 338: „Es entspricht das [sc. der Gedanke des transzendenten Sündenfalls] der Einsicht, daß für den theologischen Standpunkt die Sünde schon vorausgesetzt ist, kann infolgedessen aber nur dann eine Lösung der Probleme sein, wenn es sich nicht auf die Individuen bezieht, sondern auf den Standpunkt der Sündhaftigkeit als solchen.“ Tillich verweist im Übrigen beim Gedanken des transzendenten Sündenfalls namentlich auf Kant und Schelling; vgl. ebd.

tail zu erkennen: „Das Ganze [sc. die Aseität Gottes] ist ein offenkundig symbolischer, gebrochener Begriff, der das Bild des Hervorbringens gerade da anwendet, wo es aufgehoben werden soll. Dieser Sinn geht verloren, sobald das spekulative Denken versucht, in Gott zu unterscheiden zwischen einer Natur, die er vorfindet, und einem Selbst, das diese Natur in sich aufnimmt. Diese Gedanken, die bei Böhme und Schelling vorkommen, sind gebildet im Sinne einer Lebendigkeit Gottes. Aber sie opfern dafür die Unbedingtheit, also Gottheit Gottes. [...] Die Aseität ist also nicht als Proceß der Überwindung von etwas vorgefundenem ‚Anderen‘ in Gott zu deuten, sondern als Symbol für die schlechthinnige Unbedingtheit des uns Erschütternden.“<sup>98</sup> – Spätestens der Symbolbegriff Tillichs an dieser Stelle macht deutlich, was ihn von Schelling unterscheidet: Das, was für Schelling Basis echter Deduktion werden kann, ist für Tillich in solcher Unerreichbarkeit, dass die ideale Konstruktion dessen niemals als Ausgangsbasis deduzierenden Argumentierens fungieren kann. Im Gegenteil ist es gerade die Absolutheit im eigentlichen Wortverständnis, die spekulatives Vorgehen nur zum Aufweis seiner Unzulänglichkeit verwenden kann. Der Gott Tillichs ist zu fern und zu nahe zugleich, als dass mit ihm noch Gegenständlichkeit assoziiert werden könnte.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Tillich, EW XIV, 149.

<sup>99</sup> Dieser Gott ist für Tillich dann aber nicht mehr anders darstellbar als im Symbol und in Sonderheit in der Offenbarung, deren Unterbestimmung Tillich bei Schelling kritisiert, indem er ihm letztlich ein Verbleiben im Dunstkreis idealistischer Philosophie vorwirft. Man vergleiche dazu etwa das Fazit Tillichs in seinem 1954 gehaltenen, 1955 unter dem Titel *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes* abgedruckten Vortrags anlässlich des 100. Todestages Schellings: „Aber richtiger als all das ist etwas Grundsätzliches, etwas, das eine Repristination von Schellings Spätphilosophie ausschließt, nämlich die Unmöglichkeit, aus existentialen Analysen existentielle Antworten abzuleiten. Schelling versuchte es und schuf eine philosophische Theologie, die weder echte Theologie noch echte Philosophie war. Es ist die Aufgabe der Theologen, die Fragen der menschlichen Existenz und ihrer Konflikte mit dem essentiell Menschlichen zu beantworten. Aber er kann das nur auf Grund von Offenbarung tun, Offenbarung der Seinsmacht, die den Konflikt von Essenz und Existenz überwindet, und die in der Geschichte begegnen muß. Schelling wußte das; aber er war zu sehr ein Erbe der idealistischen Tradition, um die Konsequenzen zu ziehen.“ (Paul Tillich, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes*, in: ders., *Main Works / Hauptwerke*, Vol. 1 / Bd. 1: *Philosophical Writings / Philosophische Schriften*, ed. by / hg. von Gunther Wenz, Berlin – New York 1989, 391–402, hier: 401).



THOMAS BUCHHEIM

Risse im Gefüge des Seyns.  
Heideggers Rezeption der Schellingschen Freiheitsschrift und die  
„metaphysische Notwendigkeit des Bösen“\*

1. Heideggers Rezeptionsziel: Die „höhere Verwandlung“ des Schellingschen Anstoßes

An einer Stelle seiner Vorlesung über die Freiheitsschrift vom Sommersemester 1936 bemerkt Heidegger:<sup>1</sup>

„Weil Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit im Kern eine Metaphysik des Bösen ist und weil damit in die Grundfrage der Philosophie nach dem Seyn ein neuer wesentlicher Stoß kommt und weil diesem Anstoß bisher jede Entfaltung versagt blieb, weil aber solche Entfaltung nur in einer höheren Verwandlung fruchtbar werden kann, deshalb wird hier die Auslegung der Freiheitsabhandlung versucht“ (Heidegger, Schelling-Vorlesung 1936, S. 118).

Zunächst ist kurz zu bedenken, was denn eigentlich das Neue und Wesentliche dieses Anstoßes für die Frage nach dem Sein sei, den Schelling nach Heidegger der überkommenen Metaphysik gegeben hat. In Beziehung auf den hier relevanten Fragekomplex ist für die Einstellung dieser überkommenen Metaphysik berühmt und typisch ein Satz des Thomas von Aquin, aus seiner *Summa theologiae*, der folgendermaßen lautet: „Gutes kann gefunden werden ohne Böses, Böses aber kann nicht ohne Gutes gefunden werden“<sup>2</sup>. Nach diesem Satz des Thomas müßte also das Sein überhaupt nicht etwa aus metaphysischen Gründen das Element des Bösen enthalten, um eben sein zu können.

Wenn aber nun mit Schelling der Mensch samt seiner Freiheit wesentlich zum Sein gehört und deren Verhältnisklärung, d.h. die Verhältnisklärung der Freiheit, dem Bösen nicht nur eine kontingente und willkürliche, sondern eine *metaphysische* und systematische Bedeutung anweisen muß, dann ist Heidegger recht zu geben, daß Schelling der Grundfrage der Philosophie (nach dem Sein) einen wesentlichen Anstoß gegeben habe, nämlich den, daß das Sein nicht ohne die Bedrohung durch Böses überhaupt stattfinden kann. Und ich mache mir diese Auffassung Heideggers in der Tat zu eigen und bin sogar froh, daß ein großer Philosoph des 20. Jahrhunderts an Schelling etwas Forttreibendes entdeckt hat, das ihm eine philosophische Zukunft sichert. Soweit also das große Ganze und durchaus Positive der Rezeption der Freiheitsschrift durch Martin Heidegger.

---

\* Es handelt sich um die neu durchgesehene und überarbeitete Fassung eines Beitrags, der zuerst unter dem Titel „Metaphysische Notwendigkeit des Bösen“. Über eine Zweideutigkeit in Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift“. In: *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Heidegger. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft, Budapest, 24. bis 27. April 1997*, hrsg. von István M. Féher und Wilhelm G. Jacobs, Budapest 1999, 183–199 publiziert wurde. Ich danke den Herausgebern und dem Verlag für ihr freundliches Einverständnis mit der erneuten Veröffentlichung.

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1936, hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971.

<sup>2</sup> bonum potest inveniri sine malo, malum non potest inveniri sine bono (*Summa theologiae* I, 109, 1 ad 1).

Was es indessen heißen kann, daß die Entfaltung dieses Anstoßes, wie Heidegger schreibt, nach einer „höheren Verwandlung“ verlangt, und worin diese Verwandlung, die Heidegger vor Augen hat – zumindest zum Teil – besteht, das möchte ich hier heraus- und in Frage stellen. Dabei gebe ich, wie ich es als meine Pflicht empfinde, der getreuesten Interpretation des Schellingschen Gedankengangs in der Freiheitsschrift jederzeit den Vorzug vor einer – vielleicht geforderten – Verwandlung des Gedankens. Es geht mir nur um die diesbezügliche Klärungsarbeit, nicht etwa um die Behauptung eines Vorzugs an sich der Interpretation vor einer Verwandlung der philosophischen Gedanken.

