

Christian Danz (Hrsg.)

Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

Schellingiana

36

frommann-holzboog

Hy bin te. if uav.
Hy bin te if lō-ve te.
If uav te if lō-ve te.
If uav te if lō-ve te.

Schellingiana

Quellen und Abhandlungen zur
Philosophie F. W. J. Schellings

Herausgegeben von Christian Danz,
Walter E. Ehrhardt und Siegbert Peetz im Auftrag
der Internationalen Schelling-Gesellschaft

Band 36

Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

Herausgegeben von Christian Danz

frommann-holzboog

Das handschriftliche Original des Vierzeilers auf Seite 1

Ich bin der ich war.
Ich bin der ich sein werde.
Ich war der ich sein werde.
Ich werde sein der ich bin

aus dem Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie
der Wissenschaften, Archiv-Sign.: NL Schelling, 86, S. 20

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/
PUB1259

FWF Österreichischer
Wissenschaftsfonds

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7728-5076-9
eISBN 978-3-7728-3660-2

© 2026 frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog
König-Karl-Straße 27 · 70372 Stuttgart-Bad Cannstatt
produktsicherheit@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de

Die vorliegende Publikation ist – wo nicht anders festgehalten – gemäß den Bedingungen der internationalen Creative-Commons-Lizenz Namensnennung Nicht kommerziell 4.0 International (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) lizenziert, die die Nutzung, gemeinsame Nutzung, Anpassung, Verbreitung und Vervielfältigung in jedem Medium oder Format erlaubt, solange Sie den/die ursprüngliche/n Autor*in bzw. die ursprünglichen Autor*innen und die Quelle in angemessener Weise anführen, einen Link zur Creative-Commons-Lizenz setzen und etwaige Änderungen angeben. Die Nutzung für kommerzielle Zwecke ist nicht erlaubt.

Satz: MSourcing, Kalkutta
Gesamtherstellung: Laupp & Göbel, Gomaringen
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Nachruf auf Walter E. Ehrhardt (13.9.1932–27.8.2025)	1
Vorwort	3
Siglenverzeichnis	5

Christian Danz

Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung an der Berliner Universität. Ein Prospekt	9
--	---

I. Die Einleitung in die Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

Thomas Buchheim

Der Unterschied zwischen positiver und negativer Philosophie in der Berliner Philosophie der Offenbarung. Eine kontrastierende Betrachtung	35
--	----

Stefan Gerlach

Potenzen in der Philosophie der Offenbarung. Münchener Konzept und Berliner Varianten	65
--	----

II. Allgemeiner Teil der Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

Christoph Binkelmann

Keiner macht den Staat und die Religion. Schelling auf Rhodos	89
--	----

Oleg Beltek

The Faces of the One God: Revelation as Free Movement towards the Experience of the Actual	109
---	-----

Henning Tegtmeier

Schöpferische Potenz. Die Gottes- und Schöpfungslehre
in Schellings Berliner Offenbarungsphilosophie 125

Michael Hackl

»Jenes Urereignis macht erst Geschichte möglich«.
Das Faktum des Sündenfalls in Schellings Philosophie
der Offenbarung 145

Nora Angleys

Die Besonderheiten des mythologischen Prozesses
in den Berliner *Vorlesungen über die Philosophie*
der Offenbarung 169

Christian Danz

»Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt des Gottes
in seinem alles verzehrenden, noch ausschließenden Seyn«.
Monotheismus, Mysterien und Erinnerung in Schellings
Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung 193

III. Besonderer Teil der Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

Christopher Arnold

Die Menschwerdung Gottes als Wiedergewinnung
trinitarischer Identität in Schellings Philosophie
der Offenbarung 217

Carlos Zorrilla Piña

Eine Ausspannung, um alle Spannung zu versöhnen.
Kreuztod und Auferstehung Christi in Schellings
Berliner Philosophie der Offenbarung 241

Philipp Höfele

»Von Petri Grund aus, durch Paulus, in die Kirche des heil. Johannes«. Schellings Darstellung der Geschichte der Kirche	275
---	-----

Bernhard Lasser

Engel und Satan in Schellings Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung	293
--	-----

Über die Autor/innen	305
Namenregister	307
Sachregister	309

Nachruf auf Walter E. Ehrhardt (13.9.1932–27.8.2025)

Am 27. August 2025 verstarb Walter E. Ehrhardt im Alter von 92 Jahren.

Seit 1989 war er federführend und mit großem Engagement zunächst alleiniger Herausgeber, ab 2002 Mitherausgeber der von der Internationalen Schelling-Gesellschaft veranstalteten Reihe *Schellingiana. Quellen und Abhandlungen zur Philosophie F. W. J. Schellings*, die sich der Erforschung des Werks des Leonberger Philosophen durch Einzelstudien sowie Editionen, Nachdrucke und Studientexte widmet. Die beiden ersten Bände der Reihe verantwortete er selbst: Schellings wichtige Münchener Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* von 1830 sowie *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern* (beide 1989). Inzwischen liegen 36 Bände der Reihe vor. Dass sie sich weltweit als führendes Organ der Schellingforschung etablieren konnte, ist nicht zuletzt auch das Verdienst ihres Initiators.

Walter E. Ehrhardt hat überdies grundlegende Quellentexte Schellings wie die Münchener Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung von 1831/32, die sogenannte Urfassung, herausgegeben und wichtige Einzelstudien zur Philosophie Schellings vorgelegt, die die Forschung der letzten 30 Jahre angeregt und geprägt haben. Ein Leitmotiv dieser Studien ist die Bedeutung des Freiheitsgedankens für das Gesamtwerk und seine eingängige These: ›Nur ein Schelling‹.

Die Förderung von Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftlern war ihm immer ein zentrales Anliegen. Als Herausgeber der *Schellingiana* eröffnete er vielen von ihnen die Möglichkeit, ihre Forschungen in einer renommierten Reihe zu publizieren.

Mit Walter E. Ehrhardt verliert die Schellingforschung einen herausragenden Wissenschaftler, einen engagierten akademischen Lehrer und verdienstvollen Kollegen. Ihm, den Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung ein Leben lang in ihren Bann zogen, ist der vorliegende Band gewidmet.

Wien und Weingarten im Oktober 2025
Christian Danz und Siegbert Peetz

Vorwort

Der Band geht auf einen Workshop zurück, der vom 1. bis 3. Februar 2024 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien im Rahmen des vom Austrian Science Fund (FWF) geförderten Projekts »Hybrid Edition ›Schelling's Berlin Philosophy of Revelation‹« (<https://doi.org/10.55776/P34383>) stattfand. Er widmet sich auf der Grundlage von neuen Quellen Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung aus den Jahren 1841/42, 1842/43 und 1844. In den Fokus rücken die Beiträge des Bandes die Veränderungen, die Schelling in Berlin an seinem philosophischen Konzept vornahm. Deutlich wird, dass seine Berliner Philosophie der Offenbarung stark von derjenigen Fassung abweicht, die sein Sohn Karl Friedrich August Schelling in seine Edition der Vorlesungen in den *Sämtlichen Werken* aufgenommen hat.

Zu danken habe ich den Mitwirkenden an dem Workshop, dass sie ihre Beiträge für den Sammelband zur Verfügung gestellt haben. Herr Noah Charim (Wien) hat dankenswerterweise die Bearbeitung der Manuskripte sowie die Erstellung der Register übernommen. Ein besonderer Dank gilt den Mitherausgebern der Reihe *Schellingiana* und Frau Sarah Perner vom Verlag frommann-holzboog Stuttgart-Bad Cannstatt für die wie gewohnt sehr gute Zusammenarbeit.

Wien, 25. November 2025
Christian Danz

Siglenverzeichnis

- AA I Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1976–2023): *Historisch-Kritische Ausgabe*. Hrsg. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I: Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- AA II Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1976–2023): *Historisch-Kritische Ausgabe*. Hrsg. von der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe II: Nachlaß. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- BuD Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1962–75): *Briefe und Dokumente*. 3 Bände. Hrsg. von Horst Fuhrmans. Bonn.
- EPh 1830 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1989): *Einführung in die Philosophie*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 1).
- EPh 1839 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (2016): »Über die höchsten Principien [Einleitung in die Philosophie (Sommer Semester 1839)]. Nachschrift von Garibald Martin Mittmair, transkribiert von Horst Fuhrmans«. In: ders.: *Sui Principi sommi. Filosofia della Rivelazione 1841/42* (Über die höchsten Principien/Philosophie der Offenbarung 1841/42). Hrsg. von F. Tomatis. Milano, 474–679.
- GPP Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1972): *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*. Hrsg. von H. Fuhrmans. Torino.
- PhM 1821 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Erlanger Vorlesung über »Bedeutung und Ursprung der Mythologie«; ab dem 31. August 1821*. In: Universitätsbibliothek Breslau, Signatur: Hs. Aks. 1949/188.

- PhM 1836/37 Anton Eberz (1996): »Philosophie der Mythologie vorgetragen von Schelling im Sommersemester 1836/37«. In: F.W.J. Schelling: *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*. Hrsg. von K. Vieweg/C. Danz. München, 37–116.
- PhM 1841 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1996): *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesung 1841*. Hrsg. von A. Roser/H. Schulten. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 6).
- PhM 1842 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1996): »Nachschrift von Andreas Chováts, Philosophie der Mythologie von Dr. Schelling, Berlin 1842«. In: F.W.J. Schelling: *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*. Hrsg. v. K. Vieweg/C. Danz. München 1996, 117–200.
- PhO Paulus Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1993): *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von Manfred Frank. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 89–325.
- PhO Koosen Adolf Peters (1841/42): *Die Philosophie der Offenbarung von Schelling. Vorgetragen zu Berlin 1841/42. Abschrift eines von Johann Heinrich Koosen ausgearbeiteten Heftes*. In: Staatsbibliothek Berlin, Sigle: Ms. germ. oct. 712.
- PhO Illinois [Anonym (1841/42):] *Philosophie der Offenbarung Schelling*. In: The Rare Book & Manuscript Library, University of Illinois Urbana-Champaign, Sign.: Aron MS 005.
- PhO Frauenstädt Julius Frauenstädt (1842): *Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie*. Berlin, 68–130.

- PhO Winteler Jost Winteler (1842/43): *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Philosophie der Offenbarung 1842/43*. In: Staatsarchiv Aargau, Nachlass Jost Winteler, Sign.: NL.A-0188_0012.
- Plitt *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 Bände. Hrsg. von G. L. Plitt. Leipzig 1869–1870.
- UPhO Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. 2. Teile. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg 1992.
- SW Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1856–61): *Sämmtliche Werke in XIV Bänden*. Hrsg. von Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg.
- SWA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1990): *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*. Hrsg. von S. Peetz. Frankfurt am Main.
- Tagebuch 1843 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1843): *Das Tagebuch 1843*. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW), Schelling-Nachlass Nr. 65.
- Tagebuch 1845 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1845): *Das Tagebuch 1845*. In: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (BBAW), Schelling-Nachlass Nr. 66.
- Tagebuch 1848 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1990): *Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution*. Hrsg. von H.J. Sandkühler. Hamburg.
- WA Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1946): *Die Weltalter. Fragmente*. Hrsg. von M. Schröter. München.

Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung an der Berliner Universität

*Ein Prospekt**

Christian Danz

Am 15. November 1841 hielt Schelling seine erste Vorlesung an der Berliner Universität. Sie fand um 17:00 Uhr im Hörsaal Nr. 6 statt. Seine Antrittsvorlesung ließ er sofort bei Cotta in Tübingen drucken, wo sie noch im Dezember erschien.¹ Über diese Vorlesung, den greisen Schelling, seine illustren Zuhörer und ihre Erwartungen, ist viel geschrieben worden.² Die *Augsburger Allgemeine Zeitung* sowie das *Frankfurter Konversationsblatt* berichteten ausführlich über Schellings Vorlesung.³ Zahllose Berichte von Hörern sind überliefert. So auch von dem jungen Theologen Adolf Hilgenfeld, der in Berlin studierte und seit 1850 an der Universität Jena lehrte. Er schrieb noch am selben Tag seinem Vater von der Vorlesung, der er beiwohnte:

* Diese Forschung wurde gänzlich oder teilweise durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert, <https://doi.org/10.55776/P34383>.

- 1 Vgl. F.W.J. Schelling (1841): *Erste Vorlesung in Berlin, 15. November 1841*. Stuttgart/Tübingen 1841. Abgedruckt ist der Text der ersten Berliner Vorlesung in SW XIV, 359–367. Zu Schellings Antrittsvorlesung vgl. [C.L. Michelet (1842):] »Schellings erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841 [...]«. In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 16. 20. Januar, 61–63. Wiederabdruck in: F.W.J. Schelling (1993): *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 512–517.
- 2 Zu Schellings Berliner Vorlesungen vgl. K. von Hase (1892): *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, 3. Theil, 2. Abtheilung. Leipzig, 446–454; H. Pölcher (1954): »Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten«. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 6, 193–215; M. Frank (1993): »Einleitung des Herausgebers«. In: F.W.J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 9–84.
- 3 Vgl. *Allgemeine Zeitung*. Nr. 325. 21. November 1841, 2599; *Allgemeine Zeitung*. Nr. 326. 22. November 1841, 2606–2608.

Indessen habe ich Dir von einem für Berlin unendlich wichtigen Ereigniß zu erzählen. Du wirst bestimmt aus der Zeitung wissen, daß der große Schelling, der Stolz des ganzen deutschen Volkes, nach vielen Jahren stiller Zurückgezogenheit nun die Früchte seines stillen Nachdenkens an den Tag bringt und die in seiner thatenreichen Stille aufgehäuften Schätze der gespannten Welt in Berlin, dem Centralpunkt aller geistigen Bewegungen des deutschen Vaterlandes, aufschließt. Das Auftreten dieses herrlichen Mannes hat die ganze Universität, die Lehrenden, wie die Lernenden, wie ein elektrischer Schlag ergriffen, und wie sollte nicht auch ich von diesem Strome der glühendsten Begeisterung fortgerissen sein?⁴

Mit Schellings Vorlesung am 15. November 1841 kamen die Bemühungen der preußischen Regierung, ihn von München nach Berlin zu holen, ans Ziel.⁵ Schon 1833 hatte man versucht, ihn als Nachfolger Hegels zu gewinnen.⁶ Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen führte die Verhandlungen im Auftrag des Kronprinzen, dem späteren König Friedrich Wilhelm IV., mit dem Philosophen. Im Sommer 1834 trafen sie sich in München. Trotz der äußerst guten Bedingungen, die man Schelling anbot, blieb er in München. Seit 1840, also kurz nach dem Regierungsantritt von Friedrich Wilhelm IV., intensivierte man die Bemühungen, Schelling als Professor in Berlin anzustellen.⁷ Diesmal führte Graf August Dönhoff die Verhandlungen im Auftrag des preußischen Königs, der alles daransetzte, den Philosophen nach Berlin zu berufen. Zwar hatte Schelling in München eine herausgehobene Stellung inne und verfügte über enge Kontakte zum bayerischen Königshaus, doch die Konflikte mit ultramontanen römisch-katholischen Kreisen in Bayern verschärften sich in den 1830er Jahren für den Protestanten.⁸ Das mag Schelling den Wechsel nach Berlin erleichtert haben. Am 17. Februar 1841 unterzeichnete der König die

4 A. Hilgenfeld an seinen Vater, 15.11.1841. In: Pölcher (1954), 193.

5 Dokumente zu Schellings Berufung nach Berlin sind abgedruckt in: F. W. J. Schelling (1993): *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 469–494.

6 Vgl. M. Lenz (1910): *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Bd. 2/1. Halle, 479.

7 Vgl. ebd., 42–56.

8 Vgl. Frank (1993), 12.

Kabinettsordre, die ihm ein für die Berliner Verhältnisse extrem hohes Gehalt sowie zahlreiche Privilegien einbrachte.⁹ Doch Schelling agierte auch jetzt noch strategisch. Er ließ sich zunächst in Bayern für ein Jahr beurlauben. Anfang Oktober des Jahres 1841 kam er in Berlin an, um fast auf den Tag genau zehn Jahre nach Hegels Tod dessen Lehrstuhl zu übernehmen.

Im Wintersemester 1841/42 las Schelling über Philosophie der Offenbarung. Die Vorlesung begann am 15. November 1841 und endete am 18. März 1842. Er las viermal wöchentlich von 17:00 bis 18:00 Uhr. Nur in seinem ersten Berliner Semester hat Schelling den gesamten Stoff der Philosophie der Offenbarung vorgetragen und ihm eine neue, eigens für Berlin ausgearbeitete Einleitung vorangestellt. Zwar hat er diese Vorlesung im Wintersemester 1842/43 und im Sommersemester 1844 noch einmal wiederholt, aber hierbei lediglich die neue Einleitung vorgetragen, die er dafür überarbeitete und weiterführte.¹⁰

Hervorgegangen sind die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung aus der Münchener Vorlesung ›System der Weltalter‹, die Schelling 1827 an der neugegründeten Münchener Universität hielt.¹¹ Bereits seine Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie vom Sommersemester 1829 mündeten in eine knappe Skizze einer Philosophie der Offenbarung. Als eine eigene Vorlesung hat diese Schelling erstmals im Wintersemester 1831/32 vorgetragen.¹² Wiederholt hielt er diese Vorlesung in München im Wintersemester 1834/35 und im Wintersemester 1838/39.¹³ Die Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung

⁹ Vgl. Lenz (1918), 42.

¹⁰ Die Angaben von Karl Friedrich August Schelling in seinem Herausgebervorwort zur Edition der Philosophie der Offenbarung in den *Sämtlichen Werken*, Schelling habe die in Band XIII edierte Einleitung »seinen zweimaligen Vorträgen über Philosophie der Offenbarung in Berlin (1841/42 und 1844/45) vorausgehen lassen« (SW XIII, VIII), sind zu korrigieren. Im Wintersemester 1844/45 hat Schelling nicht gelesen. Vgl. *Allgemeine Zeitung*, Nr. 37. 6. Februar 1845. Beilage, 289f., hier 289.

¹¹ Vgl. SWA. Zum Zusammenhang der Weltalter-Entwürfe mit dem Spätwerk vgl. A. Schmidt (2024): *Schellings Zeittheorie. Das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 35).

¹² Vgl. UPhO.

¹³ Vgl. H. Fuhrmans (1972): »Einleitung«. In: F.W.J. Schelling: *Grundlegung der po-*

bilden einen Bestandteil der dreiteiligen Münchener Systemkonstruktion der späten Philosophie Schellings: 1. positive Philosophie (System der Weltalter), 2. mythologische Vorlesungen (Philosophie der Mythologie) und 3. Philosophie der Offenbarung.¹⁴ Als er im Herbst 1841 nach Berlin kam und seine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung aufnahm, konnte er auf ein ausgearbeitetes Manuskript aus seiner Münchener Zeit zurückgreifen.¹⁵ Doch er hat seine Systemkonzeption in Berlin weiterentwickelt. Seit dem Ende der Münchener Zeit und dann vor allem in Berlin geht es nicht mehr nur darum, dass eine positive Philosophie an die Stelle einer bloß negativen tritt.¹⁶ Vielmehr sollen jetzt beide Philosophien nebeneinanderstehen. Dadurch ändert sich gegenüber München auch der Systemaufbau. Strukturiert ist das Gesamtsystem nun, wie er in seinem sogenannten Schriftenprogramm von 1852 schreibt, in fünf Büchern:

I. Buch. / historisch-kritische Einleitung in die P. der Mythologie / zu benutzen MS von Storts Hand bis zur XI Vorl. / II. Buch. / das Reinphilosophische, Darstellung der rein rationalen Phi. von der XI. Vorles. an: soll in Vorless. getheilt bleiben. / Diese beiden Bücher können zugleich in den Druck gegeben werden nach gehöriger Superrevision / III. Buch. / Monotheismus, z. Thl speziell unter dieser Aufschrift vorhanden. Von hier an muß Alles erst dechiffriert, ins Reine geschrieben und superrevidirt werden. / IV. Buch / Phi der Mythologie selbst, ebenso zu behandeln. /

sitiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832 und SS 1833. Hrsg. von H. Fuhrmans. Torino, 11–63, bes. 26–46.

14 Vgl. F.W.J. Schelling an G. Cotta, 29. März 1833. In: F.W.J. Schelling (1965): *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849*. Hrsg. von H. Fuhrmans / L. Lohrer. Stuttgart, 174.

15 Vgl. auch F.W.J. Schelling (1959/60): *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses [Berlin, Februar 1853]*. In: *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*. Hrsg. von H. Fuhrmans. In: *Kant-Studien* 51, 14–26, hier 17. Vgl. auch Fuhrmans (1972), 44f.

16 Vgl. C. Danz (2022): »The ›Absolute Idea‹ in the *Presentation of the Process of Nature*. Some Observations Concerning the Historical Development of Schelling's Negative Philosophy during His Early Berlin Years«. In: *Freedom and Creation in Schelling*. Ed. by H. Tegtmeier / D. Vanden Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 179–205.

V. Buch / Phi der Offenbarung. Unter Vergleichung der mehreren vorliegenden Handschriften.¹⁷

Aufgabe der für Berlin geschriebenen neuen Einleitung in die Philosophie der Offenbarung ist es, die positive Philosophie zu begründen. Ihre erste Fassung findet sich in der ersten Berliner Vorlesung vom Wintersemester 1841/42. Sie nimmt Überlegungen aus seiner Münchener Vorlesung ›Über die höchsten Principien. Einleitung in die Philosophie‹ vom Sommersemester 1839 auf und führt sie weiter.¹⁸ Was Schelling 1841/42 in Berlin vorgetragen hat, dokumentieren die überlieferten Nachschriften der Vorlesung. Neben der sogenannten Paulus-Nachschrift, die von dem Theologen Alexis Schmidt stammt,¹⁹ sind bislang Nachschriften von Sören Kierkegaard, Johann Heinrich Koosen, Adolf Trendelenburg, Friedrich von Tschudi und August Twesten bekannt. Hinzu kommen zwei in den USA aufbewahrte Nachschriften sowie die Auszüge der Vorlesung, die Julius Frauenstädt bereits 1842 in seinem Buch *Schelling's Vorlesungen in Berlin* publiziert hat.²⁰

Gegenstand der Berliner Einleitung in die positive Philosophie, die im Vortrag von 1841/42 21 Vorlesungen umfasst, ist die Unterscheidung und Beziehung von negativer und positiver Philosophie. Diese Unterscheidung nicht gemacht zu haben, sei, wie Schelling betont, der Fehler der bisherigen Philosophie. Sie wolle, wie vor allem anhand einer umfangreichen Auseinandersetzung mit Hegel dargestellt wird, beides zugleich sein. Virulent werde das an der Religion. Wenn

17 K.F.A. Schelling an G. Waitz, 12.1.1855. In: Schelling – Edition und Archiv München. Ich danke Thomas Buchheim (München), dass er mir seine Transkription des Briefs zur Verfügung gestellt hat.

18 Vgl. Eph 1839.

19 Vgl. W.E. Ehrhardt (2000): »Schellings Gottesbegriff«. In: *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Hrsg. von A. Franz / W.G. Jacobs. Paderborn/München/Wien, 126–135. Schmidt hat sich auch in Publikationen zu Schelling geäußert. Vgl. A. Schmidt (1843): *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Nebst Kritik und Darstellung der früheren Schellingschen Philosophie, und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegelschen gegen Schelling und Trendelenburg*. Berlin.

20 Vgl. PhO Frauenstädt, 68–130.

Religion als Bestandteil der Vernunft verstanden werde, wie in der aus der kantischen Erkenntniskritik hervorgegangenen Religionsphilosophie, dann sei ihre Eigenständigkeit aufgehoben. Demgegenüber behauptet Schelling, dass Religion in einem Bezug auf den wirklichen, existierenden Gott bestehe, der der Vernunft gegenüber transzendent sei.²¹ Aus dem Interesse, die Eigenständigkeit der Religion in ihrer Unabhängigkeit von der Vernunft in der Philosophie zu berücksichtigen, resultiert die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Doch wie unterscheiden sich beide Philosophien, und wie beziehen sie sich aufeinander?

Die Berliner Einleitung in die positive Philosophie von 1841/42 bietet hierfür eine erste umfassende Antwort. Als Paradigma einer negativen Philosophie diskutiert Schelling seine eigene Identitätsphilosophie. Diese sei mit dem rein logischen Zusammenhang der Dinge befasst gewesen, nicht aber mit ihrer Wirklichkeit. Sie begriff die Wirklichkeit, aber sie erklärte sie nicht. Das zeige sich an dem identitätsphilosophischen Gottesgedanken. Er sei, wie Schelling nun betont, ein rein logischer gewesen, der das System abschließt.²² Zur negativen Philosophie wird die Identitätsphilosophie jedoch erst durch das Hinzutreten der positiven Philosophie. Dadurch erkennt sie sich als negative Philosophie und setzt die positive außer sich: »Solange die Identitätswissenschaft allein dastand, mußte man glauben, daß sie alleine *die* Philosophie sei« (PhO Koosen, 48). Negative und positive Philosophie unterscheiden sich durch ihre Verfahrensweisen. Die eine fragt nach dem Wesen der Dinge und ihrem logischen Zusammenhang, die andere in einem freien, nicht logisch-notwendigen, Denken nach dem ›Dass‹, der Existenz der Dinge. Doch beide sind, obwohl unter-

21 Vgl. PhO Koosen, 1^v-2^v; PhO Paulus, 98; PhO Frauenstädt, 68.

22 Vgl. PhO Paulus, 119: »*In dem logischen Begriffe Gottes, der letzten Idee, konnte man dann glauben, den wirklichen Gott begriffen zu haben.* Daher warf man dieser Philosophie vor: *Gott sei in ihr nur Ende, nicht Urheber der Welt!* und dabei setzte man voraus, *sie rede vom wirklichen Gott.* Sie konnte antworten: *Ich glaube so wenig vom wirklichen Gott zu wissen, als von den wirklichen Dingen.* Wie nach Kant, die theoretische Wissenschaft, so muß die negative Philosophie von Gott sagen: *Ob ein Gott sei oder nicht, wisse sie nicht, so wenig sie es von den wirklichen Dingen wisse.*«

schieden, auch aufeinander bezogen. Ohne eine positive Philosophie gibt es keine negative, was bedeutet, diese würde sich ohne jene gar nicht als eine rein gedankliche Konstruktion der Wirklichkeit erkennen können. Beide sind zwei Seiten der einen Philosophie, die außer einander stehen und eine Kontrasteinheit bilden.²³ Von der negativen Philosophie aus kann es keinen Übergang in die positive geben, sondern nur einen radikalen Ausschluss. Andernfalls wäre diese lediglich eine Verlängerung von jener. Es besteht ein Hiatus zwischen beiden. Entsprechend entsteht die negative Philosophie, die von der Vernunft als der unendlichen Potenz des Seins, dem Seinkönnen, ausgeht, erst mit ihrem Abschlussgedanken, der Idee Gottes bzw. dem Begriff der seienden Potenz.²⁴ Diesen kann die Vernunft nicht mehr erkennen. Er bleibt in ihr als unerkennbar stehen.²⁵ Indem die Vernunft ihren Abschlussgedanken auf einer formellen – nicht inhaltlichen! – Ebene außer sich und für sich unerkennbar und negativ setzt, erfasst sie sich in ihrer Negativität und damit als negative Philosophie. In diesem Resultat konvergiert die negative Philosophie mit dem ontologischen Argument und der Kritik an ihm.²⁶ Es expliziere lediglich den Begriff Gottes als des notwendigen Wesens, beweise allerdings nicht seine Existenz: Gott ist das notwendige Wesen, »wenn er existiert« (PhO Paulus, 154).²⁷

Dass die negative Philosophie die Wirklichkeit Gottes nicht erkennen kann, sie also nur zur Idee Gottes als des notwendigen Wesens gelangt, setzt bereits die positive Philosophie voraus, da an ihr die Erkenntnis der Negativität der negativen Philosophie hängt. Schellings Auskunft, die negative Philosophie setze das Positive außer sich, überantworte es als Aufgabe – nicht als Prinzip – an eine andere Wis-

23 Vgl. hierzu den Beitrag von Thomas Buchheim in diesem Band. Vgl. auch M. Hackl (2020): *Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich*. Göttingen, 245–251. 347–350.

24 Vgl. PhO Koosen, 57^r; PhO Paulus, 154.

25 Vgl. PhO Koosen, 59^v.

26 Vgl. hierzu auch F. W. J. Schelling *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. In: SW X, 1–200, hier 12–23.

27 Vgl. PhO Koosen, 61^r.

senschaft, baut darauf auf.²⁸ Für die positive Philosophie heißt das, dass sie nicht mit einem Begriff Gottes einsetzen kann, sondern mit dem notwendig Existierenden bzw. dem blinden oder unvordenklichen Sein. Sie hat eine andere Perspektive sowie einen anderen *modus progrediendi* als die negative Philosophie, indem sie vom ›Dass‹ zum ›Was‹ fortschreitet und nicht umgekehrt, wie die negative Philosophie: »Es ist der Begriff der Vernunft, die *nicht sich* dem Sein, sondern das Sein *sich* voraussetzt. Dies Sein, das die Vernunft vor sich setzt, kann sie nur absolut außer sich setzen, um es erst a posteriori für sich zu erhalten. *Sie ist in ihm absolut ›ekstatisch‹*« (PhO Paulus, 157).²⁹ Der Übergang zwischen beiden Philosophien besteht in einem Perspektiven- und Verfahrenswechsel. Er wird in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung von 1841/42 so gewonnen, dass, wie es Schelling formuliert, der Begriff Gottes fallen gelassen wird, so dass nur die notwendige Existenz übrig bleibt.³⁰ Diese als Gott zu erweisen, sei die Aufgabe der positiven Philosophie, die vom blind oder notwendig Existierenden ausgeht.³¹ Hierbei ist die positive Philosophie an die religionsgeschichtlichen Dokumente, und nicht die Vernunft, gewiesen, aus denen sie hypothetisch einen Begriff bzw. eine Folge gewinnt, die aposteriorisch die Hypothese bestätigt und so die Gottheit des notwendig Existierenden erweist.

Schellings Neufassung seiner Systemkonzeption, wie er sie in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung 1841/42 skizziert hat, führt ebenfalls zu einer neuen Grundlegung der allgemeinen Philosophie der Offenbarung, die sich von der Münchener Konzeption deutlich unterscheidet. Die bekannten Fassungen der Philosophie der Offenbarung aus den 1830er Jahren konstruieren den Gottesgedanken im Ausgang von dem, was vor dem Sein ist, also dem Seinkönnen.³²

28 Vgl. ebd., 57–58°.

29 Vgl. ebd., 64–65°.

30 Vgl. ebd., 63° f.; PhO Paulus, 155.

31 Vgl. PhO Koosen, 64° f.: »Die große Aufgabe der positiven Philosophie ist nicht die Existenz der Gottheit, sondern die Gottheit des Existierenden zu erweisen, sie muß vom nothwendig Seienden zum Begriff, zur Gottheit fortgehen; das Umgekehrte, der Uebergang vom Begriff zur nothwendigen Existenz ist unmöglich.«

32 Vgl. UPHO, 24: »Das, was sein wird, kann seiner Natur nach nichts anderes sein,

Vor dem Hintergrund des für die Berliner Systemkonzeption konstitutiven Zugleichs von negativer und positiver Philosophie verändert Schelling die Konstruktion des Gottesgedankens. Ausgangspunkt ist nun das notwendig Existierende und nicht mehr das Seinkönnende. Die Ableitung des Gottesgedankens wird damit an die Einleitung sowie den von ihr skizzierten Übergang von der negativen zur positiven Philosophie zurückgebunden.³³ An dem notwendig Existierenden zeige sich hypothetisch, wie Schelling ausführt, »nach der Hand«, »daß es ein Anderes sei, als es vor allem möglichen Denken ist« (PhO Koosen, 68^v). Die Potenzentrias fungiert also nicht mehr als Aufstieg zum Seienden, sie erscheint nun als Folge der notwendigen Existenz. Es geht nicht mehr um eine logische Ableitung oder einen blinden Umsturz der Potenz ins Sein, sondern um ein freies Denken, dem ein Gottesgedanke entspricht, der als freie Ursache der Welt verstanden werden kann.³⁴

Die an den im Ausgang von der notwendigen Existenz gewonnenen Gottesgedanken, der unabhängig von seinem Sein und diesem gegenüber frei ist, anschließenden Ausführungen zur Schöpfung, zum Monotheismus sowie zur Trinitätslehre, dem Fall des Menschen, dem dadurch in Gang gesetzten mythologischen Prozess, in dem sich der Monotheismus gleichsam natürlich wieder herstellt, und schließlich zur übernatürlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Geschichte der Kirche, nehmen Überlegungen aus der Münchener Philosophie der Offenbarung auf und ergänzen diese. Als Anhang hat Schelling in seiner ersten Berliner Vorlesung eine Satanologie vorgetragen. Während die Paulusedition der Vorlesung diese weglässt, ist sie in anderen Nachschriften überliefert.³⁵

als das Sein Könnende [...]. [D]ieses Können des absolut Zukünftigen ist ein aktives Können; es bedarf bloß seiner selbst, um zu sein«.

33 In diesem Sinne hat Schelling in Berlin auch seine Darstellung des Monotheismus umformuliert, die 1842 noch als Bestandteil bzw. Übergang von der historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie zur Philosophie der Mythologie fungiert. Vgl. PhM 1842, 177–183.

34 Vgl. PhO Koosen, 70^v.

35 Vgl. ebd., 203^v–216^v; PhO Frauenstädt, 121–130. Ernst Ludwig von Gerlach besuchte am 15. März 1842 zusammen mit Adolf von Thadden Schellings Vorlesun-

Im Wintersemester 1842/43 hat Schelling die Vorlesung über Philosophie der Offenbarung wiederholt, jedoch lediglich die Einleitung vorgetragen. Diese hat er im Jahre 1842 überarbeitet. In seiner Verfügung über seinen Nachlass aus dem Jahre 1853 bemerkt er hierzu, dass er den Stoff der Vorlesung von 1841/42 aufgrund der Kürze der Zeit »doubliren« musste.³⁶ Überliefert ist die Neufassung der Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung in einer Abschrift von Alois Stort.³⁷ Schelling hat sie seiner Vorlesung von 1842/43 zugrunde gelegt, hierfür jedoch umgestellt und erweitert.

Ich habe diese Vorträge als Einleitung in die Philosophie der Offenbarung nur angekündigt, um zu zeigen, daß sie dieselben Gegenstände und Fragen behandeln würden, welche ich im vergangenen Winter [sc. 1841/42] in der Einleitung zur Philosophie der Offenbarung behandelte. Nur der Unterschied wird seyn, daß die gegenwärtigen Vorträge [sc. 1842/43] bei manchen einzelnen Punkten mehr verweilen können, weil ich, was mir damals nicht möglich war, wo der ganz große Stoff der Philosophie der Offenbarung vor mir lag, jetzt auf die bloße Einleitung mich beschränken werde, nun jene für mich und Sie gleich wünschenswerthe Verständlichkeit zu erreichen.³⁸

Von dieser Vorlesung ist eine Nachschrift von Jost Winteler überliefert. Bekannt ist, dass der lutherische Theologe Christoph Luthardt eine Nachschrift der Vorlesung angefertigt hat. Darüber berichtet er in seinen Memoiren.

Seit ich in Berlin Schelling gehört, schloß ich mich näher an ihn an. Besonders um *Schellings* willen war ich im J. 1842 nach Berlin gegangen. [...] Zwar die erste Vorlesung Schellings über die Frage, warum man überhaupt philosophire, und über die Räthsel des Seins – warum gibt es überhaupt

gen über Satanologie. Vgl. Pölcher (1954), 208 f. Vgl. hierzu den Beitrag von Bernhard Lasser in diesem Band.

36 Schelling (1959/60), 17.

37 Die sogenannte ›Stortsche Abschrift‹ ist im Teilnachlass Schellings in der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft mit den Nachlasssignaturen NL, 97 und 106 aufbewahrt.

38 F.W.J. Schelling: Berliner Einleitung (Stortsche Abschrift), NL, 106, 24: Diese Passage aus dem Manuskript Schellings hat Karl Friedrich August Schelling in seiner Edition im XIII. Band der *Sämmtlichen Werke* getilgt.

etwas, warum ist nicht Nichts? – diese Vorlesung elektrisierte mich wahrhaft, und nach Hause gekommen suchte ich den Gedankengang aus dem Kopf zu Papier zu bringen. Dieser Enthusiasmus hielt eine Weile nach. Aber als dann Schelling zur Potenzenlehre überging, ging mir einigermaßen der Athem aus bei dieser Bergsteigung und nur mühsam folgten meine Gedanken. Aber Anregung habe ich immer doch erhalten.³⁹

Allerdings wurde bislang keine Nachschrift Luthardts von der Vorlesung aus dem Wintersemester 1842/43 in seinem Nachlass gefunden. Auch Willibald Beyschlag berichtet davon, dass er die Vorlesung von 1842 mitgeschrieben habe,⁴⁰ doch konnte bis heute auch seine Mitschrift nicht aufgefunden werden.

Schellings neue Einleitung in die Philosophie der Offenbarung von 1842 nimmt gegenüber der Fassung in der ersten Berliner Vorlesung einige Umstellungen und Verschiebungen des Textbestands vor. Er kürzte die ausführliche Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels als einer verfehlten Weiterführung der Identitätsphilosophie, die negative und positive Philosophie vermische. Dadurch tritt auch die Identitätsphilosophie als Paradigma einer reinen negativen Philosophie etwas zurück. Die Stortsche Abschrift der Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung hat Schelling auch bei seinem dritten Vortrag der Vorlesung im Sommersemester 1844 benutzt und weitere Änderungen an dem Textbestand vorgenommen.⁴¹ Diese betreffen den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie sowie deren Anfang. Aus Schellings Tagebuch von 1843 wird ersichtlich, dass er in dieser Zeit extensiv an diesem Problem gearbeitet und die Fassung aus der Stortschen Abschrift der Einleitung von 1842 prob-

39 C. E. Luthardt (1891): *Erinnerungen aus vergangenen Tagen*. 2. Aufl. Leipzig, 69f. Zur Schelling-Rezeption in der sogenannten Erlanger Theologie vgl. J. A. Lee II (2022): *Confessional Lutheranism and German Theological Wissenschaft: Adolf Harleß, August Vilmar, and Johannes Christian Konrad von Hofmann*. Berlin/Boston, 254–264.

40 Vgl. Pölcher (1954), 210f.

41 Schelling las laut dem Vorlesungsverzeichnis der Berliner Universität im Sommersemester 1844 den ersten Teil der Philosophie der Offenbarung, also die Einleitung, dreimal wöchentlich von 17 bis 18 Uhr privatim. Vgl. auch Schelling (1959/60), 17. Vgl. hierzu den Beitrag von Thomas Buchheim in diesem Band.

lematisiert und revidiert hat.⁴² Von dieser letzten Vorlesung über die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung konnten bis dato keine Mit- oder Nachschriften gefunden werden.

Schellings Bearbeitung der von Stort abgeschriebenen Einleitung in die Berliner Philosophie der Offenbarung hat schließlich Karl Friedrich August Schelling für seine Edition der *Philosophie der Offenbarung* in den *Sämtlichen Werken* benutzt.⁴³ Hierzu hat er, wie das Manuskript bezeugt, in den Text eingegriffen und Veränderungen vorgenommen sowie Passagen neu geschrieben.⁴⁴ Er hat auch das Manuskript geteilt und die neue Berliner Einleitung in die allgemeine Philosophie der Offenbarung von der Einleitung abgetrennt und als eigenen Text unter dem Titel *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* im Band XIV der *Sämtlichen Werke* abgedruckt und mit von ihm stammenden Überleitungen versehen.⁴⁵ Mit dieser editorischen Entscheidung folgt er lediglich teilweise den Anweisungen seines Vaters zur Publikation der Philosophie der Offenbarung. In Schellings Nachlassbestimmung heißt es:

Außer dieser noch von München sich herschreibenden Handsch. der Phil. d. Off. existieren nun aber noch folgende:

(α) eine mit B bezeichnet, wonach ich im Winter 1841/42 Phil. d. Off. in Berlin gelesen. Zu der Art wie hier die Principe (-A, +A, ±A) von Gott aus deduciert sind, nöthigte und veranlaßte mich die Kürze der Zeit, da ich ohne diese zu doubliren nicht fertig werden konnte. Diese Deduction könnte also nur etwa historisch als ein Versuch erwähnt werden, an dessen Stelle nachher das Richtigere (s. oben) gesetzt werden, über welches vorzüglich die Abh. über die Quellen der ewigen Wahrheiten [SW XI, 575–

42 Vgl. Tagebuch 1843, 0°.

43 Vgl. F.W.J. Schelling: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. In: SW XIII, 3–174.

44 Gemeint ist das unten mit (b) bezeichnete Manuskript mit der heutigen Nachlasssignatur NL, 106. Vgl. A.-L. Müller-Bergen unter Mitwirkung von S.E. Sartori (2007): »Karl Friedrich August Schelling und ›die Feder des seligen Vaters‹«, In: *editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft* 21, 110–132.

45 Vgl. F.W.J. Schelling: *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*. In: SW XIV, 337–356. Im Berliner Teilnachlass Schellings ist das Manuskript mit der Nachlasssignale NL, 97 überliefert.

590] Aufschluß gibt. Sonst versteht sich, daß dieses Manuscript durchaus verglichen, und nun bei der Hauptschrift benützt werden müßte. Ob Zeit dazu gefunden wäre, den Paulus'schen Abdruck damit zu vergleichen und dessen Fälschungen oder Auslassungen bemerklich zu machen, steht dahin.

(ß) Ein anderes Msc. bezeichnet $\frac{B}{EO}$ (Berliner Einleitung zur Ph. d. Off.) findet sich mit einer Abschrift von dem nächstobigen (α) zus. gebunden, welche Abschrift für ein späteres 1842 und wie es scheint auch noch einmal 1844 gehaltenes Kollegium benützt wurde. Auch in dieser, besonders in den Korrekturen findet sich noch Manches gewiß brauchbares. Aber zum Abdruck würde das ganze $\frac{B}{EO}$ schwerlich sich eignen, nur die Einleitungs-Vorlesungen schienen beim Wiederlesen wohl eines aparten Druckes würdig. Von diesem $\frac{B}{EO}$ und zwar wie es scheint dem anno 42 gehaltenen Kollegium existiert:

(y) noch eine zweite Nachschrift in Groß 4, die, wo sie citirt ist, als Stort'sche citirt ist, auch diese beim Gebrauch mit Korrekturen und Zusätzen versehen. Auch diese kann von Nutzen sein; verlangt aber (an nicht corrigierten Stellen) Vergleichung mit dem Original, weil sie oft fehlerhaft ist.⁴⁶

Der Textbestand der Philosophie der Offenbarung in den *Sämmtlichen Werken* bietet aus der Berliner Zeit also lediglich die *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*. Die von Schelling für Berlin neu verfasste Einleitung in die allgemeine Philosophie der Offenbarung im zweiten Buch hat Karl Friedrich August Schelling durch eine ältere Münchener Fassung aus dem Jahre 1838/39 ersetzt und diese als separaten Text in Band XIV abgedruckt,⁴⁷ da Schelling die vom notwendig Existierenden ausgehende Konstruktion des Gottesgedankens in den 1840er Jahren wieder verworfen hatte. Diese Konstruktion des Übergangs in die positive Philosophie enthalte, wie es in der Nachlassbestimmung heißt, noch nicht das Richtige. Das heißt, Schelling lässt die Argumentation fallen, die von der Idee Gottes als Ende der negativen

⁴⁶ Schelling (1959/60), 17f.

⁴⁷ Vgl. hierzu bereits die Hinweise von Fuhrmans (1972), 40–42. 44.

Philosophie ausgeht und den Übergang in die positive Philosophie durch ein Fallenlassen des Gottesbegriffs gewinnt, so dass lediglich das notwendig Existierende stehenbleibt, welches dann als Gott erwiesen werden soll. An die Stelle dieser Fassung des Übergangs tritt seit Mitte der 1840er Jahre, als sich Schelling der Ausarbeitung der negativen Philosophie widmete, das Wollen. Ganz in diesem Sinne heißt es in der Nachlassbestimmung:

Das Ende der negativen Phil. ist, daß das Ich die Umkehrung verlangt, die also zunächst ein bloßes Wollen ist (analog mit Kants Postulat der prak. Vernunft; aber mit dem Unterschied, daß es nicht die Vernunft, sondern (das praktisch gewordene) Ich ist, das als persönliches selbst Persönlichkeit verlangt, und sagt: *Ich will*, was über dem Seyenden ist). Dieses Wollen ist aber nur der *Anfang*. Daß dieses, was über dem Seyenden ist, sich als existierend erweise, daß es eine Wissenschaft desselben (d. h. eine posit. Philos.) gebe, muß Etwas seyn, woran es sich als existierend erweist, und dieses ist dann wieder das Seyende, nur jetzt als Posterius und Consequens von jenem.⁴⁸

Die weiteren materialen Ausführungen zur Philosophie der Offenbarung in den *Sämmtlichen Werken*, also Gotteslehre, Schöpfung, Mythologie, Christologie und Geschichte der Kirche, dürften auf ein Münchener Manuskript aus dem Jahre 1838/39 zurückgehen, welches Karl Friedrich August Schelling für seine Edition verwendet hat.⁴⁹ Zwar hat Schelling in Berlin seit 1841/42 dieses Manuskript weiter bearbeitet und einzelne Ergänzungen und Umstellungen vorgenommen sowie zeitgenössische Literatur eingefügt, doch an der grundsätzlichen Struktur des Aufbaus und der Argumentation ändert sich gegenüber den Münchener Fassungen der Philosophie der Offenbarung nichts Grundsätzliches mehr.

Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung positionieren sich in den komplexen Religionsdiskursen der 1830er und 1840er Jahre. 1832 erschienen Hegels *Vorlesungen über*

48 Vgl. Schelling (1959/60), 16f. Vgl. auch F. W. J. Schelling: *Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten* [1850]. In: SW XI, 575–590, auf die er in diesem Zusammenhang verweist.