Eine Notiz Heideggers aus den späteren Reflexionen zur ‚Metaphysik des deutschen Idealismus‘ (GA Band 49)<sup>3</sup> faßt recht knapp die Heideggersche Einschätzung des Anliegens der Freiheitsschrift als eine Metaphysik des Bösen zusammen: „Ist das Böse nur eine Erscheinung, an der die Freiheit verdeutlicht werden kann, oder ist das System ein System der Freiheit, weil die Freiheit wesenhaft auf das Böse bezogen, das Böse aber die äußerste Entzweiung, an der die Freiheit verdeutlicht werden kann, oder ist das System ein System der Freiheit, weil die Freiheit wesenhaft auf das Böse bezogen, das Böse aber die äußerste Entzweiung, die ἀπόστασις aus der σύστασις, ja in der σύστασις, ist? In der Tat, weil die äußerste Widrigkeit noch und gerade sie in das Innerste des Systems gehört und muß gehören können, diese Widrigkeit als Aufstand der Eigensucht des Geistes [= das Böse nach Heidegger] aber Freiheit ist, deshalb gehört die Freiheit in die Frage nach der Mitte und dem Mittegrund des Systems“ (Heidegger, GA Band 49, S. 173).

Heidegger stellt also hier mit aller Deutlichkeit die Frage: Ist das Böse ein auch entbehrlisches, d.h. systematisch nicht notwendiges Phänomen („Erscheinung“) im System des Seins oder ist es als Definiens der Freiheit<sup>4</sup> vielmehr der Grund dafür, daß die Freiheit im Mittelpunkt des Systems steht als die äußerste Widrigkeit in seinem Zusammenhalt oder, wie Heidegger es ausdrückt, als „die ἀπόστασις in der σύστασις“, d.h. die gegen sich gekehrte Abständigkeit innerhalb der Zusammenstehung des Ganzen?

Wer die Freiheitsschrift kennt, muß hierin eine gewisse Übertreibung sehen: Denn nicht betrachtet Schelling die Freiheit selbst als den tatsächlichen „Aufstand der Eigensucht des Geistes“, so daß eine derartige „Widrigkeit“ das Innerste des Systems ausmachen müßte, sondern vielmehr ist ein solcher Aufstand, nämlich in Schellings Worten die „Erhebung des Eigenwillens über den Universalwillen“,<sup>5</sup> nur nicht auszuschließen, aber niemals selbst im Innersten des Systems, welches Innerste vielmehr – wenn man so sagen möchte – bei Schelling von der Liebe verteidigt wird.<sup>6</sup>

Doch ist es sehr lehrreich und interessant, den schmalen Grat von Heideggers Auslegung genauer zu verfolgen, der letztlich dazu führt, daß eine nur nicht auszuschließende Zerstörung des Systems (nämlich der wirkliche Aufruhr des Bösen) zur Quelle und Mitte seiner

<sup>3</sup> Martin Heidegger: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), Freiburger Vorlesung I. Trimester 1914; Freiburger Seminar Sommersemester 1941, hrsg. von Günter Seubold, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>4</sup> Vgl. „Aufstand der Eigensucht des Geistes“ = Freiheit, jenes aber zugleich die Definition des Bösen nach Heideggers *Vorlesung 1936*, S. 127 und (aus den späteren Seminarnotizen) S. 215 f. Das letztere Zitat lautet: „Aber sie [die Freiheitsabhandlung] handelt eigentlich vom Wesen des Bösen, und nur weil von diesem, deshalb von der menschlichen Freiheit. Denn das Böse ist eigentlich im Wesen des Menschen als der äußerste Gegensatz und Aufstand des Geistes gegen das Absolute [...] Das Böse ist als die Freiheit, die äußerste Freiheit gegen das Absolute innerhalb des Ganzen des Seienden“.

<sup>5</sup> F.W.J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von Thomas Buchheim, Hamburg 1997, Bu 37,32 (SW VII, 365).

<sup>6</sup> Siehe z. B. Schelling, *Freiheitsschrift*, Bu 77,22–26 (SW VII,406); 79,28–34 (SW VII, 408); Bu 80,19 f. (SW VII, 408).

Systematik erklärt wird. Der Aufruhr des Geistes gegen das System des Seins im Ganzen gehört bei Heidegger – anders als bei Schelling – also notwendig zum ‚Zusammenstand‘ eben dieses Systems, wenn es denn ein System der Freiheit sein soll. Dies und nichts anderes ist jene „höhere Verwandlung“, mit der Heidegger nach oben zitierter Aussage den philosophischen Anstoß aus Schellings Freiheitsschrift zu neuer Fruchtbarkeit bringen möchte.

## 2. Heideggers Diagnose: Das Scheitern des Systems am Aufruhr der Freiheit

Was nur nicht auszuschließen ist, bleibt immerhin ein *Mögliches*. Aber daraus, daß das Böse nach Schellings Freiheitsschrift in der Freiheit des Menschen ein Mögliches ist und immer bleiben muß, wird durch Heideggers wohlüberlegte und durchaus tiefsinnige Auslegung, daß auch und sogar seine Verwirklichung und also die *Wirklichkeit* des Bösen überhaupt einer Notwendigkeit des Systems, nämlich eben seiner innersten Zusammenstellung und Gefügtheit als System erst gerecht wird. Heidegger resümiert am Ende seiner Auslegung noch einmal: „Wo das Ganze des Seienden in das Gefüge des Seyns entworfen, wo das System gedacht wird, ist das Böse einbegriffen und mitgegriffen.“ (Heidegger, Schelling-Vorlesung 1936, S. 193).

Dazu aber tritt nun noch die Pikanterie, daß Schelling nach Heidegger an genau dieser funktionalisierenden Einbegreifung des Bösen für die innere Zusammenstehung des Systems des Seienden am Ende gescheitert sei und sein Anstoß für die Metaphysik insgesamt auf diese Weise zu einer Selbstpreisgabe des Systemgedankens führen mußte. Denn, so führt Heidegger anschließend an das letzte Zitat aus: Die Zusammenstehung des Systems oder seine innere *Gefügtheit* kommt durch jene „Seynsfuge“ (wie Heidegger sie getauft hat) zwischen Grund und Existenz, oder besser: Grund und Existierendem zustande. In ihr aber ist jedenfalls aufrührend und widerspenstig tätig auch das Böse während auf der anderen Seite das Systemganze selbst von Heidegger als „die sich selbst wissende Einheit des Seynsgefüges“ gefaßt wird, wie sie Schelling in Gottes Verstand als bewußt setze. Aber nun diagnostiziere Schelling selbst, so sagt Heidegger, am Ende der Seinsfugen-Entwicklung (= des Offenbarungsgeschehens) in der Freiheitsschrift ein *Auseinanderklaffen* von Systemganzen in Gottes Verstand einerseits und der es erst fügenden Seinsfuge andererseits, ohne dieses Auseinanderdriften beider zum Anlaß einer neuen Reflexion über die Möglichkeit eines Systems der Freiheit überhaupt zu machen. Es erhebt sich also, wie Heidegger formuliert, am Ende von Schellings Freiheitsschrift die Frage: „Wie verhält sich die Unterscheidung von Grund und Existenz des Seienden [= Seinsfuge] zum System [d.h. zum Systemganzen]? [...] An der Stelle des Übergangs zum VI. Abschnitt [nach Heideggers Einteilung der Freiheitsschrift] steht der Satz: »In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, ...« (S. 399).<sup>7</sup> Hier ist das System nur einem Moment der Seynsfuge, der Existenz zugewiesen. Zugleich wird eine „höhere Einheit gesetzt und mit »Leben« bezeichnet [...]. Wenn aber das System nur im Verstande ist, dann bleibt dieser, der Grund, und die Gegenwendigkeit selbst [von Grund-Wille und intelligentem Willen] aus dem System ausgeschlossen als das andere des Systems, und System ist, auf das Ganze des Seienden gesehen, nicht mehr das System“ (Heidegger, Schelling-Vorlesung 1936, S. 193 f.).