49 Vgl. Schelling (1959/60), 17; Fuhrmans (1972), 42.

die *Philosophie der Religion*, 1835 David Friedrich Strauß' *Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1841 Ludwig Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*.⁵⁰ Schelling hat diese Debatten aufmerksam registriert und ihnen ein Verständnis der Religion entgegengesetzt, welches unabhängig von der Vernunft ist.⁵¹ Religionsphilosophie, so heißt es in der letzten Münchener Vorlesung über Philosophie der Mythologie, könne lediglich dann eine besondere Wissenschaft sein, wenn sie »ein besonderes, eigenthümliches, ein von Philosophie und eben darum auch von der Vernunft unabhängiges Prinzip der Religion zu behaupten« (PhM 1841, 189) wisse.⁵² Mit dieser These widerspricht Schelling den zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatten, die im Anschluss an Immanuel Kant Religion als Bestandteil des Selbstverhältnisses des Bewusstseins konstruieren und sie als Ausdruck und Darstellung der Wahrheit des Selbstbewusstseins oder des Geistes verstehen. In einem solchen Rahmen, so sein Argument, könne an der Selbständigkeit der Religion, die sich seit dem 18. Jahrhundert als ein autonomes Feld der Kultur neben anderen kulturellen Formen ausdifferenziert hat, nicht festgehalten werden.⁵³ Zudem erscheinen in einer solchen bewusstseinsbezogenen Weiterführung des aufgeklärten Konzepts einer Ver-

50 Vgl. G. W. F. Hegel (1832): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes*, Bd. 1. Hrsg. von P. K. Marheineke. Berlin; D. F. Strauß (1835): *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1. Tübingen; L. Feuerbach (1841): *Das Wesen des Christentums*. Leipzig.

51 Vgl. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. In: SW XIII, 9.

52 Vorformen dieser These finden sich, soweit die bislang bekannten Nachschriften der Münchener Vorlesungen erkennen lassen, bereits in der Vorlesung vom Sommersemester 1837. Vgl. PhM 1836/37, 99–109.

53 Vgl. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. In: SW XIII, 46: »Theoretisch war mit diesem negativen Resultat [sc. der kantischen Vernunftkritik] im Grunde alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott, und zwar auf diesen als *Herrn* der Wirklichkeit beziehen; [...] von dem Gott, der nur die höchste Vernunftidee ist, könnte nur in einem höchst uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er dem Bewußtseyn sich offenbare, in einem ganz andern, als in welchem der Offenbarungsgläubige von Offenbarung spricht.« Zum zeitgenössischen Hintergrund von Schellings später Religionsphilosophie vgl. R. Schlögl (2013): *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*. Frankfurt am Main, 407–432.

nunftreligion die religiösen Vorstellungen lediglich als geschichtlich variable Bilder eines ihnen zugrunde liegenden eigentlichen invarianten Vernunftkerns der Religion. Dem setzt Schelling eine Konzeption entgegen, die von der Autonomie der Religion ausgeht. Diese in ihrer Eigenständigkeit zu begreifen, macht es notwendig, nicht nur zwischen negativer und positiver Philosophie zu unterscheiden, sondern auch ihr Zugleich zu behaupten, wie es die Berliner Vorlesungen ausarbeiten. Dabei obliegt der negativen Philosophie der Nachweis, dass die Gotteserkenntnis kein Bestandteil der Vernunft sein kann. Die rein logisch prozedierende Vernunftwissenschaft führt lediglich zur Idee Gottes als dem notwendig existierenden Wesen, wie Schelling Kants Kritik des ontologischen Arguments deutet,⁵⁴ aber eben nicht zu einer Erkenntnis Gottes. Als ein negatives Wissen erfasst sich die Vernunftwissenschaft erst, wenn die positive Philosophie hinzukommt, so dass jene diese außer sich setzt. Dieses Positive repräsentieren die geschichtlichen Religionen, die eine gegenüber der Vernunft eigene Wurzel haben. Da sie an die Geschichte gebunden sind, verlangen sie einen anderen Erkenntnismodus als den der Vernunftwissenschaft. Doch die Geschichte der Religion, welche die positive Philosophie erklärt, ist keine empirische Geschichte, sondern eine höhere, nämlich die Ökonomie Gottes. In diese fügt Schelling die Religion ein. Sie ist ein Bestandteil des Selbstverhältnisses Gottes, welches den der Geschichte übergeordneten Rahmen bildet. Die trinitarische Geschichte Gottes erklärt auf eine objektive Weise die Wirklichkeit im Ganzen. Zugänglich ist die Ökonomie Gottes lediglich durch ihre Sedimentierungen in den religionsgeschichtlichen Dokumenten der Mythologie und der biblischen Schriften. Erst als die Zeit erfüllt war, also in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die nicht mehr wie in der Mythologie an das Bewusstsein gebunden ist, sondern in der äußeren Geschichte erfolgt, ist der »seit Weltzeiten verschwiegene[] Plan Gottes, das Geheimnis Gottes und Christus [...] aller Welt offenbar

54 Vgl. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. In: SW XIII, 45. 156–174; PhO Koo- sen, 62^r–65^v; PhO Paulus, 154–156.

geworden« (PhO Paulus, 253). Dieses Mysterium ist der Gegenstand der Philosophie der Offenbarung.⁵⁵

Schellings Deutung der Religion in seinen Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung als einer eigenständigen kulturellen Form sowie ihre Rückbindung an die göttliche Heilsökonomie fand nicht bei allen seinen Hörern Zustimmung. Am 24. Juni 1842 schrieb der bereits erwähnte Hilgenfeld an seinen Vater:

Schellings Unsinn ist jetzt in mehreren Broschüren an das Tageslicht gebracht, wovon Du gewiß schon gehört hast. O si tacuisses, philosophus mansisses! ... Die Universität Berlin hat erleben müssen, daß man einen vormals berüchtigten Pantheisten, der mit einem Mal in seinem Alter ein Überläufer geworden ist, in der Angst des Herzens herbeirief, um die freie Wissenschaft zu knechten, die jener sonst hochherzig selber verfochten hatte, und Berlin »aus den Krallen der Hegelschen Vernunft zu befreien«, deren höchste Vorstufe jener Mann früher gebildet hatte.⁵⁶

Ab 1842 erschienen zahlreiche Streitschriften und Schriften, die sich kritisch mit Schellings Philosophie der Offenbarung auseinandersetzten.⁵⁷ Im Fokus der Kritik stand sein Religionsverständnis. Diese Kritiken gehen, wie etwa die Schriften von Julius Frauenstädt und Philipp Konrad Marheineke zeigen, von einem Religionsbegriff aus, der in der Struktur des Selbstverhältnisses des Bewusstseins verankert ist und Religion als Ausdruck der Wahrheit des Selbstbewusstseins versteht. Frauenstädt rückt in seiner Auseinandersetzung mit Schelling von 1842 dessen Versuch, die Alternative von Theismus und Pantheismus zu überwinden, in den Fokus: »Was mich ganz besonders zu einer

⁵⁵ Vgl. Tagebuch 1848, 91. Vgl. hierzu auch Schmidt (2024).

⁵⁶ A. Hilgenfeld an seinen Vater, 24.6.1842, in: Pölcher (1954), 195.

⁵⁷ Vgl. A. Ruge (1842a): »Rez.: Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842. Robert Binder«. In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 126. 28. Mai, 502–504; Nr. 127. 30. Mai, 505–508; Nr. 128. 31. Mai, 509–512; ders. (1842b): »Das Selbstbewußtsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit«. In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 143. 17. Juni, 571 f.; Nr. 144. 18. Juni, 573–576; Nr. 145. 20. Juni, 577–580; Nr. 146. 21. Juni, 581–584; Nr. 147. 22. Juni, 585–588; Nr. 150. 25. Juni, 597 f.; J.K. Glaser (1842): *Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie*. Bd. 1. Leipzig.

Kritik der *Schelling'schen* Vorlesungen bewog, und mir gewissermaßen die Nothwendigkeit einer solchen auferlegte, ist der Umstand, daß ich an einer Kritik des *Theismus* und *Pantheismus*, die nächst dem erscheinen soll, arbeite.«⁵⁸ Schellings Verständnis des Monotheismus, wie er es in der ersten Berliner Vorlesung skizzierte, versteht Frauenstädt als Synthese von Theismus und Pantheismus, die aus dem Grund ungenügend sei, weil sie von einem transzendenten Offenbarungsverständnis ausgehe. Doch eine Philosophie könne lediglich ein immanentes Offenbarungsverständnis akzeptieren, welches nicht über die Welt hinausgehe »als könnte ein außer- und überweltliches Wesen sich innerweltlichen, die doch in gar keiner Proportion zu ihm stehen, offenbaren«.⁵⁹ Religion, davon geht Frauenstädt mit Ludwig Feuerbachs Kritik an Hegel aus, ist auf das Bewusstsein bezogen. In ihr stellt sich dieses in seiner geschichtlichen Entwicklung dar:

Die Religionen sind also allerdings etwas *Subjektives, Menschliches* – die *Theologie* ist, wie *Feuerbach* sagt, *Anthropologie* – aber darum sind sie doch nichts *Unreelles*, Unwirkliches, ihr Inhalt ist vielmehr der reellste, wirklichste von der Welt. Ihr Inhalt ist die menschliche Natur in ihrer Entwicklung, und diese ist doch wahrlich etwas *Wirkliches*. Die Götter *sind*, aber sie sind nicht *draußen*, weder im Olymp, noch unten im Tartarus, weder im Himmel, noch in der Hölle, sondern inwendig im Menschen, in Geist und Gemüth, in Sinn und Verstand.⁶⁰

Dass Religion Ausdruck und Darstellung der Wahrheit der Geistigkeit des Menschen sei, ist auch die Überzeugung von Philipp Konrad Marheineke. In seiner 1843 publizierten Schrift *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, die sich unter anderem auf die von Frauenstädt mitgeteilte Nachschrift sowie die von Alexis Schmidt bezieht, weist er Schellings Religionsverständnis zurück: »Wir haben hier den Gegensatz von Offenbarung und Vernunft in einer Härte, wie er nur je in den schönsten Zeiten des Dogmatismus aufgerichtet

⁵⁸ Frauenstädt (1842), 3.

⁵⁹ Ebd., 143. Vgl. auch ebd., 145: »*Schelling* hat von vornherein gefehlt, daß er den Begriff der Offenbarung nicht philosophisch untersucht, sondern Offenbarung im »*eigentlichen*«, d. h. im transzendenten, theologischen Sinne vorausgesetzt hat.«

⁶⁰ Ebd., 13 f.

worden.«⁶¹ Schellings Behauptung, Religion und Offenbarung Gottes seien unabhängig von der Vernunft, laufe auf Supranaturalismus hinaus. Demgegenüber geht Marheineke von einer Identität von Offenbarung und Vernunft aus. Letztere ist die Selbstoffenbarung Gottes.⁶² Im Anschluss an Hegel postuliert Marheineke eine Identität der Wahrheit Gottes und des Selbstbewusstseins als Grundlage einer wissenschaftlichen Theologie, die mit Philosophie identisch ist.⁶³ Doch die spekulative Wahrheit des Selbstbewusstseins bzw. allgemeinen Geistes fällt bei dem Theologen unmittelbar mit der Theologie zusammen, so dass diese direkt mit theologischen Begriffen beschrieben und expliziert wird.

Einer solchen Einordnung der Religion in das Selbstverhältnis des Bewusstseins, wie sie Frauenstädt und Marheineke vorgenommen haben, hat Schelling in seinen Berliner Vorlesungen vehement widersprochen, da sie die Autonomie der Religion aufhebt. Schelling benutzt den aus der Vernunft herausgelösten Gottes- und Offenbarungsbegriff als Beschreibungselement der Eigenständigkeit der Religion in der Kultur und behauptet die göttliche Ökonomie als übergeordneten Rahmen der Wirklichkeit. Auf diese Weise, so wird man sagen können, nimmt er die Ausdifferenzierung der Kultur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine philosophische Gesamtkonzeption auf, die gegenüber Modellen, welche einen allgemeinen Geist als Grundlage und Wahrheit der Kultur und ihrer Geschichte ansetzen, dessen Ausdruck die Religion ist, eine alternative Konzeption darstellt.

Der vorliegende Band folgt den Hauptabschnitten von Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung. Er rekon-

61 P. K. Marheineke (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*. Berlin, 14.

62 Vgl. ebd., 15: »Ist es kein leeres Wort, daß die Vernunft ein göttliches Vermögen, die Idee Gottes in ihr selbst göttlich sei, so ist es, weil die Vernunft daran göttliche Offenbarung in sich hat.«

63 Vgl. auch P. K. Marheineke (1842): *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Nebst einem Separatvotum über B. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte*. Berlin.

struiert seine Ausführungen vor dem Hintergrund der komplexen Weiterentwicklungen seiner philosophischen Gesamtkonzeption in den 1840er Jahren. Strukturiert ist der Band entsprechend Schellings Vorlesung in drei Hauptabschnitte: I. Die Einleitung in die Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, II. Allgemeiner Teil der Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung und III. Besonderer Teil der Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung. Die in der neuen Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung von Schelling ausgearbeitete Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, die Behauptung ihres Zugleichs sowie ihre werksgeschichtliche Weiterentwicklung diskutiert zunächst *Thomas Buchheim* anhand einer eingehenden Analyse der überlieferten Quellen. Der für Schellings Philosophie insgesamt grundlegenden Potenzenlehre geht sodann *Stefan Gerlach* vor dem Hintergrund ihrer werksgeschichtlichen Entwicklung in der Philosophie der Offenbarung nach. Auf der Grundlage der Ausführungen zur Einleitung in die Philosophie der Offenbarung widmet sich der zweite Hauptteil des Bands deren allgemeinem Teil. Schelling eröffnet diesen Teil der Vorlesung mit Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Religion. Die komplexen Hintergründe dieser Ausführungen erschließt der Beitrag von *Christoph Binkelman*. *Oleg Beltek* diskutiert sodann Schellings Offenbarungsverständnis in der Berliner Philosophie der Offenbarung. Der Gottes- und Schöpfungslehre der Philosophie der Offenbarung widmet sich *Henning Tegtmeier*. Schellings Lehre vom Fall des Menschen, die sich an die der Schöpfung anschließt, behandelt *Michael Hackl*. Mit dem Fall des Menschen hebt in Schellings Konzeption die Religionsgeschichte an. *Nora Angleys'* Beitrag rekonstruiert Schellings Konstruktion der Mythologie, die als ein natürlicher Prozess verstanden wird. Das Ende des mythologischen Prozesses bilden die Mysterien. Sie thematisiert *Christian Danz* als Ort, an dem der Monotheismus realisiert wird. Gegenstand der besonderen Philosophie der Offenbarung ist die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Sie ist der Gegenstand des abschließenden dritten Hauptteils dieses Bands. *Christopher Arnold* widmet sich Schellings Ausführungen zur Menschwerdung Jesu Christi in der Philosophie der Offenbarung vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Debatten.

Weitergeführt werden die christologischen Überlegungen Schellings von *Carlos Zorrilla Piña*. Er erörtert Schellings Deutung des Todes sowie der Auferstehung Jesu Christi. Anliegen der Philosophie der Offenbarung ist es, eine objektive Erklärung der Offenbarung zu geben. Diese ist mit den Ausführungen zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus erreicht. Doch Schelling fügt dem noch eine Geschichte der Kirche an. Ihr geht der Beitrag von *Philipp Höfele* nach. Anders als in den bekannten Münchener Fassungen der Philosophie der Offenbarung oder ihrer Edition in den *Sämtlichen Werken* hat Schelling in seiner ersten Berliner Vorlesung die Satanologie als Anhang behandelt. Sie ist das Thema der Ausführungen von *Bernhard Lasser*.

Indem der vorliegende Band zentrale Themen und Abschnitte von Schellings Berliner Philosophie der Offenbarung ausführlich in einer problem- und werkgeschichtlichen Perspektive diskutiert, bildet er eine Art Kommentar zu dieser wichtigen Phase seines Denkens. Deutlich machen die in dem Band versammelten Beiträge, dass Schelling seine Philosophie auch noch in Berlin grundlegend weiterentwickelt hat. Dadurch korrigieren sie den Eindruck einer Abgeschlossenheit seiner philosophischen Konzeption, den die Edition der zweiten Abteilung der *Sämtlichen Werke* suggeriert.

Literaturverzeichnis

Allgemeine Zeitung (1841). Nr. 325. 21. November.

— (1841). Nr. 326. 22. November.

— (1845). Nr. 37, 6. Februar.

Danz, Christian (2022): »The ›Absolute Idea‹ in the *Presentation of the Process of Nature*. Some Observations Concerning the Historical Development of Schelling's Negative Philosophy during His Early Berlin Years«. In: *Freedom and Creation in Schelling*. Ed. by H. Tegtmeier / D. Vanden Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 179–205.

Ehrhardt, Walter E. (2000): »Schellings Gottesbegriff«. In: *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*. Hrsg. von A. Franz / W.G. Jacobs. Paderborn/München/Wien, 126–135.

Feuerbach, Ludwig (1841): *Das Wesen des Christentums*. Leipzig.

- Frank, Manfred (1993): »Einleitung des Herausgebers«. In: F.W.J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank. 2. Aufl. Frankfurt am Main, 9–84.
- Fuhrmans, Horst (1972): »Einleitung«. In: F.W.J. Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832 und SS 1833*. Hrsg. von H. Fuhrmans. Torino, 11–63.
- Glaser, Johann Karl (1842): *Differenz der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie*. Bd. 1. Leipzig.
- Hackl, Michael (2020): *Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich*. Göttingen.
- Hase, Karl August von (1892): *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, 3. Theil, 2. Abtheilung. Leipzig.
- Hegel, Georg Willhelm Friedrich (1832): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes*, Bd. 1. Hrsg. von P.K. Marheineke. Berlin.
- Lee II, James Ambrose (2022): *Confessional Lutheranism and German Theological Wissenschaft: Adolf Harleß, August Vilmar, and Johannes Christian Konrad von Hofmann*. Berlin/Boston.
- Lenz, Max (1910): *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Bd. 2/1. Halle.
- (1918): *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin*, Bd. 2/2. Halle.
- Luthardt, Christoph Ernst (1891): *Erinnerungen aus vergangenen Tagen*. 2. Aufl. Leipzig.
- Marheineke, Philipp Konrad (1842): *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Nebst einem Separatvotum über B. Bauers Kritik der evangelischen Geschichte*. Berlin.
- (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*. Berlin.
- [Michelet, Carl Ludwig (1841):] »Schellings erste Vorlesung in Berlin. 15. November 1841 [...]«. In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 16. 20. Januar, 61–63.
- Müller-Bergen, Anna-Lena / unter Mitwirkung von Sartori, Simone Egidio (2007): »Karl Friedrich August Schelling und ›die Feder des seligen Va-

- ters«. In: *editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft* 21, 110–132.
- Pölcher, Helmut (1954): *Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 6, 193–215.
- Ruge, Arnold (1842a): »Rez.: Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reactionsversuchs gegen die freie Philosophie. Leipzig 1842. Robert Binder.« In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 126. 28. Mai, 502–504; Nr. 127. 30. Mai, 505–508; Nr. 128. 31. Mai, 509–512.
- (1842b): »Das Selbstbewußtsein des Glaubens oder die Offenbarung unserer Zeit« In: *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Nr. 143. 17. Juni, 571 f.; Nr. 144. 18. Juni, 573–576; Nr. 145. 20. Juni, 577–580; Nr. 146. 21. Juni, 581–584; Nr. 147. 22. Juni, 585–588; Nr. 150. 25. Juni, 597 f.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1959/60): »Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses [Februar 1853]«. In: *Dokumente der Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*. Hrsg. v. H. Fuhrmans. In: *Kant-Studien* 51, 14–26.
- Schlögl, Rudolf (2013): *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*. Frankfurt am Main.
- Schmidt, Alexander (2024): *Schellings Zeittheorie. Das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 35).
- Schmidt, Alexis (1843): *Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. Nebst Kritik und Darstellung der früheren Schellingschen Philosophie, und einer Apologie der Metaphysik, insbesondere der Hegelschen gegen Schelling und Trendelenburg*. Berlin.
- Strauß, David Friedrich (1835): *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Bd. 1. Tübingen.

I.

Die Einleitung in
die Berliner Vorlesungen über
Philosophie der Offenbarung

Der Unterschied zwischen positiver und negativer Philosophie in der Berliner Philosophie der Offenbarung

*Eine kontrastierende Betrachtung**

Thomas Buchheim

Schellings schon in München formulierte Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie war bis in die Berliner Jahre hinein starken Schüben der Entwicklung und Revision ausgesetzt, die erst in seinem letzten Spätwerk, der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (SW XI, 273–572), an der er bis zu seinem Tod arbeitete, ihre ihn zufriedenstellende Fixierung erhalten hat. Es ist deshalb unter der Decke gleicher Bezeichnungen nicht völlig dasselbe Verhältnis und Verständnis von negativer und positiver Philosophie, das Schelling in der Münchner Zeit seit 1827/28 hegte,¹ und nicht dasselbe, das er für beide in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der

* Der Aufsatz entstand im Zusammenhang eines an der LMU angesiedelten Forschungsprojekts ›Schellings unvollendetes System‹, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer: 464064048. Den Mitarbeiter*innen Nora Angleys, Fritz Engel, Iris Simon und Carlos Zorrilla Piña danke ich für all ihre Arbeitsbeiträge dazu im Rahmen unserer gemeinsamen Forschung. Als Referat vorgetragen wurde die erste Fassung bei der Tagung ›Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung‹ (3.–5.2.2024 an der Universität Wien), die von Christian Danz im Rahmen des von ihm geleiteten Projekts zur elektronischen Hybridedition von Schellings Berliner Philosophie der Offenbarung veranstaltet wurde. Ihm insbesondere danke ich sowohl für die Einladung zum Workshop als auch für vielfältige Anregungen und Materialien, die wir aus den dortigen Diskussionen und durch die Zusammenarbeit zwischen beiden Projekten haben beziehen können.

1 Vgl. z. B. Schellings *System der Weltalter*. Münchner Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. und eingeleitet von S. Peetz, Frankfurt am Main 1990, 85 f. 103; vgl. auch die dortige Einleitung, xvii f.

Offenbarung 1841/42 bis 1844 vorsieht,² und wiederum nicht dasselbe, das wir aus der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und sonstigen Schriftstücken und Dokumenten seit Ende der 1840er Jahre bis zu seinem Tod 1854 entnehmen können.³ Ich werde mich hier, wie es dem vorgegebenen Rahmenthema entspricht, auf das mittlere der genannten, also auf ihr Verhältnis und Verständnis in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung konzentrieren und nur am Ende des Aufsatzes einige Kontraste zur späteren Revisionsphase kurz namhaft machen.

1. Eine nicht ganz ungewöhnliche Unterscheidung

Schon seit den Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie in München (zuletzt im Jahr 1836/37) beschäftigte Schelling mit Blick auf das Verhältnis beider die Frage, wie die stets eigentlich intendierte positive Philosophie so von negativer abzuheben sei, dass jene die negative nicht ersetzt und diese jene nicht überflüssig zu machen versucht, obwohl am Ende die Philosophie als solche und in ihrer geschichtlichen Entwicklung ja doch immer die eine und mit gleicher Kraft vorangetriebene Philosophie insgesamt gewesen ist: mal mit mehr Schlagseite zu dem, was Schelling negative, einzig am Leitfaden logischer Notwendigkeit entlang denkende Vernunftphilosophie zu nennen neigt, mal mit mehr Entschlossenheit zu einer positiven, d. h. gewisse faktisch vorhandene Tatsachen der humanen Existenz und Bewusstseinsentwicklung phänomenal herausstellende und sie zu erklären suchende Philosophie.

Das Problem, das Schelling sieht, ist nicht, dass die Philosophie, insbesondere in ihrer neueren Entwicklung seit Descartes und Spinoza gewissermaßen zu negativ, zu einseitig rein begrifflich verfahrenende Philosophie gewesen sei und endlich durch eine positive, eigentliche Wissenschaft verheißende Philosophie abzulösen wäre.

2 Vgl. beispielhaft Schellings Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, SW XIII, 128–130.

3 Vgl. für die späteste Zeit insbesondere *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 565 f. 570.

Denn ohne die mit Notwendigkeit ineinandergreifenden Begriffe und deren Prinzipiengrundlegung in bloßer Vernunft gibt es nach seiner Überzeugung gar keine Philosophie. Sondern das Problem ist vielmehr, dass die Philosophie seit Descartes bis hin zu Schelling und Hegel zugleich beides zu sein versuchte: sowohl eine Philosophie notwendiger Begriffszusammenhänge aus angenommen reiner Vernunft als auch schon damit Philosophie, die einen objektiven Entwicklungsgang tatsächlich existierender Wesen und deren mitgestaltendes Wesen und Tun aus seinen Anfangsgründen zu erklären versuchte. Das Beides-Zugleich ist das Problem, nicht das Eins-statt-dem-andern. So schreibt Schelling bereits in seiner *Geschichte der neueren Philosophie*, die er zuletzt in München 1836/37 hielt:

Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Processes und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, *alles* ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war nur eine Bewegung des Denkens. Dieß hätte jene Philosophie [gemeint ist seine eigene seit dem Identitätssystem] ergreifen sollen; damit setzte sie sich außer allen Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruchs auf Objektivität, d. h. sie mußte sich als Wissenschaft bekennen, in der von *Existenz*, von dem, was *wirklich existirt*, und also auch von Erkenntniß in diesem Sinn gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da die Existenz überall das *Positive* ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so mußte sie sich als rein *negative* Philosophie *bekennen*, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die *Existenz* bezieht, d. h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurückläßt. (SW X, 125)

Eine Philosophie, die durch im angesetzten Rahmen notwendige Begriffszusammenhänge fortschreitet, darf nicht zugleich den Anspruch erheben, objektive Erkenntnis tatsächlich bestehender Verhältnisse zu sein; oder anders ausgedrückt: eine Philosophie, die notwendige Begriffszusammenhänge apriorischer Vernunft expliziert, darf nicht »absolute Philosophie« oder Philosophie des Absoluten zu sein beanspruchen – ein Anspruch, für den gerade Schelling und nach ihm Hegel bis heute stehen. Vielmehr muss diese Art von Philosophie sich

bekennen, nur negativ, d. h. nur gedanklich unterscheidend zu sein, nur kritisch Unterschiede zu explizieren, aber nicht schon selbst zu erkennen, wie es ist, was faktisch der Fall ist oder existiert. Denn je entschiedener sie sich dazu bekennen würde, umso dringlicher wäre andererseits das zusätzliche Bestreben nach positiver oder das Existierende erklärender Erkenntnis auch in der Philosophie.

Auch in der Philosophie, so ist zu betonen, denn in anderen Wissenschaften wird ein solcher Unterschied viel selbstverständlicher gemacht: Ein Lehrbuch erklärt uns die Begriffe, Termini, Begriffszusammenhänge und Methoden einer Wissenschaft; es ist aber nicht unmittelbar engagiert in der Erforschung der tatsächlichen Verhältnisse und Gegebenheiten in unserer Welt: etwa ob wirklich menschengemachter Klimawandel existiert, war lange umstritten; ebenso die Existenz eines Higgs-Bosons oder wo die rechnerisch anfallende dunkle Materie steckt. Schwarze Löcher und Gravitationswellen (Schwingungen der Raumzeit) hatte man schon lange in der Theorie vermutet, aber erst später entdeckte man ihre Existenz auch in der Mitte unserer Galaxie usw.

Ebenso in der Philosophie stellen sich im Unterschied dazu Existenz- und Wirklichkeitsfragen über die Explikation von Begriffszusammenhängen hinaus: Ist der menschliche Geist ein Fall neuronaler Verschaltungen? Existiert freier Wille wirklich? Ist das, was wir Wirklichkeit nennen, singulär oder nur eine Wirklichkeit neben vielen anderen, denen wir nur nicht angehören? Hat die Logik metaphysische Voraussetzungen? Existiert ein Wesen, wie manche es als Gott verehren und anrufen? Sind Seelen prinzipiell etwas anderes als spezielle Körperverhältnisse oder identisch damit? Sind künstliche und lebendige Intelligenz prinzipiell verschieden oder dasselbe? Gibt es einen Anfang der zeitlich geordneten Welt? Und ein Ende?

Es gibt in der Philosophie von jeher eine starke Neigung, solche Fragen dadurch beantworten zu wollen, dass man eine bestimmte Terminologie und Begriffssystematik voraussetzt und pflegt, die bereits die Beantwortung derartiger Fragen impliziert. Dennoch werden wir das Gefühl nicht los, dass es Fragen sind, die nicht durch terminologische Vorlieben und Regularien entschieden werden können. Obwohl es auch wiederum Philosophien gibt, die genau dieses vertreten, dass

es sich dabei nur um grammatische Probleme handelt: Philosophie entsteht, wenn die Sprache feiert. Aber ist das wahr?

Der späte Schelling meint jedenfalls ›Nein‹. Und je deutlicher sich eine negative Philosophie als solche auch bekennt und selbst wahrzunehmen vermag, umso klarer kommt zur Abhebung, was sich auch in der Philosophie terminologisch nicht entscheiden lässt, sondern positive Erkenntnisanstrengungen verlangt.⁴ Doch ist es äußerst schwierig, diese Grenze mit guter Begründung zu ziehen. Denn habe ich die negativ denkbaren Zusammenhänge erst herausgestellt, so denke ich, ›Es kann gar nicht anders sein und also ist es auch so in der Wirklichkeit‹; versichere ich aber nur gewisse Tatsachen, ohne deren begriffliche Notwendigkeit darzustellen, so fragt sich, warum man als kritischer Geist von derlei Behauptungen überzeugt sein sollte.

Negative und positive Philosophie lassen sich deshalb nur in einem bestimmt geordneten Kontrast miteinander unterscheiden, nicht je für sich. Die vieljährigen Bemühungen Schellings (seit dem *Denkmal über Jacobi* von 1812), nicht mehr nur negative Philosophie, sondern stattdessen positive Philosophie zu betreiben, waren so lange zum Scheitern verurteilt, wie er die zweite nur statt oder nach der ersten, nicht aber beide in ihrem Kontrast zur Darstellung zu bringen versuchte. Erst dem ganz späten Schelling gelingt es, in diesem Sinn eine verständliche »Krisis der philosophischen Wissenschaft« (SW XI, 464) klar und überzeugend anzustrengen, obwohl dies schon viel früher, nämlich bereits in den letzten Münchner Jahren sowie vor allem in der Berliner Zeit seine erklärtermaßen vorrangigste philosophische Intention gewesen war. Und damit bin ich nun wieder bei dem gestellten Thema angelangt: negative und positive Philosophie in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung.

4 Derlei Fragen aus wissenschaftlicher Untersuchung heraus zu beantworten, heißt »Behauptungen« über das wirklich Existierende aufzustellen; positive Philosophie ist deshalb nach Schelling ein systematischer Behauptungszusammenhang »von Erkenntnissen«, denen »eine ausgezeichnete Behauptung zu Grunde liegt« (SW XIII, 133), der immer noch weitere Entdeckungen und bestätigende Erkenntnisse zulässt, also niemals abgeschlossen ist; während die negative Philosophie »eine ganz in sich geschlossene, zu einem bleibenden Ende gekommene Wissenschaft« – und »also in diesem Sinne System« ist.

2. Schwierige Gemengelage: Schellings Anläufe zu Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung in Berlin

Es lässt sich dokumentarisch gut belegen, dass Schelling in der Berliner Zeit drei Anläufe zu Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung unternommen sowie – auf den ersten beiden basierend – die erklärte Absicht hatte,⁵ sie als schon lange erwartetes Hauptwerk bei Cotta zu veröffentlichen.⁶ Einen Plan, den er jedoch alsbald wieder aufschob, um erst das Gesamt aus Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung zu seiner eigenen Zufriedenheit fertigzustellen.⁷ Allen drei Vorlesungsanläufen ist gemeinsam, dass sie,

5 Forciert wurde diese Absicht durch das Erscheinen einer anonymen Vorlesungsmitschrift im Juni 1843, die der Heidelberger Theologe H. E. G. Paulus erworben und in seinem polemisch gegen Schellings Philosophie der Offenbarung gerichteten Werk *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841/42* (Darmstadt 1843) in erheblichem Umfang unautorisiert publiziert hatte.

6 Vgl. F. W. J. Schelling an Hermann von Reischach, den Schwager des damaligen Verlagsleiters und Mitfinanzier des Cotta-Verlags, Juni/Juli 1843, mit Bezugnahme auf das eben erfolgte Erscheinen der Philosophie der Offenbarung: »[Cotta werde doch gewiss schon aus Eigeninteresse an der verabredeten Vorlesungsveröffentlichung ebenfalls gegen den unerlaubten Abdruck vorgehen] [...] um so mehr, als ich für diesen Sommer keine andre Absicht habe, als die Philosophie der Offenbarung vollends zum Druck so vorzubereiten, daß spätestens im November der Anfang dazu und die schnelle Förderung derselben, möglich ist« (*Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849*, Nr. 208). Ferner an Cotta selbst wahrscheinlich im Oktober desselben Jahres: »Es ist mein fester Vorsatz und die Anstalten sind alle getroffen, um noch im Lauf des Winters die Philosophie der Offenbarung und zwar in der Form von Vorlesungen erscheinen zu lassen. [...] Noch kann ich nicht bestimmen, ob das Ganze in zwei Bände sich fassen lässt, oder 3. Bände erfordert; jedenfalls ist es meine Absicht, nur das Ganze, nicht einzelne Bände, erscheinen zu lassen« (*Briefwechsel*, Nr. 211). Der Brief an Cotta zeigt, dass Schelling dabei ist, ein Manuskript der ganzen Philosophie der Offenbarung in Form von Vorlesungen vorzubereiten, dessen Umfang er zu diesem Zeitpunkt noch nicht bis zu Ende absieht, obwohl es mindestens zwei Bände würde umfassen müssen.

7 Vgl. F. W. J. Schelling an J. F. Cotta, 23.1.1845. In: *Schelling und Cotta. Briefwechsel*

wie im letzten Abschnitt schon geschildert, in ihren jeweiligen Einleitungsvorlesungen sämtlich eben den Kontrast von negativer und positiver Philosophie nunmehr (anders als in München) auf einmal und im direkten Vergleich miteinander behandeln, um auf dieser Erklärungsgrundlage ihres Unterschieds von der einen – der negativen als ›erster‹ Philosophie oder erster Wissenschaft, die nur in knappen Umrissen und unter Rückgriff auf paradigmatische Beispiele gezeichnet wird – in die andere, nämlich die positive als daran anschließende und eigentlich gesuchte Wissenschaft methodisch geführt erst überzuwechseln. Wenn wir dies beides zusammengekommen als den Einleitungsstoff zur Berliner Version der Philosophie der Offenbarung bezeichnen, dann lässt sich sagen, dass dieser Einleitungsstoff in allen drei Fällen die gedanklichen Hauptinhalte dessen umfasste, was in der SW-Ausgabe als Einleitung in die Philosophie der Offenbarung (EO in SW XIII, 3–174) plus *Andere Deduction der Principien der positiven Philosophie* (AD in SW XIV, 337–356) durch Schellings Sohn (Karl Friedrich August, abgekürzt KFA) als Herausgeber veröffentlicht wurde.⁸ Die drei Anläufe zu Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung in Berlin umfassten also den gleichen neuen Einleitungsstoff, der in allen Münchner Vorlesungen gleichen Titels noch nicht enthalten war. Abgesehen von dieser Gemeinsamkeit gibt es jedoch erhebliche Unterschiede zwischen ihnen, die, wenn man die

sel, Nr. 219: »Da ich im Begriff stehe, meine Vorlesungen über Philosophie der Mythologie, sowie die über Philosophie der Offenbarung vollständig herauszugeben, so mache ich Ew. Hochwohlgeborn hievon Anzeige in der Absicht zu erfahren, ob Sie noch geneigt sind, den Verlag dieser Werke für die J. G. Cotta'sche Buchhandlung zu übernehmen. [...] Der Anfang wird mit der Philosophie der Mythologie gemacht werden, deren 1ster Teil noch soviel möglich, zu Ostern erscheinen soll. Diesem sollen sofort die ersten Theile der Philosophie der Offenbarung folgen. Die vollständige Herausgabe soll binnen zwei Jahren bewirkt werden.«

- 8 Damit soll nicht gesagt sein, dass in allen drei Fällen ein Analogon der *Anderen Deduction der Principien der positiven Philosophie* vorgetragen wurde. Vielmehr könnte es sein, dass Schelling 1844 nur noch Einleitungsvorlesungen gehalten hat, in denen aber auch schon in gewisser Weise der Übergang zur positiven Philosophie behandelt wurde (vgl. SW XIII, 155: »Es ist jetzt nur noch übrig, den Uebergang [...] zum *Anfang* der positiven Philosophie, und zwar von der negativen aus, zu zeigen.«).

zeitlichen Verhältnisse klar erfasst hat, einen sehr interessanten Entwicklungsweg des Schelling'schen Denkens sichtbar werden lassen.

(a) Zunächst trug Schelling im Wintersemester 1841/42 den vollumfänglichen Cursus der Philosophie der Offenbarung in geraffter Form⁹ samt einer für sein Debut in Berlin neu verfassten Einleitung mit dem besagten Einleitungsstoff in erster Fassung vor;¹⁰ sodann (b) im Wintersemester 1842/43 allein¹¹ die von Schelling in seiner Nachlassverfügung vom Februar 1853 so bezeichnete »Berliner Einleitung

-
- 9 Wie Schelling in seiner Nachlassverfügung schreibt, musste er den Stoff »doubliren«, d. h. etwa auf halben Umfang zusammenraffen (F.W.J. Schelling (1959/60): *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* [Berlin, Februar 1853]. In: *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*. Hrsg. von H. Fuhrmans. In: *Kant-Studien* 51, 17; dieselbe Nachlassverfügung nach einer besseren Abschrift und versehen mit einem aktuellen Forschungskommentar in englischer Übersetzung: N. Angleys / T. Buchheim / F. Engel (2025): »Schelling's Literary Estate«. In: *Kabiri* 5 [im Druck].
- 10 Diese erste und wenig später (vgl. u.) wesentlich überarbeitete Fassung der Berliner Einleitung zusammen mit der gesamten Vorlesung von 1841/42 ist uns zugänglich über die in Anm. 5 erwähnte unautorisiert veröffentlichte, aber eigenem Bekunden nach »wörtlichen Text« bietende Nachschrift in H.E.G. Paulus polemischem Buch, aus dem Manfred Frank sämtliche den Text der Vorlesung wiedergebende Passagen separiert und so gesammelt (neben Auszügen aus zwei anderen, allerdings recht lückenhaften Nachschriften von derselben Vorlesung) herausgegeben hat: F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt am Main 1977 [hier zitiert als PhO Paulus]. Inzwischen wurden noch weitere, nicht in der Sammlung von Frank enthaltenen Nachschriften bekannt, die im Rahmen des o.g. von Christian Danz geleiteten Projekts verglichen und zumindest in elektronischer Form öffentlich zugänglich gemacht werden sollen.
- 11 In einer heute (via Ms. NL 106) erhaltenen Passage aus der ebenfalls von Stort gefertigten Nachschrift der 1842/43 gehaltenen Vorlesung findet sich auf Seite 24 des Digitalisats (Berliner Nachlass NL 106) Schellings eigene Bekundung: »Ich habe diese Vorträge als Einleitung in die Philosophie der Offenbarung nur angekündigt, um zu zeigen, daß sie dieselben Gegenstände und Fragen behandeln würden, welche ich im vergangenen Winter in der Einleitung zur Philosophie der Offenbarung behandelte. Nur der Unterschied wird seyn, daß die gegenwärtigen Vorträge bei manchen einzelnen Punkten mehr verweilen können, weil ich, was mir damals nicht möglich war, wo der ganze große Stoff der Philosophie der Offenbarung vor mir lag, jetzt auf die bloße Einleitung mich beschränken werde«. [Trans. Buchheim] Auf diese Passage wurde bereits von A. L. Müller-Bergen / S.E. Sartori (2007): »Karl Friedrich August Schelling und ›die Feder des seligen Vaters««. In:

zur Philosophie der Offenbarung« (B/EO), für die der gleiche Einleitungsstoff noch einmal neu ausgearbeitet, auf etwa zwei- bis dreifachen Umfang erweitert und von Schellings damaligem Schreiber Alois Stort auf 497 Seiten in Reinschrift geschrieben wurde.¹² Besonders interessant ist aber auch (c) der dritte und letzte Vortrag – wiederum nur der Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung – im Sommersemester 1844,¹³ weil ihm erneut eine wesentliche Umar-

editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft 21, 125, Anm. 64, hingewiesen.

- 12 Der Schlussteil dieser Reinschrift der für den Vortrag 1842/43 neu verfassten Berliner Einleitung ist fast komplett erhalten als NL 97 im Berliner Schelling-Nachlass. Er gibt nahezu identisch den Text der von KFA (entgegen dem Verbot Schellings) publizierten *Anderen Deduktion* wieder. Dieser Text endet auf Mitte der Seite 497 (wo sich ein entsprechender Eintrag findet), während die letzten anderthalb Seiten des von Stort geschriebenen Manuskripts gestrichen wurden. Man kann aber genau erkennen, dass erstens der Inhalt der folgenden anderthalb Seiten (das erhaltene Teilmanuskript läuft weiter bis Seite 498) dem Sinne nach gleich ist mit der Vorlesung von 1841/42 im Anschluss an den Einleitungsstoff analog zu AD (vgl. PhO Paulus, 179f.), und dass zweitens der von Stort ins Reine geschriebene Text weitergegangen sein muss noch über die Seite 498 hinaus. Das bedeutet mit einiger Sicherheit, dass die in NL 106 und NL 97 erhaltenen Manuskriptteile bzw. Einzelseiten mit Seitenzählung zwischen 1 und 498 von Storts Hand geschrieben von jener Gesamtabschrift stammen, die in der Nachlassverfügung Schellings folgendermaßen charakterisiert wird: »β) ein anderes Manuskript bezeichnet B/EO (Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung) findet sich mit einer Abschrift von dem nächstobigen (α) zusammengebunden, welche Abschrift für ein späteres 1842 und wie es scheint auch noch einmal 1844 gehaltenes Collegium benutzt wurde« (NL 13/1, p. 9f. [Trans. Buchheim], vgl. Schelling (1959/60), 17). Das genannte »nächstobige« unter α) aber ist die im Winter 1841/42 gelesene Berliner Fassung der Philosophie der Offenbarung. Schelling hatte also, so muss man schließen, von Stort 1842 eine komplette Abschrift der für Berlin bereits stark gerafften Version der Philosophie der Offenbarung plus einer erst nachträglich neu verfassten ausführlichen Einleitung dazu (bezeichnet B/EO) anfertigen lassen – wobei allein die »Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung« (= B/EO) 497 Seiten umfasste.
- 13 Laut Berliner Vorlesungsverzeichnis kündigte Schelling für den Sommer 1844 an: »Der Philosophie der Offenbarung ersten Theil«. Er scheint also ursprünglich geplant zu haben, im Winter 1844/45 den zweiten Teil folgen zu lassen, was jedoch unterblieben ist (Schelling hat in diesem Semester definitiv nicht gelesen: vgl. *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, Nr. 37 vom 6.2.1845, Digitalisat p. 10). Spä-

beitung, Wiederverkürzung und Veränderung des Vorlesungsmanuskripts vorausging.

Schelling hielt es nämlich bereits im Winter 1842/43 für nötig, dass Stort zusätzlich zum schon vorliegenden, wie unter (b) beschrieben recht umfangreichen Vorlesungsmanuskript (aus jener zusammengebundenen Abschrift des Ganzen) noch eine *Nachschrift* der unmittelbar von Woche zu Woche gehaltenen Vorlesung anfertigte.¹⁴ Dies ergibt vor allem dann Sinn, wenn die gehaltene Vorlesung (wie bei Schelling auch sonst nicht unüblich) einigermaßen stark vom vorbereiteten Vorlesungskonzept abweicht.¹⁵ Dass dies auch hier der Fall gewesen sein muss, beweisen die erhalten gebliebenen Teilmanuskripte von B/EO – nämlich die schon genannten Nachlassnummern NL 106 (für die »Einleitungsvorlesungen«, die KFA für den SW-Druck noch einmal stark bearbeitet und ergänzt hat) und NL 97 (für die *Andere Deduction*, die nach Schellings ausdrücklicher Verfü-

testens seit Januar 1845 war er vielmehr entschlossen, zunächst die Philosophie der Mythologie in aktualisierter Fassung fertigzustellen (vgl. o. Anm. 7), bevor er beides zusammen bei Cotta herausbringen wollte. Doch beschäftigte ihn dann die Ausarbeitung der Philosophie der Mythologie besonders in der von ihm für nötig gehaltenen ganz neuartigen philosophischen Einleitung so sehr, dass er auf die Berliner Fassung der Philosophie der Offenbarung und die dazu gehörige Berliner Einleitung weder in weiteren Kollegien noch als maßgebliche Vorlagen für den testamentarisch festgelegten Werkkreis der posthumen Veröffentlichung seiner letzten Philosophie zurückgegriffen hat.