Mit einfacheren Worten gesagt: Schelling selbst gibt nach Auffassung Heideggers am Ende seiner Freiheitsschrift zu, daß die Fügungsweise des Systems (in welcher nach Heidegger das Böse mitwirkt) das System-Sein des Systems als ein Ganze zersprengt und notwendig zersprengen muß. Wenn es sich so wirklich verhält und Heidegger recht hat mit seiner Analyse

<sup>7</sup> Schelling, Freiheitsschrift Bu 70,30 f. = SW VII, 399.

des zitierten Satzes von Schelling, dann ist Schellings Systematisierungsversuch der Freiheit in der Tat als gescheitert zu betrachten. Doch ist dies nicht ohne weiteres zuzugeben. Heidegger übersieht nämlich an dieser Stelle oder geht zumindest nicht darauf ein, daß das „System im göttlichen Verstand“ eine sehr spezielle Bedeutung hat: Damit ist nämlich nicht gemeint, das All des Seienden überhaupt, sofern es von Gott verstanden oder begriffen wird, sondern gemeint ist der von Gott vorhergesehene, möglich *beste* Zustand aller Dinge,<sup>8</sup> insofern sie in freier Einheit mit Gott selbst sind.<sup>9</sup> Dieses System, das in der Tat ein System der Freiheit wäre,<sup>10</sup> ist, wie Schelling schreibt, „der Urtypus, der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt“, eine „ideal oder urbildlich verwirklichte“ Welt in seiner „Weisheit“ oder eben seinem Verstand, der wiederum mit ihm selbst – Gott – identisch ist.<sup>11</sup> Weil aber nun Gott in seiner Identität mit sich selbst, so meint Schelling, doch zugleich *Leben* ist, das einen Grund haben muß, der jedoch in Gott selbst mit ihm selbst identisch ist (denn nur Gott ist ein Leben, in dem der Grund mit dem Existierenden eins ist, während alles andere „die Bedingung nie in seine Gewalt bekommt“)<sup>12</sup>, konnte es auf der anderen Seite sein, daß ein anderes als Gott (nämlich eine Kreatur, d.h. der Mensch), diesen Grund des Lebens, der zwar in Gott selbst mit ihm identisch ist, dazu mißbrauchte, um außerhalb von Gott selbst und also außerhalb des Systems im göttlichen Verstande zu sein oder zu existieren. In diesem Falle, aber auch nur in diesem Falle wären dann, wie Heidegger schreibt, jener Lebensgrund und seine Gegenwärtigkeit zum Verstand in der Tat aus dem System auch ausgeschlossen. Dieser Fall aber ist nach Schelling nichts anderes als der *Fall* (im Sinne von ‚Abfall‘, d.h. *lapsus*) des Menschen. Die interpretatorische Veränderung, die Heidegger hier vornimmt, ist also die einer generellen Gleichsetzung jedes Entwicklungszustandes der Seinsfuge (von Grund und Existenz) mit dem veritablen System der Freiheit, oder anders gesagt: jedes Zustands des Universums mit dem System, das Schelling ein System der Freiheit zu nennen bereit wäre.

Doch ist es in Wirklichkeit nur ein einziger und ganz bestimmter Zustand der Seinsfuge, in dem diese zugleich das System der Freiheit darstellen würde, wie Gottes Verstand es von Anbeginn hegt als jenen „Urtypus“ der Welt gemäß seinem eigenen Wesen. Wir können diesen Zustand getrost das Paradies oder die Glückseligkeit („*visio beatifica*“) des Menschen in Gott nach dem jüngsten Gericht nennen. Solange der Mensch hingegen seiner Eigenheit, wie Schelling es in der Freiheitsschrift ausdrückt, nicht „abgestorben“ ist, sondern den Grund des Lebens zum Bösen wendet, ist er eben nicht in Gott, sondern außer Gott und irrt sozusagen ohne System und Maß in der Geschichte seiner Bosheit umher. Die Geschichte, die wir de facto haben, ist deshalb zwar noch getragen von der Systematik von Grund und Existenz, die zum Bösen ausschlagen konnte, aber sie bewegt sich (einleuchtender Weise) nicht mehr innerhalb des Systems der Freiheit, wenn auch durchaus noch und gerade in der Freiheit zum Bösen. Dies beides also: Systematik der Seinsfuge einerseits und System der Freiheit andererseits nicht voneinander zu trennen, kennzeichnet Heideggers Auslegung der Schellingschen Freiheitsschrift insgesamt und von Anfang bis Ende durch die Identifikation beider bekommt aber das Böse erst eine notwendige metaphysische Funktion für das System und die Einheit des Weltganzen, die ihm – als eine wirklich ausgeübte Realität – nach Schelling, wenn ich ihn recht verstehe, gar nicht zusteht und an deren versuchter Behauptung er demnach auch nicht scheitern konnte.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Schelling, Freiheitsschrift, Bu 70,26–29 (SW VII, 398) und Bu 68,24–27 (SW VII, 396f.).

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Schelling, Freiheitsschrift, Bu 50,10–14 (SW VII, 378); Bu 76,14–17 (SW VII, 404); Bu 79,32–34 (SW VII, 408).

<sup>10</sup> Siehe z.B. Schelling, Freiheitsschrift, Bu 9,29–31 (SW VII, 337); Bu 85,3–6 (SW VII, 413).

<sup>11</sup> Schelling, Freiheitsschrift, Bu 70,20–29 (SW VII, 398).

<sup>12</sup> Schelling, Freiheitsschrift, Bu 71,5f. (SW VII, 399).



### 3. Heideggers Interpretation: Umgewichtungen auf brüchiger Stütze

Ich möchte nun noch auf einige nicht unerhebliche Fortlassungen bzw. Verschleifungen hinweisen, die es Heidegger erst möglich machen, dem wirklichen Bösen eine prinzipielle Systemfunktion oder eben metaphysische Rolle in der Entwicklung des Seins des Seienden überhaupt zuzugestehen. Erwähnen möchte ich zwei Fortlassungen und anschließend zwei Verschleifungen also insgesamt vier Punkte. Die Fortlassungen sind leicht zu erkennen, da sie in einem Bereich der Freiheitsschrift liegen, den Heideggers Interpretation nicht mehr gründlich darstellt und den er auch für vergleichsweise irrelevant hält (vgl. Heideggers Schelling-Vorlesung 1936, S. 195).

(1) Erstens nämlich erwähnt Heidegger mit keinem Wort, daß das wirkliche Böse nach Schelling am Ende der Tage, die durch unsere geschichtliche Bosheit gekennzeichnet sind, aus dem System der Freiheit oder aus der Liebeseinheit mit Gott wieder ausgeschlossen wird. Mit anderen Worten gesagt: Zum System schließt sich die Freiheit nur dort, wo das Böse ausgeschlossen wird. Als Beleg dafür vergleiche man die Freiheitsschrift (Bu 77,1–8, SW VII, 405):

„Das Ende der Offenbarung ist daher die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grunde erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsternis ans Licht Gebornen schließen sich dem idealen Prinzip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes vollkommen verwirklicht und ganz persönliches Wesen ist“.

Das ist das System der Freiheit, das Schelling, wenn überhaupt eines, gemeint hat und mit Recht für das einzig mögliche System der Freiheit hält, das aber im Augenblick gewiß keinen Platz in unserer Geschichte hat. Warum nicht? Weil wir vorerst *böse* sind und Böses tun. Das heißt, wo wir Böses tun, ist das System der Freiheit zerstört und keineswegs ist das Böse sogar die „Mitte“ des Systems.

(2) Die zweite Fortlassung besteht darin, daß Heidegger nirgends auf die mögliche „Umwendung“ oder „Transmutation“ des Menschen vom Bösen zum Guten hinweist, die Schelling ausdrücklich vorsieht (siehe Freiheitsschrift, Bu 60f.; SW VII, 388f.). Denn dies bedeutet ja nichts anderes, als daß der einzelne Mensch, und zwar jeder, indem er das Böse tut, ständig *frei* bleibt, es auch nicht zu tun oder nicht mehr zu tun. Wenn dies aber für jeden Menschen immer möglich ist, dann gibt es keine Unausweichlichkeit und damit keine metaphysisch notwendige Funktionalität des Bösen für das System der Offenbarung als solches. Heidegger hingegen schreibt: „Gott kann das Böse nicht seinlassen; Er muß das Böse zulassen. Aber diese Zulassung ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare derart, daß in dieser Vermittlung erst der Urheber des Bösen wird“ (Schelling-Vorlesung 1936, S. 192).