- 14 Diese Nachschrift dürfte die in der Nachlassverfügung unter γ) genannte »2^{te} Nachschrift in Groß 4°« gewesen sein, »die, wo sie citirt ist, als Stort'sche citirt ist«. Sie ist nicht in Gänze erhalten, sondern nur diejenigen Teile daraus, die Schelling selbst in das Manuskript von B/EO (durch erneute Abschrift Storts) integriert hat. Das Format »Groß 4°« war ein größeres Format als die Blätter besitzen, aus denen die heute erhaltenen Stücke (NL 106 und NL 97) von B/EO bestehen (letztere haben das Format Klein 4°, das in der Blattlänge etwa 8–10 cm weniger misst).
- 15 Wir wissen nicht, wie viel von dem umfangreichen Vorabmanuskript von B/EO (497 von Stort geschriebene Seiten) Schelling im Wintersemester 1842/43 tatsächlich vorgetragen hat. Wir wissen aus der bisher einzigen unabhängigen, aber nur teilweise erhaltenen Nachschrift (im Depot Jost Winteler, Staatsarchiv Aargau), dass unter den Einleitungsvorlesungen noch mehrere Vorlesungen über Hegel enthalten waren, die in der Berliner Einleitung der SW-Ausgabe fehlen, und dass auch – zumindest zum großen Teil – die *Andere Deduction* vorgetragen wurde.

gung gar nicht hätte publiziert werden dürfen).¹⁶ Sie belegen es klar, indem vor allem das Teilmanuskript NL 106 eine Zusammenführung des wiederum von Stort geschriebenen Textes aus zwei verschiedenen Vorlagen ist,¹⁷ von denen eine die Stort'schen Seitenzahlen aus der umfangreichen Ausgangsabschrift (zwischen 1 und 498) aufweist, die andere aber gar keine Paginierung von Storts Hand erhielt. Eindeutig wurde bei der Zusammenführung der (natürlich etwas später liegenden) Nachschrift der Vorzug vor der ursprünglichen Abschrift Storts gegeben. Es müsste sich demnach um Textpassagen handeln, die Schelling in der aktuell gehaltenen Vorlesung bereits als Verbesserungen gegenüber dem Vorabmanuskript ansah. Außerdem klafft eine große Lücke zwischen der vierten und fünften Vorlesung, wo Schelling offenbar 5–6 Vorlesungen der umfangreichen ersten Abschrift von B/EO durch Stort herausgenommen hat.

Dass Schelling selbst diese Zusammenführung und erhebliche Verkürzung vorgenommen hat, wird daraus ersichtlich, dass er das so zusammengeführte Manuskript mit eigener Hand neu durchpaginierte¹⁸ bis zum Ende der *Anderen Deduktion*, genauer bis zum Ende des erhaltenen Manuskriptstücks aus der zusammengebundenen großen Ausgangsabschrift mit der Seitenzahl 290 von Schellings Hand (= Stort 498). Das bedeutet also, dass Schelling bei Gelegenheit der Zusammenführung seiner ›Berliner Einleitung zur Philoso-

16 Schelling schreibt in der Nachlassverfügung: »Aber zum Abdruck würde das ganze B/EO schwerlich sich eignen, nur die Einleitungs-Vorlesungen schienen mir beim Wiederlesen eines aparten Druckes würdig.« (NL 13/1, p. 10 [Trans. Buchheim], vgl. Schelling (1959/60), 17).

17 Hingegen sind die Seiten von Ms. NL 97 durchgängig von Storts Hand paginiert und scheinen nicht (wie in NL 106) erneut abgeschriebene Einzelseiten zu sein, sondern die ganzen Blätter aus dem Manuskript, das ursprünglich zugrunde lag.

18 Nachweisbar ab Seite 49 des heutigen Digitalisats von NL 106, die zugleich von Storts Hand die Zahl 49 trägt und von Schellings Hand die Seitenzahl 12. Auffällig ist, dass die Zählung Schellings in der vierten Vorlesung (ca. 20 Blätter) in Blattzählung zählt (d.h. nur jede zweite Seite trägt eine Zahl von Schellings Hand), während sonst die Einzelseiten paginiert wurden. Außerdem springt die Zählung Schellings nach der vierten Vorlesung von 54 auf 109. Das könnte darauf hindeuten, dass Schelling auch hier noch Neugeschriebenes später eingebracht hat und anderes (von ihm oder vom Herausgeber KFA) herausgenommen wurde.

phie der Offenbarung^c aus den zwei Vorlagen (der Vorlesungsvorlage von 1842 und der Vorlesungsnachschrift von 1842/43) die 498 Seiten der Ausgangsabschrift auf nur 290 Seiten verkürzt hat. Für welchen Zweck hat er das getan? – Meine Vermutung ist, dass er es im Zuge der Vorbereitung eines Buchmanuskripts (im Sommer 1843 bis ins Jahr 1844) der gesamten Philosophie der Offenbarung in neuester Berliner Version (d. h. vor allem einschließlich neuer Einleitung) für die im Sommer und Herbst 1843 mehrfach brieflich versprochene Veröffentlichung bei Cotta tat.¹⁹

Wie immer dem im Einzelnen auch gewesen sein mag, jedenfalls hat Schelling dann für den erneuten Vortrag von B/EO im Sommersemester 1844 dieses stark verkürzte und aus zwei Vorlagen zusammengeführte Manuskript zugrunde gelegt²⁰ und es wiederum um die zwei Anfangsvorlesungen (vor Stort-Pagina 49 = 12 von Schellings Hand) ergänzt. Zugleich unterzog er das Manuskript erneut erheblichen Korrekturen und Veränderungen, fügte Einträge hinzu und nahm da und dort Streichungen vor.²¹

Wir sehen und verfolgen also durch die Sequenz der Vorlesungsanläufe (a) bis (c) einen kontinuierlichen Verbesserungs- und Bear-

19 Vgl. o. Anm. 6. Dies liegt auch deshalb nahe, weil er für die Buchpublikation offenbar die ersten beiden Vorlesungen wegließ, die zu sehr für Studenten und unmittelbar anwesende Hörer formuliert waren und stattdessen (vor Seite 12), wie man vermuten kann, eine Stellungnahme zu Paulus' polemischer Raubpublikation seines lang erwarteten großen Werkes eingefügt haben dürfte, die wiederum in eine Vorlesung, wie er sie im Sommer 1844 zuletzt hielt, nicht passend war.

20 Dies zeigen einige wenige Einträge in das erhaltene Manuskript (NL 106) von Schellings Hand mit dem Vermerk der Jahreszahl 1844; im anderen Teilmanuskript (NL 97) finden sich keine dem Jahr 1844 zuordenbare Einträge. Es könnte daher sein, dass Schelling bereits im Sommersemester 1844 auf den Vortrag der *Anderen Deduktion* verzichtet hat; dies bleibt allerdings eine noch wenig gesicherte Vermutung.

21 Im Einzelnen ist natürlich schwer zu beurteilen, wann Schelling welche Einträge und Randbemerkungen hinzugefügt hat oder ob Streichungen von ihm oder vom Herausgeber KFA stammen. Schelling hat nach meinem Eindruck über die Jahre hinweg immer wieder in diesem Manuskript gearbeitet und seine gewandelten Auffassungen darin unterzubringen gesucht – bevor er dann irgendwann entschied, es aus dem zu publizierenden Werkkreis auszuschließen, und dies auch in der Nachlassverfügung von 1853 testamentarisch bekräftigte.

beitungsprozess der *Berliner Einleitung* durch Schelling selbst seit seinem ersten Auftritt in Berlin und insbesondere in den Jahren 1842–1844 bis hin zu dem späteren Entschluss, diese ›Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung‹, so lieb und wichtig für die eigene Entwicklung ihm dieser Text auch in einigen seiner Teile geblieben war,²² samt der dadurch geprägten Berliner Version der Philosophie der Offenbarung nicht für eine Veröffentlichung im Rahmen des testamentarisch verfügbaren Schriftenprogramms freizugeben.

3. Der Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie in der Version (a) von 1841/42

Nach der vom Theologen Paulus unautorisiert publizierten, aber nahezu ›wörtlichen Text‹ bietenden Nachschrift aus der ersten Berliner Fassung der Philosophie der Offenbarung

- fordert erstens die negative Philosophie, gerade dann, wenn sie sich als negativ auch bekennt, die positive Philosophie;
- zweitens setzt sie die positive Philosophie, und zwar setzt sie sie als eine, wie Schelling betont, außer sich fallende Erkenntnisbestrebung;
- drittens vollendet sich ihre Suche nach sich selbst als Wissenschaft erst in der positiven als der höchsten Wissenschaft:

Sofern die positive Philosophie das in der negativen Stehengebliebene erkennbar macht, richtet sie die in der negativen gebeugte Vernunft wieder auf. Die negative Wissenschaft, für sich hingestellt, hätte gar kein Resultat und wäre eine ganz nichtige Wissenschaft; aber dadurch, daß sie Wissenschaft der positiven Philosophie ist, die sie setzt und fordert, hat sie einen Inhalt, und sofern gibt es nur Einen Inhalt [sc. der Philosophie]. In der positiven Philosophie triumphiert die negative,²³ denn sie [sc. die negative]

22 Denn laut Nachlassverfügung hält er zwar ausdrücklich nicht »das ganze B/EO«, wohl aber die »Einleitungsvorlesungen« daraus in der zuletzt (1844) vorgetragenen und korrigierten Fassung (d.h. in der durch ihn selbst gegenüber 1842/43 verkürzten Form und ohne die *Andere Deduktion*) für »eines aparten Druckes würdig« (s.o. Zitat in Anm. 16).

23 Zu »triumphiert« vgl. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*. In: SW XIII, 153.

ist die Wissenschaft, in der das Denken sich in Freiheit setzt von allem notwendigen Inhalt; in ihrer Wahrheit ist sie daher selbst positiv, da sie die positive außer sich setzt und zu ihr hinstrebt. (PhO Paulus, 152f.)

Die negative Philosophie – so das Zitat – ist also ihrerseits nur Meta-Wissenschaft von einer (Objekt-)Wissenschaft, die sie selbst aber nicht bereits sein oder leisten kann, sondern nur fordert, aber zugleich jedenfalls außer sich setzt. (So wie sie auch, nach Schelling, die sonstigen Wissenschaften in Beziehung auf ihre je anderen besonderen Gegenstandsbereiche metawissenschaftlich erkennt und ihnen ihre ideal gefassten Gegenstände erst zur konkreten Erkenntnisarbeit vermittelt und überweist.) Sie, die negative Philosophie, geht von dem unumgänglichen und darum notwendigen Primärinhalt der reinen Vernunft (dem »primum cogitabile« [PhO Paulus, 152]) aus und geht von da aus durch eine aufsteigende Reihe notwendiger Ideen hindurch bis zur höchsten, dem »summum cogitabile« (ebd.), das als bloße Idee am Ende der negativen Philosophie »stehenbleibt«, wie Schelling sich ausdrückt. Dieser letzte und höchste notwendige Begriffsinhalt der Vernunft bleibt am Ende stehen, ohne an eine andere (besondere) Wissenschaft zur konkreten Erkenntnisarbeit überwiesen werden zu können; denn er ist kein für irgendeine Bereichswissenschaft von Dingen in der Welt unmittelbar zugänglicher und so direkt untersuchungsfähiger Gegenstand. Deshalb macht in diesem letzten Inhalt apriorisch denkender Vernunft – dem *summum cogitabile* – das Denken selbst eine Wendung oder »Umkehrung« durch, indem es sich von »allem notwendigen Inhalt in Freiheit setzt«. Soll heißen: Die negative Philosophie endet in der stehenbleibenden Idee als ihrem letzten notwendigen Inhalt kraft apriorischer Vernunft; und sie mutiert, indem sie sich diesbezüglich zugleich in Freiheit setzt, zu einer Art »freiem Denken« (wie Schelling es bezeichnet) in nur mittelbarer Beziehung²⁴ auf jenes Letzte, das sie auf einem ganz anderen Weg und in methodisch verändertem »modus progrediendi« (PhO Paulus, 138)

24 In nur mittelbarer Beziehung, d. h. jenes vom notwendigen Begriffsinhalt der Vernunft frei gewordene Denken bezieht sich nicht auf den unterstellten Gegenstand zu diesem Begriff, sondern auf Zusammenhänge, die damit einhergehen müssten, wäre der Begriff erfüllt.

weiterverfolgt: nämlich aus frei denkender Fortbestimmung heraus, obwohl diese ›freie‹ Weiterbestimmung laut Schelling nach getaner negativ-philosophischer Vorbereitung nun mit Erkenntnisanspruch vor sich gehen kann in einem Modus, den Schelling »urkundlich« nennt,²⁵ – und nunmehr als positive Philosophie bezeichnet.

Indem sie jenes Letzte sich anzieht und es als das notwendig [erst] zu Erkennende bestimmt, setzt sie das Wissen nicht mehr außer sich, und ist nicht mehr negative, sondern positive Wissenschaft. (PhO Paulus, 151)²⁶

Deshalb, d. h. durch eine von der Notwendigkeit des Vernunftinhalts zwar befreite, aber in ihrem Quellgrund noch als rechtmäßig ausweisbare Fortbestimmung des Denkens im »urkundlichen« Anschluss an den höchsten Vernunftbegriff wandelt sich die Philosophie von einer bloßen Meta-Wissenschaft der positiven Philosophie (die sie fordert) *in* die positive Philosophie selbst als nunmehr konkret »höchste Wissenschaft« in Beziehung auf den höchsten, allerdings vorerst nur gemutmaßten (noch nicht erkannten, sondern zu erkennenden) Gegenstand des Denkens, die jedoch dann einer völlig anderen wissenschaftlichen Vorgehensweise zu folgen hat. Denn, wie Schelling weiterhin schreibt:

Dieses kann die Philosophie nicht unerkannt liegen lassen und auch nicht einer andern Wissenschaft außer ihr überweisen; vielmehr als den ihr eigenen Gegenstand, um dessen willen sie alles Andere für nichts geachtet, muß sie ihn festhalten, um es mit ihm zur wirklichen Erkenntnis zu bringen – nur nicht in derselben Linie. Damit endigt ihre Funktion, in welcher sie [sc. die Philosophie] Wissenschaft der Wissenschaften ist [...]. Das Überexistierende hat sie nicht bloß als höchste Idee auszusprechen [wie die negative Philosophie], sondern als existierend zu beweisen. (PhO Paulus, 151 f.)

25 Vgl. PhO Paulus, 147. 252; vgl. SW XIII, 129. 249. Mit dem Ausdruck »urkundlich« dürfte Schelling auf Kants berühmte Deutung einer »Deduktion« von Begriffen anspielen, deren Quelle und Rechtmäßigkeit des Gebrauchs zwar nicht aus der Erfahrung (als *quaestio facti*), wohl aber durch einen »Geburtsbrief« gemäß reiner Vernunft (als *quaestio iuris*) dargetan werden kann (KrV B, 116–119).

26 Vgl. SW XIII, 149 f.

»Zu beweisen« nämlich a posteriori, d. h. durch einen Rückschluss aus gewissen, in der Erfahrung anzutreffenden Folgen auf die Wahrheit des hypothetisch angesetzten, sie allein erst möglich machenden Verursachungsprinzips. Dieses wäre dementsprechend nicht mehr nur a priori unterscheidend als eine notwendige Idee der Vernunft zu denken, sondern seine Erfüllung oder Existenz auch als wahr erkannt.

Damit haben wir die hauptsächlichen Umrisse des Kontrasts zwischen negativer und positiver Philosophie in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung vor Augen: Die negative Philosophie fordert und setzt außer sich, aber »triumphiert« auch und vollendet sich zuletzt in einer frei gewendeten Fortgestaltung zur positiven Philosophie, die als höchste Wissenschaft vom *summum cogitabile*, vom zuhöchst begrifflich Denkbaren in der reinen Vernunft (d. i. die Idee Gottes) als einer rational gerechtfertigten Möglichkeit ausgeht und den Inhalt dieser Idee als den höchsten Gegenstand zur Erkenntnis in seiner wirklichen Existenz zu bringen sucht – allerdings »nicht in derselben Linie« des Denkens, wie Schelling hinzufügt, sondern auf einer anderen Denklinie, die vom anonym notwendig Existierenden beginnend a posteriori durch die in Erfahrung nachweisbaren Folgen seiner immerhin möglichen Identität zur daraus zu erkennenden Gottheit oder Göttlichkeit dieses notwendig (oder unzweifelhaft) Existierenden erst wieder aufsteigt.²⁷

4. Die modal vermittelte Verbindung zwischen negativer und positiver Philosophie gesteigert zur Form eines hypothetischen Schlusses in der Version (b) von 1842/43

Das sind also die hauptsächlichen Umrisse des Kontrasts zwischen negativer und positiver Philosophie, wie Schelling sie in den drei Berliner Vorlesungsanläufen zur Philosophie der Offenbarung darlegt und während dieser Phase im Wesentlichen auch beibehält. Da

27 »Die Existenz Gottes lässt sich nicht erweisen, sondern nur die Gottheit des Existierenden, des actu von selbst ewig Seienden, und auch dieses nur a posteriori« (PhO Paulus, 175).

die negative Philosophie bis zur Idee Gottes als der, wie Schelling hier noch meint, zuletzt »stehenbleibenden« höchsten, apriorischen Vernunftidee aufsteigt,²⁸ die aber als das Letzte in der Linie des nur Denkbaren, nicht auch schon das tatsächlich existierende Prinzip ist,²⁹ von dem eine wirkliche Entwicklung existierender Dinge auszugehen vermag, muss man, wie Schelling immer wieder betont, diesen Vernunftbegriff, diese Idee Gottes als des Höchsten zunächst »fallen« oder auf sich beruhen »lassen«,³⁰ um nur mit einem anonym, aber dafür gewiss notwendig oder unzweifelhaft Existierenden als solchen den Anfang zu machen und zuzusehen, wie man von einem solchen blind oder leer Notwendigen wieder zu einem Begriff gelangt, der dieser Notwendigkeit des Existierens auch essentiell Ausdruck gibt, ihr von seinem Wesen her gerecht wird oder gewachsen ist:

Und geht man auch in der negativen Philosophie durch den Begriff Gottes zur notwendigen Existenz fort, so muß man doch den Begriff Gottes fallen lassen und nur vom Reinseienden aus läßt sich wieder zum Begriff als dem Posterius gelangen; so daß in der positiven Philosophie nicht die Existenz Gottes, sondern die Gottheit des Existierenden bewiesen wird. (PhO Paulus, 158)³¹

Die Verbindung zwischen beiden – dem blind oder anonym notwendig Existierenden einerseits und der Idee Gottes als des höchsten Wesens andererseits – liegt in eben der Modalität des Stattfindens, d. h. im Ausschluss der Zufälligkeit und damit in der Notwendigkeit:

28 Vgl. etwa PhO Paulus, 109: »In der von uns beschriebenen Wissenschaft (sie ist hier nur Moment einer über sie hinausgehenden geschichtlichen Entwicklung) ist der Begriff Gottes als der notwendig alles abschließende Grundbegriff, als notwendiger Inhalt der Vernunft erkannt, durch methodischen Fortschritt gewonnen.«

29 Vgl. ebd., 138: »Die negative überliefert ihr Letztes an die folgende nur als Aufgabe, nicht als Prinzip. Die Mittel, um der Aufgabe zu genügen, muß die positive sich selbst verschaffen.«

30 Bspw. ebd., 155: »Gott ist das An-und-vor-sich-seiende! Ich kann nur vom Blindseienden ausgehen, indem ich den Begriff der Gottheit fallen lasse und zusehe, ob ich von jenem zu diesem kommen kann.«

31 Vgl. auch PhO Paulus, 155. 157; vgl. ferner SW XIII, 158. 167.

Gott, als notwendiger Inhalt der Vernunft, kann nicht zufällig existieren, so daß das Sein die Folge³² der Potenz wäre. (PhO Paulus, 110)

Gott kann nicht zufällig existieren, *per transitum a potentia ad actum*, also wenn er existiert, kann er nur das an-und-vor-sich-selbst-Seiende (d. h. das vor seiner Gottheit Seiende) sein. Ist er das vor seiner Gottheit Seiende, so ist er das geradezu d. h. seinem und allem Begriff voraus seiende Sein. Als dieses ist er [derselbe]³³ das Blindseiende, das Notwendigseiende. (PhO Paulus, 154)

Alles was zufällig (kontingent) existiert, könnte, obwohl möglich, auch nicht existieren. Sofern auch dann möglich, obwohl es nicht existiert, existiert alles Zufällige, falls es tatsächlich stattfindet, durch einen Fort- oder Übergang, d. h. lateinisch *per transitum* von der bloßen Möglichkeit oder Potenz zu existieren zur wirklichen Existenz eben dieses Möglichen. Klar ist nun, so sagt Schelling, und so ist es auch plausibel, dass Gott nicht auf diese Weise *per transitum a potentia ad actum* existieren würde, wenn er überhaupt existiert. Denn Gott ist eben, wenn er ist, ein notwendig (nicht aber zufällig) existierendes Wesen. Die Möglichkeit von Gottes Existenz kann der tatsächlichen Existenz nicht vorausgehen oder zugrunde liegen, sondern sie kann nur ein Implikat oder innere Folge seiner eben notwendigen Existenz sein (wenn er denn überhaupt ist). Die Möglichkeit Gottes ist seiner Notwendigkeit (notwendigen Existenz) nur nachgeordneter, aber nicht vorgeordneter Weise verknüpft. Die Existenz müsste bei ihm (Gott als denkbar höchstem Wesen) der Möglichkeit oder Potenz des Seins aus begrifflichen Gründen vorausgehen. Das ist der Gedanke

32 Der Ausdruck »Folge« kann hier weder im zeitlichen noch im logischen Sinne verstanden werden. Im logischen Sinn nicht, weil niemals das Sein aus der Potenz gefolgert werden kann; im zeitlichen Sinn nicht, weil die Möglichkeit eines Dinges nicht vergangen ist, sobald das Ding wirklich existiert. Folgen kann das Sein auf die Potenz allenfalls im seriellen Sinn, wo ein Folgendes aufbaut auf einem Vorausgehenden, d. h. so wie eine größere Zahl der kleineren folgt, insofern sie zwar diese einschließt und voraussetzt, aber nicht umgekehrt. So gilt für alles Zufällige, dass es die Potenz einschließt und voraussetzt, aber nicht umgekehrt.

33 Hier ist unwillkürlich die Identifikation des »Blind-« oder »notwendig Seienden« mit Gott ausgesprochen, die Schelling später in EO zu vermeiden sucht und sogar explizit verneint.

Schellings, der jedoch auf der Voraussetzung aufbaut, dass Gott per notwendigem Vernunftbegriff als höchstes Wesen zu bestimmen sei.

Also zwar nicht zum voraus, d. h. ehe es ist, kann das rein Seiende Potenz sein; aber daraus, daß es nicht zum voraus Potenz ist, folgt nicht, daß das Sein nicht nach der Hand, post actum (recht eigentlich), nachdem es ist, also a posteriori, allerdings das Seinkönnende [d. h. Potenz] sei. Nur muß das Sein, der actus, vorhergehen. Aber nichts verhindert [...], daß demselben sich nach der Hand *eine Möglichkeit* darstelle, *ein Anderes zu sein, als es unvordenklich* ist. Im ersten findet es sich ohne sein Zutun. Nehmen wir an, jenes geschähe. (Die Berichtigung dieser Hypothesis *später*)³⁴ (PhO Paulus, 162; vgl. SW XIII, 156)

Hier liegt nun allerdings auch die Krux des Gedankens von Schelling in dieser Phase seines Werkes beschlossen, dass er nämlich gar nicht mehr weiter meint berücksichtigen zu müssen, dass das Vorausgehen der notwendigen Existenz gegenüber der bloßen Möglichkeit ein Resultat des (vermeintlich) rational gedachten Gottesbegriffes sei: Nur weil es sich um Gott-als-höchstes-Wesen handeln würde (und ein solches nicht zufällig existieren könnte), müsste deshalb (falls gerade dergleichen existiert) seine Existenz der Potenz vorausgehen.³⁵ Der notwendig und »blind« vorausgehenden Existenz haftet also der vermeintlich reinrationale Gottesbegriff implizit bereits an. Schelling kann so viel er möchte vom »unvordenklich« oder anonym notwendig Existierenden reden; solange das betreffende seiner Möglichkeit

34 »Nehmen wir an, jenes geschähe« – die Berichtigung wird darin bestehen, dass dies nicht in einer Reihenfolge ›geschieht‹, sondern von Ewigkeit an so sich verhält (als gestaffelte Mannigfaltigkeit von Fundierungsstufen in Gott selbst).

Vgl. PhO Paulus, 165: »Die vorläufige Annahme einer post actum sich zeigenden Potenz ist hypothesis, und erst zu beweisen. Daß das rein Seiende geradezu ist, ist die thesis. Daß es nach der Hand das Seinkönnende ist, ist die antithesis oder hypothesis, und nur als hypothesis ließ sich der Satz einstweilen ausführen. Die nachfolgende Potenz kann nur im freien Denken gesetzt werden, da die positive Philosophie nicht im notwendigen Denken fortgeht.« Vgl. weiterhin die folgenden Seiten der PhO Paulus, bes. 168.

35 Wenn wir nur irgendetwas Notwendiges dächten (wie Kant im kosmologischen Argument), dann hätten wir keinerlei Anlass zu meinen, dass dies Notwendige seiner Potenz oder Möglichkeit vorausgehe; vielmehr ist es immer einerlei mit seiner implizierten Möglichkeit und nichts sonst.

vorausgehen soll, ist schon der vermeintlich reiner Vernunft entsprungene Begriff Gottes im Spiel.

Hinwieder, was aller Potenz voraus das Seiende ist, dies ist es, ist das wahrhaft Seiende, Seinkönnende, weil es seines Urseins als eines wahrhaft apriorischen, von aller vorausgehenden Möglichkeit unabhängigen Seins sicher ist und darum sich in voller Freiheit sieht, jenes andere Sein (nicht ein anderes von seiner Gottheit; denn Gottheit ist es gerade durch seine mögliche Erhebung über den actus) anzunehmen oder nicht anzunehmen. [...] Die Möglichkeit jenes andern, vom Ursein verschiedenen Seins, zeigt sich, stellt sich dar, erscheint nur als Möglichkeit und sie ist nicht, wenn das Seiende sie nicht will. Diese Möglichkeit erscheint dem Sein als etwas zuvor nicht Dagewesenes, Neues, Unerwartetes, erst nach dem Sein. Aber sie erscheint ihm von da an, daß es ist, von Ewigkeit. [...] Das ewige Sein Gottes kommt selbst seinem eigenen Denken zuvor. (PhO Paulus, 163)

Wenn Gott also möchte, dann adoptiert er die sich ihm ganz »unerwartet« darstellende Möglichkeit »des anderen Seins«, ³⁶ in welchem er die drei Potenzen einer Welterschaffung in seiner Macht hat, ohne sich und sein ewiges Sein dadurch im Geringsten zu verändern – so der Gedankenstand Schellings zur Zeit der ersten Berliner Vorlesung über Philosophie der Offenbarung.

Damit ist zumindest in dieser Vorlesung von 1841/42 der Tatbestand erfüllt, den Schelling in seiner Nachlassverfügung dafür anführt, dass er die Berliner Fassung der Philosophie der Offenbarung nicht mehr als maßgeblich für die Publikation seines Spätwerks hält. Dort hebt er nämlich hervor, dass in der Berliner Vorlesung über Philosophie der Offenbarung die das Seiende konstituierenden Prinzipien »von Gott aus deducirt« wurden, ³⁷ was aber eben verfehlt und vielmehr »das Richtigere« erst später, nämlich insbesondere in der Ab-

36 Seine Möglichkeit, die er erst »nach der Hand« an sich entdeckt, ist die Möglichkeit eines anderen Seins als er schon ist, nämlich die Möglichkeit, als Herr des Seienden zu existieren.

37 Vgl. z. B. PhO Paulus, 179: »So werden Gott sein Sein und Wesen zu bloßen Potenzen eines zukünftigen und zwar von ihm verschiedenen Seins; er ist das von ihnen bedürfnislose, das seiner Natur nach notwendige Wesen, *natura necessaria*; als dies *Überschwengliche*, das sein eigenes Wesen und Sein außer sich gesetzt hat, ist Gott, die unbesieglche, weil nicht mehr materielle, sondern »übersubstantielle« Einheit.«

handlung *Über die Quellen der ewigen Wahrheiten* gefunden worden sei. Es lohnt sich diesen Passus aus der Nachlassverfügung zu zitieren:

Zu der Art wie hier [sc. in der Berliner Philosophie der Offenbarung von 1841/42] die 3 Principe ($-A$, $+A$, $\pm A$) von Gott aus deducirt sind, nöthigte mich und veranlasste mich die Kürze der Zeit, da ich ohnedieß ohne zu doubliren nicht fertig werden konnte. Diese Deduction könnte also nur etwa historisch als ein Versuch erwähnt werden, an dessen Stelle nachher das Richtigere (s. oben) gesetzt worden, über welches vorzüglich die Abhandlung über die Quellen der ewigen Wahrheiten Aufschluß gibt. (Wortlaut nach Ms. NL 13/1, p. 9 [Trans. Buchheim])

Schelling beteuert zwar, es habe ihn dazu (von Gott aus zu deduzieren) nur »die Kürze der Zeit« genötigt und veranlasst – was aber sicherlich nicht ganz den Tatsachen entspricht. Denn vielmehr nimmt sich Schelling in den Semestern 1842/43 und dann im Sommersemester 1844 ausdrücklich mehr Zeit für die ›Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung‹ (vgl. o. Anm. 11), kommt aber dennoch nicht über diesen Punkt hinaus: Die negative Philosophie endet bei einer apriorisch aus der reinen Vernunft gewonnenen Idee Gottes als des höchsten Wesens, das, wenn überhaupt, dann nur notwendig existieren kann; weswegen das am Anfang der positiven Philosophie angesetzte notwendig oder unzweifelhaft Existierende (*necessario existens*) wenigstens der Möglichkeit nach Gott oder das höchste Wesen sein könnte (weil nämlich der Vernunftbegriff Gottes die notwendige oder jedenfalls nicht-zufällige Existenz schon einschließt) – und dass es sich wirklich so verhält, erweist die positive Philosophie a posteriori aus den Folgen. Auch hier ist das Verbindung Stiftende zwischen dem Ende der negativen und dem Anfang der positiven Philosophie die Idee oder der Vernunftbegriff Gottes – nur wird mehr Sorge getragen, dass der Terminus, von dem aus die positive Philosophie ihren Ausgang nimmt (»das notwendig Existierende«), eben nicht mehr unmittelbar mit Gott oder dem Überseienden identifiziert wird, sondern nur vermittels hypothetisch angesetzter Begriffszusammenhänge:

Nämlich erstens (a) das höchste Wesen, wenn es existiert, könnte nur a priori das Seiende sein, das also vor jeder Möglichkeit und mit-

hin nicht ein zufälliges (*per transitum a potentia*), sondern notwendiges Sein (eine *natura necessaria*) haben müsste;

und zweitens (b) das notwendig Existierende, das wir a priori allem Zufälligen voraussetzen müssen, würde genau dann, wenn es sich dabei um Gott handelt, diese und jene Folgen als dadurch möglich haben können; nun finden wir solche Folgen und Folgen der Folgen in der Erfahrung wirklich – also handelt es sich bei jenem notwendig Existierenden faktisch um Gott.³⁸

Aber das ist natürlich ein bloß formelles Manöver,³⁹ dem zufolge Gott einstweilen nur hypothetisch als Deduktionsgrund der drei Prinzipie angesetzt wird, aber sich dann de facto doch durch die ebenfalls hypothetisch abgeleiteten Folgen a posteriori wieder als tatsächlich zutreffender Aufhängungspunkt der Deduktion erweist.

Während wir also in der Vorlesung von 1841/42 ausdrücklich als »Gott« bezeichnet finden, wer als unvordenklich Seiender »seinem eigenen Denken« und damit auch »seinem anderen Sein« zuvorkommt, mit dem dann auch die drei Prinzipie ($-A$, $+A$, $\pm A$) gegeben und also von Gott aus deduziert sind –, entwickelt Schelling erstmals ein Dreivierteljahr später im B/EO-Manuskript der Vorlesung von 1842/43 eine Art hypothetisch verfahrenende Schlussfigur, die von der Idee Gottes (nicht aber von Gott selbst als unvordenklich Seiendem) aus einen gedanklichen Übergang zum Anfangsterminus der positiven Philosophie so herstellt, dass aus diesem letzteren ein a posteriori erweisbarer Zusammenhang zur Gottheit dieses Anfangsterminus und damit zu den das Seiende konstituierenden Prinzipien gerechtfertigt werden kann. Einen solchen schlussförmigen Zusammenhang kannte die erste Berliner Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung noch nicht.⁴⁰

38 Für eine luzide Darstellung dieses hypothetischen Beweiszusammenhangs vgl. F. Hermann (2012): »Gott und Notwendigkeit. Kants Metaphysikkritik und Schellings Spätphilosophie«. In: »Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!« *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*. Hrsg. von dems. / D. Koch / J. Peterson, Tübingen, 372–374, 379–382.

39 Das Manöver changiert zudem zwischen *ordo cognoscendi* mit Beziehung auf uns und *ordo essendi* mit Beziehung auf Gott.

40 Auch in den von Christian Danz dankenswerterweise zur Verfügung gestellten Nachschriften der Vorlesung 1841/42 aus Illinois und von Johann Heinrich Koo-

Ich gebe die in diesem Sinn zentralen Sätze aus der SW-Fassung der Berliner Einleitung wieder, die an dieser Stelle, wie das Digitalisat des erhaltenen Teilmanuskripts NL 106 zeigt, bereits auf der ersten Stort'schen *Abschrift* von 1842 beruht, aber (wie aus der einzigen heute bekannten unabhängigen Nachschrift dieser Vorlesung erhellt)⁴¹ auch ungefähr so auf dem Katheder vorgetragen wurde und also insgesamt als gegenüber 1841/42 wesentlich neues Element dem Anlauf (b) von 1842/43 zuzuordnen ist:

Aber beide Begriffe müssen wohl aneinander angrenzen, da der erste (der des höchsten Wesens) das Ende der negativen Philosophie, der andere (der des nothwendig Existirenden) der Anfang der positiven Philosophie ist. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen so, daß man sagt: das höchste Wesen, *wenn es existirt*, kann nur a priori das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seyende seyn. Dieß ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf *diese* Weise verbunden, daß man sagt: das nothwendig Existirende (nämlich das einfach-nothwendig Existirende) *ist* – nicht nothwendig, aber *faktisch* das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen, indem man nämlich sagt: wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. *möglich*,⁴² nun existirt aber unserer Erfahrung zufolge a, b, c usw. wirklich; also – der nothwendige Schluß – ist das nothwendig Existirende *wirklich* Gott. (SW XIII, 168f.)

sen (in einer Abschrift von Adolf Peters) finden sich keine Spuren einer solchen schlussförmigen Verbindung.

- 41 Dass der Schlusszusammenhang aus der Vorlesung von 1842/43 stammt, lässt sich nachweisen anhand der (nur partiell erhaltenen) Nachschrift dieser Vorlesung im Depot Winteler im Staatsarchiv Aargau in der Schweiz (vgl. Digitalisat Doppelseite 42).
- 42 Hier hat man also wieder die (aus der PhO Paulus angeführte) begriffliche Verknüpfung der Gottesidee mit einer nur im Blick auf Gott spezifisch gegebenen Möglichkeit des Seins – aus deren wirklichem Stattfinden dann auf die Existenz Gottes zurückgeschlossen werden kann.

Eine ähnlich schlussförmige Verbindung finden wir auch schon in der siebten Vorlesung der Berliner Einleitung in der SW-Ausgabe:

Wir werden also sagen: das Prius, dessen *Begriff* dieser und dieser (der des Ueberseyenden) ist, wird eine *solche* Folge haben *können* (wir werden nicht sagen: es wird nothwendig eine solche Folge *haben*, denn da fielen wir wieder in die nothwendige, d. h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen: es kann eine solche Folge haben, *wenn es will*, die Folge ist eine von seinem Willen abhängige). Nun existirt aber diese Folge wirklich (*dieser* Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz, die Existenz einer solchen Folge ist ein Factum, eine That-sache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Factum – die *Existenz* einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst *so existirt*, wie wir es *begriffen* haben, d. h. daß Gott existirt. (SW XIII, 129)

Hier können wir nur nicht ganz sicher erkennen, aus welchem Manuskript oder Stadium der Entwicklung Schellings dieser Passus stammt, da die Seiten, auf denen er sich findet, in größerem Umfang von der Hand des Herausgebers KFA geschrieben sind.⁴³ Abgesehen davon, dass es sich ohnehin um einen Fehlschluss handeln würde,⁴⁴ solange nicht gezeigt ist, dass nur ein solches Prius, wie Gott es sein würde, eine derartige Folge haben könnte (und keine andere mögliche Lage der Dinge), ist diese Stelle der Hinzufügung durch den Herausgeber KFA mindestens verdächtig.⁴⁵

43 Vgl. NL 106, Digitalisat 239f.

44 Nicht ebenso eindeutig ist die aus SW XIII, 169 zitierte Formulierung ein Fehlschluss; denn die Wendung: »wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, so wird diese und jene Folge – wir wollen sagen, so wird a, b, c usw. *möglich*« lässt sich so verstehen, dass die aufgezählten Folgen andernfalls nicht möglich, sondern nur unter der vorausgesetzten Bedingung überhaupt möglich sind. Und wenn sich dies so verhält, dann ist die Existenz der Folgen tatsächlich ein Beweis für die Wahrheit der hypothetischen Voraussetzung.

45 In der schon erwähnten Nachschrift der Vorlesung vom Winter 1842/43 aus dem Depot Winteler fehlt der zitierte Passus, obwohl Pendants zu den vorangehenden und nachfolgenden Gedanken auf den Seiten SW XIII, 128–130 vorhanden sind. Es könnte also sein, dass KFA an dieser Stelle Hinzufügungen aus anderer Quelle (oder eigener Produktion) vorgenommen hat.

5. Die augenscheinliche Kappung der schlussförmigen
 Verbindung zwischen negativer und positiver
 Philosophie im Manuskript der Version (c) der
 ›Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung‹

Nach allem, was wir aus der uns heute zugänglichen Manuskriptlage bezüglich der Berliner Einleitung zur Philosophie der Offenbarung erkennen können, hat Schelling die erst 1842 erfundene schlussförmige Verbindung zwischen dem Endpunkt negativer Philosophie (in der Idee Gottes als des höchsten Wesens) und dem Anfangspunkt der positiven Philosophie mithilfe einer begrifflichen Hypothese bezüglich des Blind- oder notwendig Existierenden schon im dritten Anlauf vom Sommersemester 1844 wieder aufgegeben; und zudem im weiteren Verlauf seines Denkens sich selbst auch eingestanden, dass ein solcher begrifflich vermittelter Übergang unvermeidlich implizit bleibt, solange die negative Philosophie meint, einen aus reiner Vernunft gerechtfertigten Begriff Gottes überhaupt aufstellen zu können.

Schaut man im für den Druck zugrundeliegenden Teilmanuskript (NL 106) nach, so zeigen sich interessante Details in Beziehung auf diese Passage (und auch die Parallelstelle SW XIII, 129): Der Text der Hauptkolumne ist von Storts Hand geschrieben und paginiert (Stort 452 f. = Digitalisat 324–326). Diese Abschrift Storts vom Originalmanuskript Schellings stammt, wie in Abschnitt 2 erklärt, aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Sommer und Frühherbst 1842 und wurde, wie die Vorlesungsnachschrift aus dem Depot Winteler im Aargauer Staatsarchiv beweist, auch so, d. h. einschließlich der zitierten Schlussfigur, in der Vorlesung selbst vorgetragen. Der gesamte zitierte Passus wurde aber später gestrichen (wahrscheinlich von Schelling selbst beim zweiten Vortrag des Stort'schen Manuskripts im Sommer 1844),⁴⁶ jedoch wurde die Streichung von KFA bei der Bearbeitung der Einleitungsvorlesungen für die SW-Ausgabe wieder rückgängig gemacht (mit dem Wort »gilt« am Rand und einer Punk-

⁴⁶ Im Anschluss an die Streichung setzt sich der Text fort mit dem neuen Absatz: »Ich habe so eben das bloß, ohne vorgängige Potenz, Seyende den absolut transcendenten Begriff genannt« (SW XIII, 169).

tierung) und dabei leicht umformuliert. Sehr interessant sind zudem die Worte, die Schelling im ursprünglichen Manuskript (von 1842/43) wählte, die aber von KFA nicht in die publizierte Endfassung ebenfalls übernommen wurden, nämlich an folgender Stelle:

wenn das nothwendig Existirende *Gott* ist, (es ist also noch nicht Gott nach dieser Voraussetzung, nicht Gott a priori schon oder natura sua) so wird diese und jene Folge [...] *möglich* usw. (NL 106, Digitalisat 327, geschrieben von der Hand Storts)

Schelling hatte also eigens in den Text eingeflochten, dass die Voraussetzung im Obersatz des Schlusses »noch nicht Gott« enthalte und somit die begriffliche Identifizierung als Gott nicht mit voraussetzt (sondern eben nur hypothetisch damit verknüpft). – Eben weil, so können wir annehmen, die Prinzipie dann, formell gesehen, *nicht* mehr »von Gott aus deducirt« würden, wie er es in der Nachlassverfügung so selbstkritisch für die Berliner Philosophie der Offenbarung in der ersten Version (a) hervorhebt.

Auch die Parallelstelle (SW XIII, 128–129) weist im Manuskript (NL 106, Digitalisat 236–242) interessante Besonderheiten auf, die darauf deuten, dass sie entweder gar nicht vorhanden war oder Schelling auch hier den schlussförmigen Zusammenhang 1844 wieder getilgt hat: Während die Seitenzählung des Manuskripts, die von Schelling selbst stammt, nur von 176–179 fortschreitet (wobei die Seiten 177 und 178 herausgenommen sind), umfasst die Seitenzählung von KFA 197–200, fügt aber insgesamt fünf neu geschriebene Seiten (198, 199, 200a, 200b, 200c) dazwischen ein. Auf diesen fünf eingefügten Seiten findet sich auch der gesamte Kontext des besagten Schlusszusammenhangs, den Schelling 1844 offenbar stark verkürzt oder vielmehr ganz ausgelassen hat. Von Schellings eigener Hand findet sich nämlich auf Seite 176 f. (= KFA 197 f. = Ende der Digitalseite 236 f.) folgender Satz aus der SW-Fassung auf Seite 128:

Es ist Gott. Dieser Satz hat nicht die Bedeutung: der Begriff jenes Prius ist = dem Begriff Gott; seine Bedeutung ist: jenes Prius *ist* Gott, nicht dem Begriff, sondern der Wirklichkeit nach. (SW XIII, 128)

Diese erst nachträglich (eben wahrscheinlich 1844) in das Stort-Manuskript eingefügte Bedeutungserklärung Schellings beweist erneut, dass es ihm darauf ankam, nunmehr (anders als in der Philosophie der Offenbarung 1841/42) den Begriff Gottes von dem Prius, mit dem die positive Philosophie einzusetzen hätte, gänzlich abzuhalten; und zwar ihn abzuhalten, eben damit (wie auch an der vorher zitierten Stelle) nicht mehr »die Principe« der positiven Philosophie, d. h. die Potenzen »(-A +A ±A) von Gott aus deducirt« würden.

Schelling nimmt also offenbar (wenn man die erhaltenen Manuskripte daraufhin untersucht) den 1842/43 erst gefundenen, explizit schlussförmigen Zusammenhang (der als förmlicher Schluss immer nur durch Begriffe der Dinge, über die geschlossen wird, vermittelt werden kann) wieder aus dem Verlauf der Einleitungsvorlesungen heraus. Aber das ist natürlich eine Vermeidungsstrategie nur auf der Formulierungsoberfläche, nicht der Sache nach. Das hat Schelling in den folgenden Jahren auch selbst eingesehen und daher sein ganzes Konzept und Vorgehen in dem Kontrast zwischen negativer und positiver Philosophie wieder geändert, so dass es am Ende *gar keine* begriffliche Vermittlung und Verbindung zwischen dem Ende der negativen (reinrationalen) und dem Unternehmen einer positiven Philosophie mehr gibt.⁴⁷ Vielmehr ist diese Verbindung am Ende ausdrücklich nur eine Verbindung im Interesse und aus dem freien Willen einzelner mit Vernunft doch zugleich praktisch leben müssender Individuen.

Wie sich das Verhältnis und Verständnis beider nun in dieser spätesten Berliner Zeit jenseits der Philosophie der Offenbarung und ohne jegliche begriffliche Verbindung über einen Vernunftbegriff Gottes darstellt, ist nicht mehr Thema dieses Aufsatzes. Ich möchte am Ende nur noch thetisch in Form eines Katalogs auf die Punkte hinweisen, die Schelling revidiert hat, um den Kontrast von negativer und positiver Philosophie in seiner letzten und durchdachtesten Gestalt zu fassen, ohne den seine Spätphilosophie insgesamt nicht verstanden werden kann.

⁴⁷ Vgl. T. Buchheim (2025): »Schellings ›Unvollendete‹. Die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und ihr fragwürdiges Ende in der 24. Vorlesung«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 132, 7–35.

6. Unterschiede im Kontrastverhältnis von negativer und positiver Philosophie zwischen Berliner Philosophie der Offenbarung und den Werken aus letzter Berliner Revision

(1) Der Grundgedanke, der erhalten bleibt: Nur indem eine reinrationale Philosophie sich in der Selbstdurchführung als bloß negativ »bekennt«, entsteht die »Forderung« einer positiven Philosophie im Kontrast und Unterschied zur negativen.

(2) Aber nicht die rationale Philosophie oder das Denken nach bloß apriorischen Vernunftregeln selbst fordert und setzt die positive Philosophie außer sich, sondern vielmehr das Wollen des Geistes vernünftig denkender Individuen, die alle apriorisch vernunftwissenschaftliche Denkmöglichkeit ausgeschöpft haben.

(3) Die Vernunftwissenschaft gibt keinerlei Wissen in Beziehung auf Gott an die Hand, nicht einmal einen reinrationalen Begriff oder eine Idee Gottes, die in Gestalt wissenschaftlich anzunehmender Hypothesen zu Anfang einer positiven Philosophie eingesetzt werden kann. Es gibt nach Schellings revidierter Spätphilosophie schlechthin keine aus bloßer Vernunft gerechtfertigte Idee Gottes.⁴⁸

(4) Die positive Philosophie beginnt gar nicht mit dem (aus dem kosmologischen Argument) vermeintlich rational gerechtfertigten Prius eines notwendig Existierenden, das als Implikat des angeblich letzten und höchsten Begriffs in der negativen »stehengeblieben« ist.