Es ist ganz richtig, daß Gott nach Schelling es niemals ausschließen kann, daß das Böse sich durch den Menschen ereignet. Dennoch ist der Mensch nicht sozusagen das Instrument, vermittels dessen ein an sich nötiges (nämlich für das System nötiges) Sein des Bösen gleichsam in die Tat umgesetzt wird, weil eben der Mensch nicht notwendigerweise böse sein wird. Heidegger hingegen kombiniert in dem zitierten Satz das Nicht-anders-Können Gottes (als das Böse zuzulassen) mit dem tatsächlichen Zustandekommen eines „Urhebers des Bösen“, so daß herauskommt, es könne nicht anders sein, als das jemand entsteht, der Böses tut.

Damit bin ich im Grund schon (nach den beiden ‚Fortlassungen‘) bei den beiden Verschleifungen, die Heidegger teils unterlaufen mögen, die er aber zum Teil wohl auch forciert. Sie hängen beide mit der Stufung von Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen zusammen, die für Schellings Freiheitsschrift so grundlegend und charakteristisch ist. Denn im ganzen ist Heidegger durchaus recht zu geben – und das ist das große Verdienst *seiner* Auslegung – daß zwar die Möglichkeit des Bösen durch Schelling eine metaphysische Funktion für das System der Freiheit (oder die Offenbarung Gottes) erhält, in dem bereits angedeuteten Sinne, daß Gott sich nicht offenbaren könnte, wenn nicht der Mensch dem *Risiko* ausgesetzt würde, durch den Gebrauch seiner Freiheit ins Böse zu fallen; dies aber gilt eben nicht auch für die tatsächliche *Verwirklichung* des Bösen durch den Menschen, also nicht in dem instrumentellen Sinne, daß der Mensch als ein Urheber des Bösen entstehen müsse, vielmehr *könnte* er auch als Urheber nur guter Taten entstanden sein. Doch bezieht Heidegger, wenn ich recht sehe, die metaphysische Funktionalität des Bösen eben auf seine Möglichkeit *und* Wirklichkeit zumal, und stürzt damit Schelling in eine noch tiefere Zweideutigkeit in Bezug auf das wirkliche Böse, als sie der Schellingsche Text an einigen Stellen schon von sich aus vielen zu recht fertigen scheint.<sup>13</sup>

Daß sich Heidegger dieser zentralen Unterschiedenheit von Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen bewußt war, dürfte gewiß sein, da Heidegger selbst eine solche Schrittfolge des Gedankengangs der Freiheitsschrift als erster deutlich herausgearbeitet hat. Daß er andererseits dazu tendiert (wenn auch nirgends in planer Deutlichkeit behauptet), die Notwendigkeit des Bösen für das System von dem bloßen Vermögen dazu (als Definition der menschlichen Freiheit) auch in die Verwirklichung fortzuschleppen, hat sowohl sachliche Gründe in Heideggers philosophischen Vorlieben: der ‚Riß‘ des Unfugs, die metaphysisch fundierte Gewalttätigkeit ( $\tau\acute{o}$  δεινόν) sind gleichsam Dienstleistungen des Menschen für den Kampf um die Lichtung des Seyns;<sup>14</sup> als auch Gründe im Text Schellings, die es recht schwierig machen, die strikte *Abgehaltenheit* und Unterschiedenheit einer Notwendigkeit des Bösen als ein bloß *Mögliches* von der Notwendigkeit seiner tatsächlichen *Verwirklichung* durch den Menschen überall zu entdecken und gedanklich einzuhalten, als auch. Hier spielen nun auch die beiden erwähnten Verschleifungen Heideggers ihre Rolle, die ich zum Schluß noch nennen will.

(3) Schelling unterscheidet in der Freiheitsschrift – und dies ist in der Tat schwer zu entdecken – zwischen einem „natürlichen Hang des Menschen zum Bösen“ (Freiheitsschrift Bu 53,5 f.; SW VII, 381) und andererseits einem „Hang zum Bösen als Aktus der Freiheit“ (Freiheitsschrift Bu 59,2; SW VII, 387). Allein der erstgenannte (also der natürliche) Hang ist aber *notwendig* für die Offenbarung und besteht in jener Erregung des Eigenwillens der Kreatur, die seine Freiheitsentscheidung zum Guten *oder* Bösen herausfordern soll durch die Verführung oder „Sollizitation“ (wie Schelling sagt) zum Bösen. Da nun dieser natürliche Hang als die bloße Herausforderung einer Entscheidung selbst noch nichts Böses darstellt, kann seine Notwendigkeit auch noch nicht eine Notwendigkeit des Bösen schlechthin genannt werden. Vielmehr ist es, wie Schelling schreibt, nur „fast notwendig“, daß der Mensch der Herausforderung erliegt und wirklich das Böse tut (siehe Freiheitsschrift Bu 53,30; SW VII, 381). Da aber Heidegger ihn als den generellen „Hang zum Bösen“ überhaupt beschreibt, den der Mensch haben müsse, sofern er nur eben ein Vermögen zum Bösen in sich trägt, entsteht der Eindruck, es liege darin schon eine Notwendigkeit des Bösen selbst, welches

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch Vf., Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 107 (2000), S. 47–60

<sup>14</sup> Siehe z. B. Schelling-Vorlesung 1936, S. 125–128; 142 f. und vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1935), Tübingen 1976, S. 123–128.

aber erst mit dem Hang als Aktus der Freiheit zu einer Gegebenheit wird. Dieser Hang zum Bösen jedoch, der dementsprechend ein frei ausgeführtes Böses enthält, ist (als eben Aktus der Freiheit) jedoch nicht mehr als notwendig zu bezeichnen. In der Nichtunterscheidung beider ‚Hänge‘ zum Bösen wird somit die Notwendigkeit des Vermögens zum Bösen ununterscheidbar von einer Notwendigkeit des Ausführens von Bösem.

(4) Die zweite Verschleifung mit ähnlichem Effekt ist von tragender Bedeutung für den gesamten Ansatz von Heideggers Auslegung der Freiheitsschrift. Sie kann allerdings Heidegger nicht geradezu zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie auch ganz auf der Linie seiner Auslegung liegt, weil hier die Textlage einen verhängnisvollen Einfluß entfaltet hat. Heidegger nämlich legte zurecht den größten Wert darauf, daß die menschliche Freiheit von Schelling als Vermögen zum Guten und zum Bösen definiert wird, daß also in der Freiheit selbst als Mitte des Systems zugleich eine innere Ausrichtung auf das Böse in Kauf genommen werden muß als der anderen wirklichen Möglichkeit, die der Mensch neben dem Guten tatsächlich hat. Das Freiheitsvermögen ist notwendig *zugleich* auf das Gute *und* das Böse gerichtet durch verschiedene Willenstendenzen, welche in ihrer Paarung die endliche Freiheit komponieren.

Doch Heidegger sieht nun diese interne Paarung von Gut und Böse auch in der Verwirklichung der Freiheit, d.h. in der geforderten *Entscheidung* des Freiheitsvermögens zwischen Gut und Böse noch festgehalten, wodurch die paradoxe Situation entsteht, daß der Mensch *immer*, wie er sich auch entscheidet, das Gute mit dem Bösen zugleich wirklich macht. Heidegger schreibt in diesem Sinne: „Denn die Freiheit als wirkliches Vermögen, d.i. entschiedenes Mögen des Guten ist in sich zugleich auch das Setzen des Bösen. Denn, was wäre ein Gutes, daß nicht das Böse gesetzt und übernommen hätte, um es in die Überwindung und Bändigung zu bringen? [...] Menschliches Freisein ist nicht die Entschiedenheit zum Guten oder zum Bösen, sondern die Entschiedenheit zum Guten und zum Bösen oder die Entschiedenheit zum Bösen und zum Guten. Nur dieses Freisein bringt je den Menschen in den Grund seines Daseins, so zwar, daß es ihn zugleich heraustreten läßt in die Freiheit des in ihm ergriffenen Willens zum Wesen und Unwesen. Dieser ergriffene Wille ist Geist und als solcher Geist Geschichte“ (Schelling-Vorlesung 1936, S. 188).

Hiernach steht der Mensch als entschiedener oder „entschlüssener“ (vgl. ebenda, S. 187) notwendig in einem geschichtlichen Kampf zwischen Gut und Böse; der Mensch, sofern er das geschichtlich Große und d.h. in voller Entschiedenheit oder Entschlossenheit will, ist immer und unvermeidlich zugleich in sein eigenes „Unwesen“ oder das Böse, den „Aufruhr des Geistes“ – kurz: das *δεινόν* – ausgesetzt.

Was hierbei meines Erachtens übersehen bleibt, ist einfach dies, daß alles Böse, was bekämpft werden soll, zunächst einmal *getan* werden muß. Wenn aber alle Entschiedenheit der Freiheit notwendigerweise das Böse als seinen Gegner „setzt“, dann ist es eben notwendig, daß jemand zum Bösen entschieden ist, wenn anders überhaupt Entscheidung zustande kommen soll. Demnach ist es die Auffassung Heideggers (und das entspricht seiner Ansicht auch in anderen Schriften dieser „Zeit“), daß, wo immer der Mensch entschieden handelt, zugleich mit dem Guten auch das Böse wirklich ist und umgekehrt.

Es klingt fast wie ein Witz, daß im Falle der Freiheitsschrift diese Bestätigung der Heideggerschen Auffassung ihm durch einen fehlerhaften Text erst zuteil werden konnte. Heidegger zitiert, wie er selbst bemerkt (s. Schelling-Vorlesung 1936, S. 5) den Text nach einer gesondert zugänglichen Ausgabe der ‚Philosophischen Bibliothek‘, die seinerzeit (1925) von Christian Herrmann veranstaltet wurde.<sup>15</sup> Hier steht nun tatsächlich an jener alles entscheidenden

<sup>15</sup> F.W.J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*. Mit Einleitung, Namen- und Sachregister neu hrsg. von Christian Herrmann, Leipzig 1925.

Stelle: „Aber eben wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses **und** Gutes vorgehe, dies ist noch in gänzlichem Dunkel gehüllt“ (s. Freiheitsschrift, ed. Herrmann; S. 54).<sup>16</sup> Und so zitiert Heidegger den Satz in seiner Vorlesung auf S. 184 und interpretiert ihn anschließend in entsprechender Weise. Heidegger hat nun Licht in dieses „Dunkel“ zu bringen gesucht, indem er in der nachfolgenden Auslegung das „und“ zwischen Gutem und Bösem, wie es im Vermögen tatsächlich gemeint war und zu verstehen ist, auch in der Entscheidung noch aufrechtzuerhalten sucht. Schelling selbst schrieb natürlich: „wie nun im einzelnen Menschen die Entscheidung für Böses oder Gutes vorgehe“ (Freiheitsschrift Bu, 54,1–3; SW VII, 382), und anders kann es ja auch gar nicht sein. Wie die Ironie des Schicksals will oder auch die Bosheit der Geschichte, ist auch Horst Fuhrmans noch 1964 in seiner viel benutzten und sonst vorzüglich korrigierten Textausgabe im Reclam-Verlag ausgerechnet dieser Fehler seiner eigenen Vorlage entgangen,<sup>17</sup> so daß man glauben konnte, Heidegger habe gegenüber der SW-Ausgabe (wo „oder“ steht), schon einen besseren Text gehabt und auch interpretatorisch etwas aus ihm gemacht. Jedoch ist das von Heidegger in dieses Dunkel geworfene Licht meines Erachtens ein wenig Vernünftiges, nach welchem die Entscheidung zwischen Gut und Böse nicht die zu dem einen oder dem anderen sei, sondern grundsätzlich eine „Entscheidung zur Entschiedenheit“ von gut *und* böse (Heidegger, Schelling-Vorlesung 1936, S. 186), wonach also immer und notwendig auch das Böse dort waltet, wo die Freiheit des Menschen nur überhaupt eine entschiedene ist, d.h. wo die Freiheit zum Höhepunkt ihrer Systematik gereift ist.

---

<sup>16</sup> Vgl. den richtigen Text in Bu, 54,1–3; .SW VII, 382.

<sup>17</sup> F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans, Stuttgart (zuerst 1964) <sup>2</sup>1983, S. 98.

GUNTHER WENZ

## Rosenkranz, Gldenstern und Schelling

### 1. *Shakespeare'scher Prolog*

Hamlet, IV. Akt, Szene II: Ein andres Zimmer im Schloß. Hamlet kommt, dann Rosenkranz samt Gldenstern. Rosenkranz: „Was habt Ihr mit dem Leichnam, Prinz, gemacht?“ Hamlet: „Ihn mit dem Staub gepaart, dem er verwandt.“ Rosenkranz: „Sagt uns den Ort, dass wir ihn weg von da / In die Kapelle tragen.“ Kurzdialog, wie gesagt, aus „The Tragicall Historie of Hamlet, Prince of Denmarke. By William Shakespeare“, zitiert nach den von August Wilhelm Schlegel, Dorothea und Ludwig Tieck, Wolf Graf Baudissin, Ferdinand Freiligrath, Friedrich Bodenstedt, Gottlob Regis und Karl Simrock ins Deutsche übertragenen „Sämtlichen Werke“ des Meisterdichters. Einziger Zweck der Lesung: einen anderen Rosenkranz namens Karl einzuführen, der es nicht verwinden konnte, dass man seinen Meister, den im November 1831 verstorbenen Georg Friedrich Wilhelm Hegel<sup>1</sup> schon bald wie einen toten Hund behandelte. Als eine der Hauptschuldigen dieser Behandlung galt Rosenkranz (1805–1879) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854).

„Du, Schelling, warst die schwarze Donnerwolke, / Die schwer an meinem Horizonte hing.“ Mit diesem parodierten Dichterwort kommentierte Rosenkranz in der Vorrede zu seinen Königsberger Schellingvorlesungen vom Sommer 1842<sup>2</sup> den gewaltigen Eindruck, den der dunkle Denker lange Zeit auf ihn gemacht hatte. Nun aber, da er „das jetzige Schelling'sche System kennengelernt und dessen Verhältniß zum Hegel'schen hinlänglich eingesehen“ (XIV) habe, seien die Donner verhallt: „die Wolke ist niedergegangen, die Beklommenheit der Atmosphäre verschwunden.“ (XIV) Durch die Güte eines gegenwärtig in Königsberg lebenden Literaten sei ihm, Rosenkranz, eine Nachschrift der Vorträge bekannt geworden, welche Schelling 1835 zu München gehalten habe. Hierdurch sei er in Stand gesetzt, die mannigfachen schriftlichen und mündlichen Kunden, die von Berlin ausgegangen seien, zu kontrollieren, so dass er wirklich zu wissen glaube, welchen Standpunkt Schelling gegenwärtig einzunehmen gedenke. Die ehemalige Anspannung sei dadurch entspannter Gelassenheit gewichen, die nur noch darauf warte, dass Schelling selbst endlich Schwarz auf Weiß sich hervorwage, um Berichte aus zweiter Hand über sein aktuelles Denken selbst zu beglaubigen und sich einer kritischen Öffentlichkeit zu stellen, statt aus einem obskurantischen Dunkel heraus seine nur den Schein der Aufklärung erzeugenden Geistesblitze zu zn-

---

<sup>1</sup> Vgl. K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844. Zum Verhältnis der Hegel'schen Schule zu ihrem Stifter vgl. ders., Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems, Königsberg 1840. Ferner: Ders., Wissenschaft der logischen Idee. In zwei Büchern. 1. Theil: Metaphysik, Königsberg 1858. 2. Theil: Logik und Ideenlehre, Königsberg 1859. – Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vra, Berlin 1868. – Psychologie oder die Wissenschaft vom subjektiven Geist, Königsberg (1837) <sup>2</sup>1843.