(5) Vielmehr ist die Erwägung, ob und inwiefern ein solches unvordenkliches Prius überhaupt zum Thema wissenschaftlicher Erkenntnis gemacht werden könnte, ausdrücklich noch Aufgabe rein *negativer*, begrifflich verfahrenender Philosophie (im Anschluss an die abschließende, letzte Krisis und das Ende der Vernunftwissenschaft).⁴⁹

48 Sondern der wissenschaftlich verwendbare Begriff Gottes wird erhoben aus einer Bedeutungsanalyse des im historischen Religionsdiskurs gebildeten und überlieferten Begriff des Monotheismus.

49 In der aus dem Jahr 1850 stammenden *Abhandlung über die Quellen der ewigen Wahrheiten* (SW XI, 575–590).

(6) Die reinrationale oder negative Philosophie verwandelt sich nicht oder wendet sich nicht selbst um zu einer frei verfahrenen positiven Philosophie. Sie »triumphiert« auch nicht mehr in der positiven (wie es noch in EO heißt). Sondern die reinrationale Philosophie erreicht ihr sie ganz ausschöpfendes Ende in der Krisis (kritischen Ausstoßung) des menschlichen Geistes und dessen, was unter dem Namen »Gott« vermeint wird, aus der Idee.

(7) Alle vernunftwissenschaftlich gerechtfertigten und auf Prinzipien gegründeten Begriffe können aber in der positiven Philosophie und Wissenschaft weiter eingesetzt werden. Die positive Philosophie ist beileibe nicht irrationale oder emphatisch »religiöse« (mystische) Philosophie.

(8) Die negative Philosophie qua Vernunftwissenschaft bleibt Meta-Wissenschaft aller Wissenschaften (vgl. z. B. SW XI, 295), einschließlich der positiven Philosophie – aber nicht dadurch, dass sie den (höchsten) Gegenstand der Philosophie selbst bestimmt (vgl. SW XIII, 147) und an die positive zur Erkenntnis weiterreicht, sondern dadurch, dass sie den Begriff der Philosophie aus sich selbst bestimmt (SW XI, 360) und im Verfolg dieser Begriffsbestimmung zu einer »Krisis der philosophischen Wissenschaft« (SW XI, 464) methodisch hinführt.

(9) Insofern bleibt es dabei, dass negative und positive Philosophie, obwohl zwei Wissenschaften mit verschiedenen Gegenständen und Methoden, doch nur zusammen und in Kontrastierung miteinander eine Philosophie im Ganzen ausmachen.

(10) Die positive Philosophie setzt nicht mit einem notwendig existierenden Prius der Weltentwicklung ein, sondern mit der begrifflich analysierenden Untersuchung existierender Religionen im Verlauf der faktischen Menschheitsgeschichte, um ihre einheimischen Prinzipien und Voraussetzungen (»Faktoren der Religion«) darin aufzudecken.

(11) Die positive Philosophie kann demgemäß in keiner Weise mit der Philosophie der Offenbarung identifiziert werden (wie der Herausgeber KFA in der Vorrede zur SW-Ausgabe explizit behauptet), sondern beginnt aus systematisch guten Gründen mit der wirklichen Philosophie der Mythologie nach Abschluss der Monotheismus-Abhandlung.

Literaturverzeichnis

- Angleys, Nora / Buchheim, Thomas / Engel, Fritz (2025): »Schelling's Literary Estate«. (*Kabiri* 5). [im Druck]
- Buchheim, Thomas (2025): »Schellings ›Unvollendete‹. Die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und ihr fragwürdiges Ende in der 24. Vorlesung«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 132, 7–35.
- Hermann, Friedrich (2012): »Gott und Notwendigkeit. Kants Metaphysikkritik und Schellings Spätphilosophie«. In: »*Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit!*« *Schellings Philosophie in der Sicht neuerer Forschung*. Hrsg. von dems. / D. Koch / J. Peterson. Tübingen, 361–382.
- Kant, Immanuel (1968): *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin (*Akademieausgabe Bd. III*).
- Müller-Bergen, Anna-Lena, (unter Mitwirkung von) Sartori, Simone Egidio (2007): »Karl Friedrich August Schelling und ›die Feder des seligen Vaters‹«. In: *editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft* 21, 110–132.
- Schelling F.W.J.: Nr. 13/1: »Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses«.
- : Nr. 106: »Stort'sche Abschrift von B/EO« [in SW veröffentlicht als *Einführung zur Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*].
- : Nr. 97: »Andere Deduction der Principien der positiven Philosophie« (in SW unter diesem Titel auch veröffentlicht).

Potenzen in der Philosophie der Offenbarung

Münchener Konzept und Berliner Varianten

Stefan Gerlach

Der Begriff der Potenz bzw. im Plural der Potenzen gehört fraglos zu den zentralsten und schwierigsten der Spätphilosophie Schellings.¹ Klagen über seine Dunkelheit durchziehen die Schelling-Literatur seit langem.² Dies liegt nicht nur an der enormen Fülle von Verwendungsweisen und Bedeutungen, mit denen Schelling diesen Begriff im Laufe seines Werks ausgestattet hat, sondern auch an der zentralen und in sich schwer zu durchschauenden Systemstelle, an welcher er ›Lehre‹ von den Potenzen ansetzt – und an den extrem hohen theoretischen Lasten, welche Schelling mittels dieser Theorie zu bewältigen versucht. Hinzu kommt, dass er, nicht erst in der Spätphilosophie, aber dort in besonderem Maße, diese Lehre von den Potenzen als theoretischen Kern seiner Metaphysik³ ihrerseits mehrfach entlang der Systemanpassungen in der Ausarbeitung seiner Münchner und Berliner Spätphilosophie und ihres komplementären Doppelprogramms von negativer und positiver Philosophie modifiziert und transformiert hat. Die wichtigste und am deutlichsten zu fassende dieser Modifikationen seines philosophischen Programms innerhalb der Spätphilosophie, hin zu einer Neuausarbeitung der negativen

-
- 1 Für eine Gesamtdarstellung der Potenz-Philosophie Schellings vgl. Gerlach (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen (*Collegium Metaphysicum* Bd. 30).
 - 2 Vgl. beispielhaft: A.-L. Müller-Bergen (2006): »Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 113, 271: eine »äußerst schwer zugängliche Lehre«; vgl. auch K. Hemmerle (1968): *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg im Breisgau, 30: »der undurchdringliche Punkt der Spätphilosophie«.
 - 3 In einem Brief von 1852 nennt er sie »meine Metaphysik« und Grundlage und Materie sowohl der rationalen als auch der positiven Philosophie (Plitt III, 241).

Philosophie in den spätesten Jahren, geht einher mit Schellings Umzug von München nach Berlin 1841. Daher sollte die Frage nach der Bedeutung von ›Potenz‹ in der Philosophie der Offenbarung diesen Wechsel mitberücksichtigen.

Nachfolgend soll daher folgendermaßen vorgegangen werden: Zunächst sollen die zentralen Fragen in Hinsicht auf den in München ausgearbeiteten und in Berlin nicht mehr vorgetragenen Textbestand beantwortet werden (1.–3.), wie er vom Nachlassherausgeber Karl Friedrich August Schelling als zweites Buch im XIII. Band der *Sämtlichen Werke* präsentiert wurde (SW XIII, 177–539); dieser Text zeigt auch hinsichtlich der gegebenen Problemstellung keine wesentlichen Abweichungen von der frühen Münchner *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* und darf daher, wenn auch nicht im Wortlaut, so doch dem Inhalt nach als eine die Münchner Zeit insgesamt repräsentierende Fassung gelten. Deutliche Änderungen im Systemansatz sind allerdings in der sogenannten ›Berliner‹ Einleitung in die Philosophie der Offenbarung zu bemerken, die als erstes Buch in die *Sämtlichen Werke* eingefügt wurde (SW XIII, 1–174). Diese wiederum korrespondiert mit der sogenannten Paulus-Nachschrift des ersten Berliner Vorlesungszyklus zur Philosophie der Offenbarung vom Wintersemester 1841/42, deren Textbestand zwischenzeitlich durch den Vergleich mit weiteren Vorlesungsnachschriften als gesichert gelten kann.⁴ Daher sollen im letzten Teil (4.) die für die Frage nach der Stellung der Potenzenlehre relevanten Neuerungen der Berliner Vorlesungen zumindest skizzenhaft dargestellt werden, wodurch sich die Berliner Fassung als Fortsetzung und Erweiterung der Münchner Version erweisen wird.

4 Mein Dank hierfür geht an Christian Danz und sein Forschungsteam von der Universität Wien, der innerhalb eines umfangreichen Editionsprojekts bekannte und neu aufgefundene Nachschriften der Berliner Vorlesungen herausgeben wird und diese bereits vorab den Teilnehmern eines Workshops zur Berliner Version der Philosophie der Offenbarung zur Verfügung gestellt hat. Hierbei sind insbesondere die umfangreichen neu aufgefundenen Nachschriften (PhO Koosen und PhO Illinois) zu nennen, deren Textbestand sich in wesentlichen Zügen mit der Paulus-Nachschrift deckt.

Die sachlichen Fragen beinhalten Aufweisung, Bedeutung und Anwendung der Potenzen in der Philosophie der Offenbarung. Damit ist gemeint, dass folgende Fragen zumindest eine ungefähre Antwort erhalten sollen: (1.) Wie kommt Schelling zu dem spezifischen Ausdruck und Inhalt der Potenzen? Durch welches Verfahren wird dies gerechtfertigt? (2.) Was sind (innerhalb eines immensen Spektrums an Bedeutungen, welche Schelling über sein Gesamtwerk hinweg mit ›Potenz‹ verbindet) die spezifischen Bedeutungen, die Schelling mit ›Potenz‹ und ›Potenzen‹ in den Erörterungen der Philosophie der Offenbarung verbindet? Dies ist also die Frage nach der Semantik von Potenz. (3.) Wofür dienen die Potenzen? Was ist ihre Funktion? Was sind die spezifischen Aufgaben, die sie zu erfüllen, was die theoretischen Lasten, die sie zu tragen haben?

1. Die Aufweisung der Potenzen in der Münchener Fassung der *Sämtlichen Werke*

Wer sich mit der Philosophie der Offenbarung beschäftigt, dem wird das ›Lehrstück‹ bekannt sein, mit dem Schelling in der zehnten Vorlesung der Philosophie der Offenbarung und vielen Paralleltexten aus der Frage nach dem Sein und der damit verbundenen Frage nach dem, was vor dem Sein ist (SW XIII, 204), die drei Potenzen als das Seinkönnende, das rein Seiende und das als solches seiende Seinkönnende entwickelt.

Ehe dieses Verfahren skizziert werden soll, zuerst zwei vorbereitende Bemerkungen: Die erste betrifft die Frage, inwiefern das Lehrstück von der Aufweisung der Potenzen überhaupt inhaltlich zur Philosophie der Offenbarung gehört. Denn wenn nach Schellings eigenem Dafürhalten die Philosophie der Offenbarung die positive Philosophie begründet und diese mit der freien Schöpfungstat Gottes beginnt, dann gehören die vorbereitenden Erörterungen zu dieser Tat, zu welchen der Potenzenaufweis zu rechnen wäre, nicht zur positiven Philosophie und demnach auch nicht zur Philosophie der Offenbarung im sachlichen Sinne – wohl aber zum Textbestand und Vorlesungsinhalt der Philosophie der Offenbarung, welcher als

Grundlage hinführend stets einen Abriss zur negativen Philosophie beinhaltet. Dementsprechend finden sich auch in den explizit die negative Philosophie darstellenden Texten wie der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* ihrerseits ausführliche Darstellungen des Potenzaufweises. Entsprechend erörtert Schelling in der Paulus-Nachschrift die Herleitung der Potenzen in einem vorgeschobenen Kapitel über die »Prinzipien der Vernunftwissenschaft« (PhO Paulus, 98), welche er als zur negativen Philosophie gehörende »Einleitung« (PhO Paulus, 97) voranstellt, gemäß der üblichen Verlaufsfolge von der negativen zur positiven Philosophie, bei welcher »die im Begriff seiende Potenz« (PhO Paulus, 154) das letzte vorbereitende Moment der negativen Philosophie ausmacht.

Die zweite Bemerkung betrifft die Frage, wie man dieses ›Lehrstück‹ nennen sollte. Wenn hier von einer ›Aufweisung‹ der Potenzen gesprochen wird, und nicht von einer ›Deduktion‹ der Potenzen, so geschieht dies mit Bedacht und im vollen Bewusstsein, damit im Gegensatz zu einem geläufigen Ausdruck in der Schelling-Forschung zu stehen, nach welchem dieses Verfahren immer wieder eine ›Deduktion‹ der ›Potenzen‹ genannt wird.⁵ Möglicherweise rührt diese Ungenauigkeit von den zusammenfassenden Inhaltsverzeichnissen und Anmerkungen der *Sämtlichen Werke* her, in denen Schellings Sohn mehrfach Textpassagen als ›Deduktionen‹ bezeichnet hatte, in denen Schelling selbst überhaupt nicht von ›Deduktion‹ sprach.⁶

Ganz im Gegenteil hebt Schelling hervor, dass das spezifische Verfahren, an dessen Ende mit dem Seinkönnenden, dem rein Seienden und dem als solchem seienden Seinkönnen drei Momente des Seins aufgewiesen werden, keine ›Deduktion‹ genannt werden könne, und

5 Vgl. z.B. M. Vetö (2018): *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Berlin/Boston, 903. Und leider auch S. Gerlach (2019): *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*. Frankfurt am Main (*Philosophische Abhandlungen* Bd. 117), 19, Anm.

6 Vgl. die Anmerkung im Vorwort: SW XIII, IX.: »die zwölfte [Vorlesung] enthält nur die vorläufige Deduktion« – während Schelling selbst das Wort in diesem Zusammenhang im Haupttext der Philosophie der Offenbarung nicht auf die eigenen Erörterungen bezogen gebraucht.

zwar deshalb nicht, weil eine ›Deduktion‹ ein erstes Prinzip voraussetze, aus welchem bestimmte Folgerungen deduziert bzw. abgeleitet werden. Bei der Frage nach dem, was vor dem Sein ist, ist aber gerade das Vorhandensein eines ersten Prinzips negiert; die Erörterung befindet sich hier im ›luftleeren‹ Raum letzter Voraussetzungslosigkeit, in welchem das Auffinden eines Prinzips das Ziel und nicht die Gegebenheit eines Prinzips Voraussetzung ist. Daher ist das Verfahren eher induktiver statt deduktiver Art (vgl. SW XI, 321). Induktiv allerdings nicht im empirischen Sinn eines Aufstiegs von der Vielheit des Konkret-Einzeln zu seinen allgemeinen Prinzipien. Sondern, wie dies in den späteren Berliner Texten deutlich wird, im Sinne eines Verfahrens der Selbstergründung der Vernunft, bei welcher die Selbsterfahrung des Denkens die Basis bildet.⁷

Doch damit nicht genug. Denn am Ausdruck einer ›Potenzende-duktion‹, bezogen auf das Lehrstück der zehnten Vorlesung der Philosophie der Offenbarung, ist nicht nur der Ausdruck der ›Deduktion‹, sondern genau genommen auch der der ›Potenzen‹ falsch, zumindest in der Form des grammatischen Plurals. Denn Schelling benennt dort das Seinkönnende, rein Seiende usw. überhaupt nicht als erste, zweite und dritte Potenz, sondern spricht von »Bestimmungen« (z. B. SW XIII, 207) dessen, was vor dem Sein ist – von Bestimmungen, welche erst am Ende der Erörterungen in ihrer Zusammenschau ein Prinzip ergeben, das Prinzip des als Gott verstehbaren absoluten Geistes oder der Totalität der Vernunft. Von diesem neuen Prinzip, dem positiven Neuansatz der Philosophie, werden dann erst in einem zweiten, ganz anderen Schritt diese Begriffe oder Bestimmungen als ›Potenzen‹ im Plural verstanden.⁸

Allerdings ist der Ausdruck der ›Potenz‹ dennoch in den Erörterungen enthalten, wenngleich in einem anderen Sinn. Denn die ge-

7 Vgl. Müller-Bergen (2006), 283f. Schelling nennt dieses Verfahren auch einen »apriorischen Empirismus« (SW XIII, 102).

8 Um ein mögliches Missverständnis zu vermeiden: ›Potenz‹ ist bei Schelling kein methodischer Begriff. Er bezeichnet (abgesehen vom verbalen Ausdruck des Potenzierens um 1800) kein philosophisches Verfahren, sondern er charakterisiert bestimmte ontologische Momente oder Ebenen – oder Verhältnisse zwischen diesen Momenten oder Ebenen.

nannten Bestimmungen haben zumindest teilweise eine Potenz als Eigenschaft an sich bzw. in sich. Sie sind nicht Potenzen für anderes und auch nicht in der Aufzählung drei Potenzen; ihre Wesenscharakterisierung ist es allerdings, Potenz oder Nicht Potenz zu sein.

Sehen wir uns hierzu den Argumentationsgang näher an. Ich skizziere in aller Kürze: Ausgehend von der Frage nach dem, was vor dem Sein ist, kommt Schelling zu der Bestimmung, dass dies etwas sein müsse, das zumindest sein können müsse und daher als Seinkönnendes zu bezeichnen sei. Dieses bestehe als Seinkönnendes schlicht in nichts anderem als seinem Zug ins Sein. Es ist reine Transitivitytät und als solche als reines Können des Seins (ohne das Sein selbst zu haben) charakterisiert. Schelling nennt dies auch »*potentia pura*« (SW XIII, 210). Damit ist ein Etwas bezeichnet, das nichts außer sich selbst voraussetzt um *actus* (Wirklichkeit) zu werden, das also aus sich selbst heraus in das Sein (die Wirklichkeit) übergehen kann.

Damit (und dies ist der zweite Schritt) diese reine Transitivitytät als pures Übergehenkönnen ins Sein sich nicht verliere, bedürfe es eines Gegenmomentes, welches nichts anderes sein könne, als das pure Seiende selbst, in dem das Seinkönnende gleichsam aufgehoben würde:

»Als reines Können, als Können ohne Sein stehen bleibe[n] [...] kann [das Seinkönnende] nur, wenn es zum Ersatz gleichsam des Seins, das es [...] sich zuziehen könnte, [...] Es selbst auch und an und für sich schon« (SW XIII, 210f.) wäre.

Schelling bezeichnet dieses komplementäre Element als das ›rein Seiende‹. In diesem ist nun »keine Potenz« (SW XIII, 213), insofern in ihm kein Können (SW XIII, 214) ist. Wichtig ist, zu betonen, dass Schelling hierdurch kein eigentlich zweites Prinzip etabliert, und damit auch keinen Dualismus, sondern dass es sich vielmehr um Aspekte desselben handelt, die in einer perspektivischen Betrachtung sichtbar werden. Es selbst, das Seinkönnende, ist zugleich das rein Seiende: »Dasjenige, [...] welches das Seinkönnende ist, *dasselbe* ist auf einer zweiten Stufe der Betrachtung das rein Seiende« (SW XIII, 215).

Zu diesen beiden komplementären Begriffen bzw. Aspekten findet Schelling nun ein synthetisierendes, vereinigendes Drittes, dass er das »als solches seiende Seinkönnende« (SW XIII, 236) nennt. Zu diesem kommt er durch die Überlegung, dass es nicht genügen könne,

wenn etwas zugleich Seinkönnendes und rein Seiendes sei – wegen der Komplementarität müsste es je im Zustand von einem der beiden sein (bzw. unter dem Aspekt von einem der beiden angesehen werden). Gefordert werde aber dialektisch etwas, das als Seinkönnendes zugleich rein Seiendes sein könne und umgekehrt, das also die Dynamik und Spannung des ins Sein Drängenden und in ihm schon Angekommenen aus- und offenhalten könne. Etwas, das dynamisch seiend sei, ohne dass darin der Zug ins Sein erschöpft wäre, etwas, das selbstmächtig bliebe, obwohl es als Transitivität und Übergang angelegt sei.

Damit hat sich gezeigt: Schelling nennt die drei Aspekte des zukünftigen Seins in der zehnten (und auch der elften) Vorlesung der Philosophie der Offenbarung nicht ›Potenzen‹ (im Plural) und bezeichnet sie auch nicht als erste, zweite und dritte Potenz. Jedoch lassen sich diese Prinzipien oder Aspekte verstehen unter dem (antiken) Begriffspaar *potentia/actus*, das sich grob mit ›Möglichkeit‹/›Wirklichkeit‹ übersetzen lässt. Genau gesprochen geht es dabei aber nicht um die Modalausdrücke des Möglichen und Wirklichen (etwa im Kontrast zum Notwendigen), sondern um auf ihre Verwirklichung bezogene Möglichkeiten, um Ermöglichungsbedingungen im Sinne von Realmöglichkeiten im Gegensatz zu bloßen Formalmöglichkeiten. Möglich in diesem Sinne ist dasjenige, aus dem heraus sich eine entsprechende Wirklichkeit entwickeln kann (wie das Huhn aus dem Ei oder die Pflanze aus dem Keim – vgl. SW XIII, 63). Im Gegensatz jedoch zum Ei, bei welchem es noch weiterer Bedingungen für seine Entwicklung bedarf, ist die ›Möglichkeit‹ des Seinkönnens als eine solche zu verstehen, die alleine aus sich heraus, ohne weitere Bedingungen (*kat exochen*) zum Aktus werden kann. In diesem Sinn ist das Seinkönnende *potentia pura*.

Nun ist klar, dass die gesamte gedankliche Entwicklung der Prinzipien sich als die Entwicklung einer Realmöglichkeit, nämlich des Seinkönnenden zu seiner Wirklichkeit, nämlich dieses Seinkönnenden als rein Seiendem, verstehen lassen kann. Demnach lassen sich die Begriffe oder Aspekte auch wechselseitig als aufeinander bezogene Zustände von *potentia* und *actus* in Hinsicht auf das gesuchte Sein verstehen. Zunächst allerdings nur im Irrealis: als Möglichkeiten für eine Wirklichkeit, die bis dato nur hypothetisch angenommen,

aber keineswegs als erwiesen erachtet wird. Das besondere Interesse Schellings liegt hier bei der wechselseitigen Transformierbarkeit, die erst erreicht ist, wenn die Synthetisierung mittels des dritten Begriffs oder Aspekts gedanklich vollzogen ist. Dann nämlich kann das Zusammengenommen-Ganze als eines verstanden werden, dass nicht entweder Potenz oder Aktus ist, sondern das im Aktus nicht aufhört, Potenz zu sein, und das damit die Anlage zu einer ständigen dynamischen Umwandlung und Weiterentwicklung in sich enthält. Was Aktus geworden ist, ist damit nicht je fertig, sondern enthält in sich weiterhin *potentia*-Elemente, in etwa Möglichkeiten zu neuem, anderem Sein auf anderer Ebene – eine metaphysische Möglichkeit, die, wie sich zeigen wird, in ihrer Anwendung in der positiven Philosophie von entscheidender Bedeutung sein wird.