<sup>2</sup> K. Rosenkranz, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843 (Neudruck Aalen 1969). Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Das parodierte Dichterwort findet sich a. a. O., XIV. Vgl. ferner etwa: Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Laroux von Karl Rosenkranz, Königsberg 1843.

den. „Schwarz und Weiß sind die *Preußischen* Farben. Schelling ist jetzt Preußen einverleibt und wir können ihm nun zurufen, was wir hier in Königsberg 1840 bei der Guttenbergfeier gesungen haben: Freiheit des Denkens, dir schalle der Preis! Preußen, bewähre dein Schwarz auf Weiß!“ (V)

## 2. Amphitheatralik oder Schwarz-Weiß versus Weiß-Blau

Am 1. August des Jahres 1840 war Schelling dem Ruf nach Berlin<sup>3</sup> gefolgt, um nach Friedrich Wilhelm IV. geflügelten Worten der Drachensaat des Hegel'schen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht ein Ende zu bereiten. Zuvor war er mit wechselnden Aufgaben und an unterschiedlichen Orten in bayerischen Diensten gestanden, zunächst, seit WS 1803/04, in Würzburg, ab Frühjahr 1806 in München, wo er bis 1820 blieb, um dann für sieben Jahre als Honorarprofessor ohne feste Lehrverpflichtung in Erlangen zu wirken. 1827 kehrte er an die Isar zurück, wurde Generalkonservator der Staatlichen wissenschaftlichen Sammlungen und akademischer Lehrer an der kurz zuvor von Landshut nach München verlegten Universität.

Im Sommer 1838 mischte sich der damals 33jährige Rosenkranz anlässlich eines Münchenbesuches unter die Vorlesungshörer Schellings. Diesen persönlich aufzusuchen hatte er vermieden, um keinen durch situative Zufallskonstellationen bedingten Vorurteilen aufzusitzen. Er begnügte sich damit, mehrfach in süßer Schwärmerei, wie er schreibt, Schellings Wohnhaus zu umschleichen und in ehrfurchtsvoller Scheu nach dem Fenster aufzublicken, hinter dem er den seines geistigen Amtes waltenden Genius vermutete.

„Hierauf“, so Rosenkranz, „suchte ich seinen Vorlesungen beizuwohnen. Man erzählte mir im Gasthof von den großen Schwierigkeiten, welche dies haben würde, ohne mich ihm persönlich vorgestellt und von ihm eine Einlaßkarte, die ein Bedienter in Livrée am Eingang abnehme, empfangen zu haben. Leeres Gerede! Ich ging in das Auditorium, ohne einen Bedienten zu sehen, ohne daß mich Jemand befragt hätte. Es war dasselbe Zimmer, in welchem auch *Schubert* Naturgeschichte liest. Seine Bänke erheben sich amphitheatralisch. Es mochten zwischen dreißig bis vierzig Zuhörer versammelt sein. Ein Drittel derselben hatte ein recht ideales Aussehen. Lang herabfallende Locken, weiße Hemdekragen, bloßer Hals, Deutscher Rock – etwa wie unsere Düsseldorfer Maler oder früher die feineren Burschschafter. Ich setzte mich an eine Ecke. Hinter mir, wie ich zufällig hörte, saß ein Sohn Schelling's. Das Auditorium hat zwei Thüren. Die eine führt zu einer Treppe des Seitenflügels, die andere in einen langen Corridor. Auf diese starrte ich mit der größten Erwartung hin. Ich war durch und durch von der unbeschreiblichen Empfindung voll, die uns durchdringt, wenn wir das Große, das wir so oft schon als Vorstellung in uns getragen, nun auch in seiner unmittelbarsten Erscheinung, in sinnlicher Gegenwartigkeit genießen sollen ... Er (sc. Schelling) kam immer noch nicht. Schon war es längst Ein Uhr. Da, mit Einem Mal, erhoben sich die Zuhörer. Ich natürlich auch. Aber ich sah den nicht, den sie ehrerbietig grüßten, denn ich blickte immer nach der Thür des Corridors. Indessen war Schelling zur an-

<sup>3</sup> Vgl. die Charakteristik, die Rosenkranz dem Berliner Lokalgeist in seiner Biographie Hegels für die Zeit von dessen Wechsel vom Neckar an die Spree gegeben hat: „Berlin ist die Stadt der *absoluten Reflexion*, welche *Unruhe des Denkens* mit der noch nicht zur Culmination gelangten Entwicklung des Preußischen Staates und seiner Hauptstadt selbst zusammenhängt.“ (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 320) Hegel selbst soll geäußert haben, der „*Berliner Sand* ... sei für die Philosophie eine empfänglichere Sphäre, als Heidelbergs romantische Umgebungen“ (a.a.O., 316). Ferner: K. Rosenkranz, *Deutschland, Preußen und die Wissenschaft im Herbst 1839*, in: ders., *Studien. Fünfter Theil: Reden und Abhandlungen: Zur Philosophie und Literatur. Dritte Folge*, Leipzig 1848, 3–30. Ein vierter Teil der Studien (*Metamorphosen des Herzens. Eine Confession*, Leipzig 1847) enthält eine Gedichtesammlung. Sie beginnt mit einer „Zurechtweisung“, mittels derer sich Rosenkranz dagegen verwahrt, nur einer wissenschaftlichen Disziplin zugerechnet zu werden („Ihr liebt es, die Autoren abzupferchen / In Fächer, wie der Katalog sie ordnet.“) Tatsächlich transzendierte der Rosenkranz'sche Produktionseifer alle Fachgrenzen.

deren, mir im Rücken, hereingetreten und ging eben, als ich dies inne ward, dicht bei mir vorüber, dem Katheder zu. Eine gedrungene Gestalt; eine hohe Stirn; weißes Haar; um Mund und Kinn sehr verschlungen, ursprünglich weiche Züge; der Blick mehr scharf als warm, mehr sanguinisch unruhig, als melancholisch tief. Elegante Toilette, aber würdig, ohne alle Gesuchtheit; schwarze Cravatte; brauner kurzer Oberrock; graue Beinkleider, straff angezogen durch Sprungriemen. Eine silberne Dose, die Schelling mit der linken Hand auf und ab in häufige Bewegung setzte, war die symbolische Decoration des Vortrags. Diesen hatte ich mir ähnlich wie den von Steffens vorgestellt, einen freien Redestrom. Dem war aber nicht so. Schelling stand in kräftiger Haltung, zog ein schmales Heft aus der Brusttasche und las ab, allein so, daß man ihm die völlige Freiheit der Darstellung nachfühlte. Auch hielt er von Zeit zu Zeit an und gab extemporisirende, paraphrastische Erläuterungen, in welchen auch zuweilen der poetische Schmelz sichtbar ward, den Schelling mit ganz abstracten Wendungen anziehend zu verbinden weiß. Uebrigens war in den Stunden, denen ich beiwohnte, die Darstellung mehr *gelehrt*, als speculativ und von dem Speculativen verstand ich gar Manches durchaus nicht, weil mir der Zusammenhang mit dem Früheren fehlte. Ueber den Inhalt der von mir gehörten Vorträge, der mir jetzt viel klarer geworden; die Form aber sprach mich durchaus an. Die Ruhe, Festigkeit, Einfachheit, Originalität ließen das Chargirte des nicht zu selten hervortretenden Selbstgefühls übersehen. Das Schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel, noch gänzlich tonangebend gewesen wäre und verlieh, für mich wenigstens, auch dem Laut einen eigenthümlichen Reiz.“ (XVIII-XXI)

### 3. Zentrum der Spekulation

Seine in München von Schelling empfangenen Eindrücke hat Rosenkranz 1840 in einem Chorgesang seiner Komödie „Centrum der Speculation“ poetisch zusammengefasst, worauf zurückzukommen sein wird. Doch hätte er für seine Münchener Impressionen ebenso die Form der Tragödie wählen können. Man höre:

„Allein ich muss noch erwähnen, wie wunderlich es mir in München erging. Ich war auch in Schellings Schlußvorlesung gegenwärtig. Er sprach sich mit schneidendem Hohn gegen Hegel's Philosophie aus. Er sagte, daß er seinen Zuhörern ein Beispiel der *realen* Speculation, welche die Welt und die positiven Mächte derselben durchdringt, gegeben habe, so daß sie an dieser Thatsache selbst den besten Maaßstab hätten für jene künstelnde ‚Filigranarbeit des Begriffs,‘ welche nun so vielfach für ächte Philosophie gelte. Aber, fügte er noch mit einem stechend verächtlichen Blick, der mir durch die Seele ging, hinzu, es sei diese Philosophie das öde Product ‚einer *hektischen*, in sich selbst verkommenen *Abzehrung*.‘ Schelling, ich will es zu seiner Ehre annehmen, soll diese Worte nur auf die, wie es ihm erscheint, so dünnen logischen Begriffe bezogen haben – allein die nahe Möglichkeit, sie auch ganz anders zu deuten, wird er selbst einräumen müssen. Ich überzeugte mich aus dieser Polemik nun selbst davon, daß die vielfach verbreitete Kunde von Schelling's Erbitterung gegen Hegel vollkommen begründet sei. Ich war schmerzlich bewegt, als Schelling endete. Die Achtung vor ihm, die Bewunderung, die ich ihm stets gezollt, der Dank für den Genuß, welchen mir noch so eben sein Vortrag gewährt, das Festliche meiner Stimmung, den Worten des Mannes gelauscht zu haben, dessen Schriften mein ernstes Studium so oft herausgefordert, dessen System ich selbst so oft auf dem Katheder entwickelt, so oft in meinen Schriften berührt hatte, dies Alles kämpfte in mir mit der tiefsten Wehmuth.“ (XXIf.)

Vier Jahre später, im Sommer 1842, als er seine Königsberger Schellingvorlesungen hielt, hatte Rosenkranz seine Fassung wiedererlangt, alle Wehmut überwunden und sich Fichtes Devise zum Motto erwählt: „Man muss nicht nur kämpfen, sondern auch siegen wollen.“ (III) Wem im Streit zwischen Schelling und Hegel der Kranz gebührt, galt ihm seit geraumer Zeit als ausgemacht. Rosenkranz sieht sich daher genötigt, „mit der Reproduktion der Schelling'schen Philosopheme eine Kritik (zu) verbinden, die, insofern das Hegel'sche System die Vollendung des Schelling'schen ist, keinen anderen Sinn haben kann, als den, zu zeigen, dass

die Stufe, welche die Speculation mit Hegel einnimmt, die *Wahrheit* derjenigen ist, auf der sie mit Schelling stand und steht.“ (7)

Als die vorläufig letzte Bestimmung des Begriffs des Absoluten, zu welcher Schelling fortgeschritten sei, hat nach Rosenkranz der Begriff des Willens zu gelten. Dies belegten in der nötigen Deutlichkeit die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ von 1809, mit denen Schelling auf die in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ formulierte Kritik an seiner Konzeption<sup>4</sup> sowie auf den von F. Schlegel wiederholten Pantheismusvorwurf F.H. Jacobis zu reagieren versucht habe. Seither habe Schelling nichts annähernd Vergleichbares mehr veröffentlicht. Die Freiheitsschrift sei daher, sofern größere Publikationen aus seiner Feder in der – langen – Zwischenzeit ausgeblieben seien, als der fortgeschrittenste philosophische Systementwurf Schellings zu werten. Eine über Hegel hinausweisende Perspektive vermag Rosenkranz in ihm nicht zu entdecken. Im Gegenteil: Überall wo er über ihn hinauszugelangen suche, falle Schelling hinter Hegel zurück. Vor sich selbst und Teilen seiner Umwelt verborgen halten konnte er diesen Sachverhalt nach dem Urteil von Rosenkranz nur durch notorische Verunglimpfung des Hegel'schen Systems als eines dünnen Logismus und durch die nicht minder notorische Inkonsequenz seines eigenen Denkens. Lässt man sich durch Schellings Hegelpolemik und durch sein „Abspringen von einem Gegenstande zum anderen“ (336) nicht über Gebühr beeindrucken und irritieren, sondern hält sich sachlich an die Freiheitsschrift als „das *Tiefsinnigste* ..., zu dem er sich aufgeschwungen“ (301), dann wird nach Rosenkranz rasch klar, warum von einer Aufhebung des Schelling'schen im Hegelschen Denken im Dreifachsinn bestimmter Negation, Bewahrung und Vollendung die Rede sein müsse.

#### 4. Schellings Aufhebung

Rosenkranz zufolge fasst Schelling in der Freiheitsschrift „das Absolute als Wille so, dass derselbe, an sich bestimmungslos, sich selbst zu dem, *was* er sein will, bestimmt“ (302). Soll die Auffassung nicht auf eine Naturalisierung des Geistes hinauslaufen wie etwa bei Schopenhauer, dann habe man den Voluntarismus Schellings vorzugsweise als den Versuch gedanklicher Emanzipation von Spinoza zu interpretieren. Um Gott als frei denken zu können, setze Schelling in Form der Differenz von Existenz und Grund des Existierens einen Unterschied Gottes von sich selbst. „Das Unterscheiden fasst er jedoch von der Seite, daß es als der *Unterschied*, als das Anderssein, das *an sich bestimmte* ist. In dieser Bestimmtheit isoliert er es durch die Vorstellung einer *Natur*, eines Grundes nicht nur, sondern eines *dunklen* Grundes. Diese Bezeichnungen entspringen bei ihm aus dem Mangel an logischer Schärfe. Daher muß er hinterher auch die Negation der Negation, das Setzen des Unterschiedes als keines Unterschiedes, in Formen beschreiben, welche der Phantasie angehören und von Kampf, von *Bewältigung* des Grundes und dergl. sprechen.“ (306f.) Rosenkranz exemplifiziert dies vor allem in schöpfungstheologischer und hamartiologischer Hinsicht, wobei er zusammen mit dem Einfluss Böhmies und Baaders auf Schelling den mythischen Charakter seiner Terminologie hervorhebt, der ihn nicht nur zu der fatalen Auffassung von einem vorzeitlichen Fall der Sünde und zu der Annahme selbstbestimmter Prädestination zum Guten oder Bösen vor aller Zeit verleitet, sondern auch davon abgehalten habe, sein Programm in der nötigen Gedankenklarheit und Begriffsschärfe durchzuführen.

<sup>4</sup> „Ob Schelling die ‚Phänomenologie des Geistes‘ ganz gelesen hat, ist nicht bekannt. Auf jeden Fall ist seine Abhandlung über die menschliche Freiheit ein sehr eigenständige Antwort an Hegel.“ (A. Gulyga, Schelling. Leben und Werk, Stuttgart 1989, 240).



Am Programm der Schelling'schen Freiheitsschrift hat Rosenkranz nichts Prinzipielles auszusetzen. Es sei im Grundsatz identisch mit demjenigen Hegels, sofern es außer Zweifel stehe, „dass Schelling's Abhandlung über die Freiheit eigentlich den *Begriff* des *Geistes* zu ihrer Aufgabe hat“ (316). Der Geist aber sei seinem Begriff nach Identität von Identität und Differenz, Einheit von Einheit und Verschiedenheit und damit die Aufhebung alles Anderseins im Sinne bestimmter Negation, Bewahrung und Vollendung. Der Naturgrund in Gott und der Urwille in ihm könnten daher nichts anderes sein als aufzuhebendes Moment göttlicher Selbstbestimmung. Anderes zu behaupten, hieße das Wesen Gottes mit arbitrrer Willkür zu versehen und ein fatales Element in den Begriff des Absoluten einzutragen, was erkenntlich abwegig sei.

Solle das Schelling'sche Denken nicht abwegigen Aberrationen überlassen werden, die ihm von Hause aus eigentlich fernlgen, dann müsse es als eine Variante des Hegel'schen begriffen und in den Schulzusammenhang des absoluten Idealismus integriert werden. Die „Quälereien“ (317) aber, mit denen sich Schelling selbst und anderen zur Last falle, seien dem Ehrgeiz seines Genius zuzurechnen, der es nicht verwinden könne, nicht in sich selbst, sondern in einem anderen seinen Meister gefunden zu haben. Die Neigung Schellings „sprungweise zu verfahren“ und „seine Geschichte immer von Neuem anzufangen“ (352), sei ein Reflex seines Strebens, Hegels Denken berschreiten zu wollen, ohne es zu können.

Alles, was Schelling seit 1809 angestrengt hat, trägt nach Rosenkranz den Stempel einer „capricirte(n) Ueberbietung Hegels“ (382), ohne dem Verdikt entgehen zu können, das Hegel über die Freiheitsschrift schneidend kurz in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie ausgesprochen habe: „Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekanntgemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.“<sup>5</sup>

### 5. *Goethes Meister*

Mit diesem Hinweis könnte man es eigentlich bewenden und die Sache auf sich beruhen lassen. Doch wo bleibt Gldenstern? Wissen wir nicht aus Goethes *Wilhelm Meister*, dass die Rollen von Rosenkranz und Gldenstern nicht ohne Verlust zu einer zu verbinden sind?! Warum haben Sie in ihrem Stcke die beiden nicht in eins gesetzt, fragt Serlo bei Goethe *Wilhelm Meister*; diese Abbrviatur lasse sich doch leicht bewerkstelligen. „Gott bewahre mich vor solchen Verkürzungen, die zugleich Sinn und Wirkung aufheben! versetzte Wilhelm. Das, was diese beiden Menschen sind und tun, kann nicht durch einen vorgestellt werden. In solchen Kleinigkeiten zeigt sich Shakespeares Größe.“<sup>6</sup> Noch einmal deshalb: wo bleibt Gldenstern? Er soll seinen Schlussauftritt haben, zwar nicht in der *Hamlettragdie*, wohl aber in der bereits erwähnten Tragikomödie mit dem vielversprechenden Titel „Das Centrum der Speculation“, herausgegeben von Karl Rosenkranz, Königsberg 1840.<sup>7</sup>

Bereits der dem Stück beigegebene erste Brief des Verfassers an den Herausgeber hebt hervor, mit welcher Lust sich dieser stets „der ironischen Selbstvernichtung“ (III) durch Travestie hingeeben habe. Handelt es sich schon bei der fiktiven Unterscheidung von Verfasser und

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Theorie-Werkausgabe Bd. 20), Frankfurt a. M. 1971, 453. Dem hatte Rosenkranz als bekennender Hegelepigone nichts Grundsätzliches hinzuzufügen.

<sup>6</sup> J. W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Fünftes Buch. Fünftes Kapitel, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 7, Zürich 1950, 322.

<sup>7</sup> Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. Hg. v. K. Rosenkranz, Königsberg 1840. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen hierauf.

Herausgeber, die in Wahrheit eins sind, um eine solche Travestie, so findet sie im Stück u. a. darin ihre Fortsetzung, dass Rosenkranz sich selbst als Gùldenstern auftreten lässt<sup>8</sup>, um seine Rolle im philosophischen Deutschland um 1840 wie folgt zu parodieren: „Mir geht es ganz konfus im Kopf herum, ob ich zum alten oder jungen Deutschland gehöre ... Erst habe ich Gedichte geschrieben, dann mich ins Mittelalter versenkt, hierauf mittelmäßige literarische Kompilationen gemacht, dazwischen über Glauben und Wissen, Schleiermacher und Daub, Kant und Hegel philosophiert und endlich zwischen den Parteien mich so zweideutig herumgeworfen, daß mir keine einzige mehr traut. Ich habe es mit allen verdorben und bin doch zu furchtsam, allein zu stehen. Gott weiß, was aus mir noch werden soll. Am Ende werde ich wirklich nichts anderes, als was ich schon bin, ein bloßer Schriftsteller.“ (74) Als solcher jedenfalls hat Rosenkranz alias Gùldenstern, obwohl „abgeschnitten von aller literarischen Verbindung, hart an der Russischen Grenze“ (XI), einiges Talent bewiesen.

### 6. *Hart an der Grenze*

Eingangsszene der Spekulationskomödie von Rosenkranz: „Kirchhof vor dem Oranienburger Thor in Berlin. Die Gräber Fichtes', Solger's und Hegel's. Chor der Eulen. Chor: Traulich saßen daheim wir in der Akropolis Trümmern, / Wenig nur vom Gelärm fürstlicher Bauten gestört, / Als die Kunde zu uns erscholl, daß Hegel gestorben. / Hegel, herrlicher Mann, du bist nun dahin! / Ach, du bist nun im Jenseits, das du so oft in das Diesseits / Dialektisch verkehrt, bist nun zum Geiste verklärt. / Diesseits ist nichts mehr hier unter dem herbstlichen Rasen, / Als dein müdes Gebein, arbeitseligster Mensch.“ (3) Durch einen auf einem Strauß – wohl David Friedrich – einreitenden Boten lässt Pallas Athene höchstpersönlich anfragen, wer fortan anstatt Hegels „orakeln soll“ (6). Ich übergehe die darauffolgenden Dispute der „Hegelinge“ und anderer, die sich zu einer Antwort berufen fühlten, um sogleich einen Boten Schellings auftreten zu lassen, der aus München nach Berlin, ins vermeintliche oder tatsächliche Zentrum der Spekulation herbeieilt. „Mich sendet Meister Schelling von der Isarstadt, / Und läßt Euch sämmtlich hier durch mich zu wissen thun, / Daß Ihr auf ihn nur etwa gar nicht warten solltet. / Ihr könntet leicht darüber sonst zu Stein ergrau'n. / Da Schelling selbst schon lang das Absolute ist, / Wär' es absurd, wollt' er ein Centrum suchen noch. / Und um so mehr, da er Euch tief verachten muß, / Und eines Fußtritts höchstens werth Euch Affen hält. / Mit dem Rationalen läßt sich einmal nicht / An das Reale kommen und Ihr Alle seid / Ihm nur ein elend episodisch Zwischenspiel.“ (42) Statt in die Nachfolge Hegels einzutreten, ziehe Schelling, so der Bote, es vor, sich „wie schon längst, auf seinen Lorbeern auszuruhen, / Die ihm die kühne Stirn jugendfrisch mit Lust / Umkränzen und wovon ein einzig Blätt'chen schon / Genug wär', einen unter Euch auf ewig hin / Berühmt zu machen. Dixi. Hol' der Teufel Euch.“ (42f.)

Es folgt die Antwort des Chors, worin Rosenkranz, wie vermerkt, Eindrücke seines Besuches in München verarbeitet hat. Statt vieler Worte sei nur eine einzige Zeile zitiert: „O Isarstadt, wie schön bist Du in Deiner reichen Tempel Schmuck!“ (44) Von Weihrauch und Rosenkränzen aller Art umgeben – Schelling, das Weltkind, in der Mitte und doch als der ganz Nahe weit entfernt: „ein Seher, welchem sich das All in sel'ger Trunkenheit / zum Anschau'n hat geoffenbart; er ist ein Ind'scher Mythos nun, / Der sich in Palmenhainen an des Ganges Wellen inkarnirt.“ (43) „Die Sprache der Brahmanen klingt ihm so vertraut,“ wie

<sup>8</sup> Vgl. W. Henckmann, Vorwort, in: K. Rosenkranz. Ästhetik des Hässlichen (1853). Mit einem Vorwort zum Neudruck von W. Henckmann, Darmstadt 1973, Vif.

Bai'risch fast.“ (44) Wer weitere Aufschlùsse begehrt, begeben sich in den Lesesaal Altes Buch der Bibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München und frage im Pràsenzbestand nach Nr. 0016/AM 97650B582. Per Mikrofilm wird er dann, die nòtige produktive Einbildungskraft vorausgesetzt, nicht nur George Sand begegnen, sondern auch einer spekulativen Walpurgisnacht bewohnen können – und das alles bei freiem Eintritt.



## Autoren

- PROF. DR. THOMAS BUCHHEIM, Ludwig-Maximilians-Universität München. Fakultät für Philosophie. Lehrstuhl III. Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- PROF. DR. CHRISTIAN DANZ, Universität Wien. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Systematische Theologie, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien
- DR. STEFAN DIENSTBECK, Ludwig-Maximilians-Universität München. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene. Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- PROF. DR. JOCHEM HENNIGFELD, Universität Koblenz-Landau, Campus Landau, Fortstr. 7, 76829 Landau/Pfalz
- PROF. DR. LORE HÜHN, Albert-Ludwig-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
- PROF. DR. BERND OBERDORFER, Universität Augsburg. Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät. Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
- PROF. DR. JAN ROHLS, Ludwig-Maximilians-Universität München. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Systematische Theologie. Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München
- PHILIPP SCHWAB, Albert-Ludwig-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Platz der Universität 3, 79085 Freiburg
- PROF. DR. DR. H. C. GUNTHER WENZ, Ludwig-Maximilians-Universität München. Evangelisch-Theologische Fakultät. Institut für Fundamentaltheologie und Ökumene. Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München