2. Die Interpretation und Semantik dieser Bestimmungen

Was sind diese Bestimmungen? Was bedeuten sie? Als was lassen sie sich interpretieren?

In Hinsicht auf die Semantik von ›Potenz‹ hat sich gezeigt: ›Potenz‹ in der bisher gezeichneten Bedeutung (welche die fast ausschließliche Hauptbedeutung innerhalb der Philosophie der Offenbarung bleiben wird) meint: *potentia* als Realmöglichkeit innerhalb des *potentia/actus*-Modells.

Darüber hinaus ist festzuhalten: Die genannten Bestimmungen sind nichts Selbstständiges, sondern nur Momente oder Aspekte von etwas, das nur in der Zusammenschau aller drei überhaupt als ein Etwas bezeichnet werden kann.

Zugleich jedoch vollzieht Schelling eine ganze Reihe an inhaltlichen Zuordnungen, welche man als Interpretationen oder Ausdeutungen der Bestimmungslehre verstehen kann, welche dann in einem zweiten Schritt in der positiven Philosophie als Potenzenlehre fungiert. Hierbei sind mit der voluntativen und der idealistischen Interpretation die beiden wichtigsten für die Philosophie der Offenbarung zu nennen; die trinitarische und die zeitlogische Interpretation sollen im dritten Teil kurz skizziert werden.

2.1 Zur idealistischen Interpretation

Mit der dritten Bestimmung als einem, das sich weder in der Transitivität verliere, noch im bloßen Selbstsein verbleibe, und das in diesem Sinn als »selbstmächtig« bezeichnet werden könne, kann Schelling den entscheidenden interpretativen Schritt gehen und diese Bestimmungen insgesamt als Geist deuten: »wir [haben] damit gewonnen, daß »das was seyn wird« Geist ist, und zwar – als Allheit – der vollendete, in sich selbst beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist« (SW XIII, 239).

Innerhalb dieses Geistes lassen sich die dialektischen Strukturbestimmungen in idealistischer Hinsicht als Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt deuten, wodurch sich erst eigentlich rechtfertigen lässt, dass der Geist sich als Person, d. h. als mit einem reflexiven Selbstbewusstsein ausgestatteten Wesen, verstehen lässt. Schelling kann hierbei an seine Frühphilosophie, namentlich an das *System des transzendentalen Idealismus* anknüpfen, in welchem die Rekonstruktion des Bewusstseins vom Subjektpunkt aus *in extenso* vorgeführt wurde. In aller Kürze lässt sich hier das Seinkönnende als Subjekt über seine Bestimmung verstehen, transitiv zu sein, das Objekt gleich dem rein Seienden als dasjenige, das den transitiven Zug des Subjekts aufhält, ihm einen Gegenstand bietet, und in dieser Hinsicht auf sich zurückführt, das Subjekt-Objekt als das Selbstbewusstsein, das in dieser Wechselbewegung des sich als Subjekt aufs Objekt und wieder auf sich selbst als Subjekt Zurückführens besteht.⁹

Entsprechend nennt Schelling die erste Bestimmung, sofern sie noch bloße Potenz ist und sich noch nicht in die transitive Form des Seinsübergangs erhoben hat, den »an sich seiende[n] Geist« (SW XIII, 251) oder das Subjekt (SW XII, 124). Die zweite Bestimmung, insofern sie die erste Bestimmung in ihrer hinausgehenden Bewegung zurückhält und auf sich selbst rückbezieht: den »für sich selbst seiende[n] Geist« (SW XIII, 252) oder das Objekt (SW XIII, 78). Hierdurch wird

9 Vgl. zu den Bewegungen vom Subjekt zum Objekt als Grundbewegungen des Denkens beim späten Schelling auch instruktiv T. Buchheim (1992): *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg (Paradeigmata 12), 116–126.

die Wechseldurchdringung der beiden ersten Begriffe auf der Ebene des Geistes deutlich, insofern der für sich seiende Geist eben für den an-sich seienden ist und umgekehrt dessen An-Sich darin besteht, Bezugspunkt des für-sich seienden zu sein. Abgeschlossen wird dies in der dritten Bestimmung:

Der vollkommene Geist ist also 3) der im an sich oder Subjekt-Sein für sich seiende, der als Subjekt sich selbst Objekt seiende, so dass er [...] in einer und derselben Gestalt, also unzertrennlicher Weise, ohne wirklich zwei sein zu können, Subjekt und Objekt ist, wie der menschliche Geist, indem er sich selbst bewusst ist und sich selbst hat. (SW XIII, 253 f.)

2.2 Zur voluntativen Interpretation

In einer analogen Weise lassen sich die metaphysischen Grundbewegungen des Seins auch als Momente des Willens deuten. Grundüberlegung hierfür ist die folgende, von Schelling vielfach vorgetragene: Was *potentia pura* sein kann, d. h. etwas, das nur aus sich selbst heraus zum Aktus, zur Wirklichkeit überzugehen imstande ist, ist *per definitionem* nichts anderes als Wille.¹⁰ Schon in der *Erlanger Vorlesung* konstatiert Schelling rundheraus: »Wille = Potenz« (AA II, 10,1, 429). Wie kommt er hierzu? Der wesentliche Punkt hierbei ist, dass der Willenserhebung (und nur der Willenserhebung) eignet, dass in ihr »auf einmal ein Sein da [ist], wo vorher keines war« (SW XIII, 213). Es gibt daher mit Schelling keinen anderen Ort der puren Seinsentstehung als den Willen. Daher kann Schelling das Seinkönnende mit dem Willen gleichsetzen, genauer gesprochen, den *potentia-pura*-Aspekt des Seinkönnens mit der Willenserhebung, dem eigentlichen Wollen. Das rein Seiende hingegen kann Schelling umgekehrt mit dem ruhenden, nichts wollenden Willen identifizieren. Und das als solches seiende Seinkönnende kann so schließlich in Verbindung beider als ein Wille interpretiert werden, der je wollen kann, aber sich darin nicht im Sein

¹⁰ Vgl. zum Willensbegriff in Schellings Philosophie umfassend P. Höfele (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg/München (*Beiträge zur Schelling-Forschung* Bd. 10), 253–291.

des Gewollten verliert, sondern der »im Wirken oder im Wollen nicht aufhört, als Quelle des Wirkens, als Wille zu bestehen« (SW XIII, 235) – auch dies ein Ausdruck der Selbstmächtigkeit.

Im Ergebnis ist der absolute Geist daher als wollendes Wesen zu verstehen, dem zudem eignet (und das ist der entscheidende Punkt im Übergang zur positiven Philosophie), diesen Willen je neu und auf die Entstehung nicht seiner selbst, sondern eines anderen Seins hin entzünden zu können, und hierdurch neuen Aktus, neue Wirklichkeit zu erzeugen.

Mit der Möglichkeit, die Aspekte oder Bestimmungen als Momente des Willens oder Momente des Geistes auffassen zu können, hat Schelling wesentliche Bausteine für das Ziel, am Ende der Aufweisung einen freien, mit Willen und Vernunft ausgestatteten absoluten Geist, zu erhalten, zusammengetragen.

Dieser Geist selbst wird zur ersten Wirklichkeit, zum neuen Prius der positiven Philosophie. Allerdings bleiben, auch wenn er selbst nun neues Prinzip ist, die drei Bestimmungen in ihm als Momente oder Strukturelemente erhalten. Zu Potenzen im eminenten Sinne, nämlich zu Potenzen im Plural und im Sinne einer aufzählbaren Dreiheit werden sie erst in Hinsicht auf die Schöpfung, auf das reale Sein außer dem Geist:

Im absoluten Geist müssen sich allerdings auch alle Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seyns finden, aber er wird sie nicht unmittelbar als Potenzen dieses Seyns, sondern als Bestimmungen seiner selbst, seines eignen Seyns enthalten; nur mittelbar können sie sich als *Potenzen* des von ihm verschiedenen Seyns darstellen. (SW XIII, 250)

3. Die Anwendung (oder Funktion) der Potenzen

Mit der Frage nach der Anwendung der Potenzen in der Philosophie der Offenbarung geht die Erörterung der negativen Philosophie, deren Resultat der absolute Geist war, zur positiven Philosophie über, welche diesen Geist, ausgestattet mit der Befähigung zur freien Schöpfungstat, als Anfang setzt. Es hatte sich bereits gezeigt, dass durch das dynamische Moment der internen Bestimmungen des

Geistes zugleich die Möglichkeit angelegt war, über sich hinaus zu gehen und daher in diesem Sinn Potenz für etwas anderes zu werden. In der konkreten Schöpfung erhalten die inneren Bestimmungen des Geistes diese Funktion dadurch, dass der nun als (möglicher) Schöpfergott verstandene Geist diese durch einen freien Akt der Selbstermächtigung in Spannung versetzt, und dadurch »potentialisiert«. Das bedeutet, dass Gott sich selbst in einen Zustand versetzt, in dem ihm durch die in Spannung versetzten Potenzen die Möglichkeit eines anderen Seins ansichtig wird. Genau gesprochen verhält es sich so, dass er – der Geist – sich selbst hierdurch als einen anderen, nämlich den Schöpfergott, auffasst. Hierin ist enthalten, dass jene inneren Momente (und zwar alle drei) auch zu Potenzen eines Seins außer ihm werden. Und dies beinhaltet schließlich, dass die drei Aspekte oder Strukturelemente des Geistes zu Potenzen des außergöttlichen Seins nicht nur in dem Sinn werden, dass sie es ermöglichen, sondern auch in dem Sinn, dass sie dieses strukturell prägen. Und dies gilt in der positiven Philosophie bereits für den nun als Schöpfergott interpretierten Geist selbst: Denn dieser erweist sich im Sinne des Trinitätsgedankens in Bezug auf die Schöpfung als dreifach gegliedert in die göttlichen Aspekte (oder Personen) des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes.

Insofern die Schöpfung vollzogen wird, findet sich die dreigliedrige Struktur der ursprünglich ontologischen Bestimmungen, die Schelling nun explizit als drei Potenzen aufzählt, in der Schöpfung wieder. Das gilt zunächst für den Menschen als Spiegel Gottes und erstes Geschöpf, der nicht nur, als Träger eines willensbefähigten Bewusstseins die dreigliedrige Strukturanlage von Subjekt, Objekt, Subjekt-Objekt mit sich führt, und zugleich einen dem göttlichen analogen Willen, sondern der seinerseits im Handeln diese strukturelle Befähigung als Entäußerung von Potenzen realisiert.¹¹

Zugleich findet sich die tripolare Prägung durch die Potenzen im Weltlauf selbst wieder: Dessen zeitliche Gliederung nach Vergangen-

11 Vgl. zum menschlichen Bewusstsein als erstem der Schöpfung und Spiegel Gottes C. Danz (1996): *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9), 38–45, und S. Gerlach (2019), 193–204.

heit, Gegenwart und Zukunft interpretiert Schelling als Epochenfolge der drei Potenzen, welche das trinitarische Potenzengefüge des Schöpfergottes spiegelt: als Zeit des Vaters in der vorweltlichen Vergangenheit, des Sohnes in der (menschlichen) Gegenwart der Humanengeschichte und als Epoche des Geistes in der Zukunft der nachzeitlichen (apokalyptischen) Ewigkeit.¹²

Hierbei ist allerdings noch ein wichtiges Moment der Schöpfung beachtlich: der Sündenfall und seine potenzentheoretische Interpretation. Nach Schelling ist der Mensch gottgleich in dem Sinne, dass er aus dem strukturell selben freien Geist besteht – und dass er ebenfalls die Möglichkeit hat, die Bestimmungen seines Geistes als Potenzen in Spannung zu versetzen. Im Gegensatz zu Gott jedoch ist er nicht in der Lage, sie zu beherrschen. Während Gott auch in der Schöpfung absoluter Geist bleibt, und damit einen Standpunkt der Neutralität gegenüber der Schöpfung beibehält, wird der Mensch von seinem Versuch, gottgleich Schöpfer zu sein, gleichsam fortgerissen: Die in Spannung gesetzten Potenzen kehren sich als disharmonische Prinzipien gegen ihn und prägen fortan seinen Geist und damit den Lauf der irdischen Geschichte.

Darin kommt aber noch eine andere, sehr wesentliche Eigenschaft des Potenzengefüges zum Tragen: Die Potenzen, insofern sie die Epochen gliedern und das Bewusstsein des Menschen im Weltlauf prägen, versteht Schelling zugleich als Mächte, deren interne Konstellationen das allgemeine Bewusstsein der Menschheit und damit die spezifische Charakteristik einer Zeit formen.

Um dies zu verstehen, ist noch eine besondere Eigenschaft des internen Gefüges des Geistes, nun verstanden als Potenzen der Schöpfung, zu erläutern: deren Möglichkeit, sich wechselseitig in verschiedenen Dominanzkonstellationen zu konfigurieren; denn die Dreieinheit der Aspekte des Geistes bildet kein stets gleichförmiges Gerüst, sondern ein dynamisches, spannungsreiches Verhältnis, bei welchem die verschiedenen Bestimmungen (oder Potenzen) in außerordentlich

12 Vgl. zum Verhältnis der Ewigkeitsformen zur Gliederung der zeitlichen Epochen S. Gerlach (2020): »Ewigkeit bei Schelling«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61, 219–241.

variable Relationen der Über- und Unterordnung eingehen können. Hierdurch erhält der Geist und mit ihm die jeweilige Epoche des Weltlaufs erst ihr spezifisches, individuelles Gepräge: Sie steht jeweils unter der Dominanz oder Macht einer bestimmten Potenz innerhalb eines variablen Potenzengefüges.

Der gesamte mythologische Prozess der vorchristlichen mythologischen Zeit, der zweiten Offenbarung durch Christus und des nachfolgenden, auf die All-Vereinigung in der Apokalypse ausgerichteten Epoche, lässt sich mit Schelling erklären durch diese Konfigurationen wechselnder interner Dominanzverhältnisse der Potenzen, wodurch diese zu bewusstseinsprägenden Mächten der jeweiligen Epoche und Zeitalter werden.¹³ Die Potenzen nehmen »die Natur und Funktion kosmischer, demiurgischer Mächte an« (SW XIII, 339f.).

Und insofern zuletzt in Schellings teleologischem Geschichtsverständnis der gesamte Weltprozess auf die Rückkehr in Gott ausgerichtet ist, werden die epochenprägenden Potenzen zugleich erneut Potenzen für anderes, nämlich dem finalen Zustand der All-Einheit:

Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seins zuerst die Potenzen darstellen. Hier werden sie also für ihn – Möglichkeiten, Potenzen eines *anderen* Seins [...]. In dem *wirklichen* Sein aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbar göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen sind, verhalten sie sich auch wieder als *Potenzen*, als *Möglichkeiten*, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seins, so dass sie also *innerlich*, Potenzen des außergöttlichen, *äußerlich* geworden, Potenzen des *göttlichen* Seins sind. Wir werden sie also auch in dem äußeren Sein *Potenzen* nennen dürfen, wiewohl sie es da in einem anderen Sinn sind als dort. (SW XIII, 272)

Mit dem Abschluss des Prozesses, in der All-Einheit der nachzeitlichen Ewigkeit, kehren die Potenzen schließlich in die Funktion zurück, die sie am Anfang, am Ausgang des Prozesses vor der Schöpfung hatten. Während sie im Weltlauf Potenzen für dessen Aufhebung in

13 Zur Klassifikation der Abfolge mythologischer Systeme unter der je spezifischen Potenzenkonstellation vgl. z. B. die Tabelle bei E. A. Beach (1994): *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*. New York, 180.

der All-Einheit waren, werden sie in dieser All-Einheit keine Potenzen mehr für etwas anderes sein: »Im Ende des Prozesses [sind sie] nicht mehr Potenzen, sondern wieder = Er selbst« (SW XIII, 283).

4. Zur Berliner Fassung

4.1 Zum Berliner Neuansatz

Ehe die spezifischen Neuerungen betrachtet werden sollen, die Schelling in der Berliner Zeit in die Philosophie der Offenbarung einführt, ist generell hervorzuheben, dass das bis dato skizzierte Münchner Konzept mit geringen begrifflichen und sachlichen Varianten in seiner grundsätzlichen Gedankenfolge beibehalten wird. Die Spezifika der Berliner Philosophie der Offenbarung hinsichtlich des Potenzbegriffs beinhalten keine Revision der Münchner Konzeption, sondern eine Neufassung ihres Ansatzes.

Zu den begrifflichen Varianten gehört, dass Schelling in den Berliner Schriften bereits jene erste Bestimmung des Aufweises der Potenzen selbst nicht lediglich »Bestimmung«, sondern explizit »Potenz« nennt und die fortfolgenden Bestimmungen auch als »drei Potenzen« (PhO Paulus, 103) bezeichnet, wodurch sich die Begriffsfixierung von »Potenz« als Realmöglichkeit im Sinne von *potentia*, unter der er die erste Betrachtung in den *Sämtlichen Werken* entwickelt hat, abändert. So gehört Potenz als Denkmoment nun eindeutig auch begrifflich zur negativen Philosophie innerhalb der Berliner Philosophie der Offenbarung. Sie wird »zum Begriff der sich ins Denken zurückziehenden Vernunft« (PhO Paulus, 157).

Von hier aus gilt es nun, die wichtigste Besonderheit, welche die Erörterung der Funktion und Bedeutung der Potenzen in der Berliner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung gegenüber dem in der Münchner Zeit entwickelten allgemeinen Teil der Philosophie der Offenbarung enthält, festzuhalten. Diese besteht in den Ausdrücken einer »unendlichen Potenz des Seins« (PhO Paulus, 100; vgl. PhO Illinois, 1^r; PhO Koosen, 5^r) bzw. einer »unendlichen Potenz des Erkennens« (SW XIII, 62; vgl. PhO Paulus, 100; PhO Illinois,

1^r; PhO Koosen, 5^r), einer gedankliche Wendung, die sich so nicht in der Münchner Fassung der Philosophie der Offenbarung, wohl aber in der Berliner Einleitung, der (Berliner) Paulus-Nachschrift und den genannten, bis dato unveröffentlichten Nachschriften findet.

Auffallend ist, dass Schelling in den Berliner Schriften von Anfang an von einem Interesse an der Neufassung der negativen Philosophie im Ausgang von der Vernunft selbst getragen ist, wie sie für die Berliner Zeit, namentlich die *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, charakteristisch sein wird.

Der Ausgang von Schellings Überlegungen ist nun die Vernunft (und nicht die allgemeine Frage nach dem, was vor dem Sein ist). Daher stellt sich die Frage von hier aus neu, wie von dieser Vernunft zum Sein zu gelangen sei, genauer gesprochen: wie der Weg von ihr, der Vernunft, »von ihrem eignen ursprünglichen Inhalt aus, [zum] Inhalt alles Seyns« (SW XIII, 62) gegangen werden kann.¹⁴ Schellings erste Antwort lautet: über das Erkennen dieses Seins.

Die in dieser Überlegung enthaltene Vorstellung von einem überindividuellen, substantiell eigenständigen und gehaltvollen Vernunftinhalt als Forschungsgegenstand der negativen Philosophie und als Erkenntnisbedingung allen sonstigen Seins führt Schelling zu dem Gedanken, dass diese »ganz objektiv zu betrachtende Vernunft« (SW XIII, 62) der genannten unendlichen Potenz des Erkennens entspreche.

Der begriffliche Aspekt, um den es Schelling hier geht, ist der dem Potenz-Begriff innewohnende der Macht, nämlich der Macht des Erkennens der Vernunft.¹⁵ Dabei wird zugleich auch die andere zentrale begriffliche Bestimmung von ›Potenz‹, nämlich, Möglichkeit oder Können zu sein, ins Spiel gebracht – die Möglichkeit oder das Können, über das Erkennen zum Sein selbst überzugehen. Denn das Erkennen ist ein Erkennen des Seins:

¹⁴ Vgl. PhO Paulus, 100, wonach »auszugehen [ist] von dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft«.

¹⁵ Diese begriffliche Gleichsetzung von Potenz und Macht ist in den Berliner Vorlesungen greifbar und weicht gleichfalls von den Münchner Ausführungen ab, in denen dies nicht auf eine vergleichbare Weise geschieht. Vgl. z.B. Paulus-Nachschrift: »Denn Geist heißt Macht, Potenz über das Sein« (PhO Paulus, 102); entsprechend in der Kierkegaard-Nachschrift (PhO Paulus, 393).

»Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, [...] so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt« (SW XIII, 64).

Dieses Seyn ist aber kein ›wirkliches‹, existierendes Sein außerhalb der Vernunft, sondern das Vernunft-Sein als »Seyn im Begriff« (SW XIII, 65).

Demnach geht es darum, »der Potenz in ihrem Anderswerden nachzugehen« (SW XIII, 66; vgl. PhO Illinois, 1^v), nämlich in ihrem Anderswerdenkönnen von Erkennen zum Sein. Die Potenz des Erkennens ist die Potenz, zum Sein übergehen zu können, und daher vermittelt die Potenz des Seins. Hierdurch ergibt sich, wenngleich von einem anderen Ausgangspunkt aus, wieder die bekannte Dialektik eines Seinkönnenden, des rein Seienden usw.:

»[...] die unendliche Potenz des Seyns oder das unendliche Seyn können [...] ist seiner Natur nach, [...] im Begriff überzugehen in das Seyn« (SW XIII, 64f.). Und weiter: »Das Uebergehen ist simpliciter ein Anderswerden; an der Stelle der reinen Potenz, die als solche das nicht Seyende ist, erscheint ein Seyendes« (SW XIII, 65). Hierdurch sind die ersten beiden Bestimmungen des Potenzen-Aufweises dem Namen und der Sache nach wieder genannt und die Überlegungen zur ›unendlichen Potenz des Seins und Erkennens‹ werden anknüpfungsfähig an die Überlegungen zum Aufweis der Potenzen aus der Münchner Zeit, namentlich dem ersten Teil der Philosophie der Offenbarung, zu dem die Berliner Einleitung ja einleiten sollte.

Diese dynamische Dialektik des Anderswerdenkönnens im Vernunftraum führt Schelling in der Berliner Einleitung zu einem Gedanken weiter, der die naturphilosophische Idee eines Universalorganismus aufgreift und als Binnenstruktur der Vernunft implementiert:

Denn in der unendlichen [...] Potenz entdeckt sich unmittelbar, und zwar nicht als ein zufälliger, sondern nothwendiger, jener innere Organismus aufeinanderfolgender Potenzen, an dem sie den Schlüssel zu allem Seyn hat, und der der innere Organismus der Vernunft selbst ist. Diesen Organismus zu enthüllen, ist Sache der rationalen Philosophie. (SW XIII, 76)

Hierdurch schließt sich der gedankliche Kreis: von der Vernunft als der unendlichen Potenz (= Macht)¹⁶ des Erkennens zur unendlichen Potenz (= Möglichkeit) des Seins (im Begriff) als ihrem Erkannten, welches Potenz nun nicht mehr direkt als Macht und Können, sondern innerhalb des *potentia/actus*-Schemas als *potentia* (= Realmöglichkeit) des Seins, und somit als Seinkönnen deutet. Dieses Seinkönnen wiederum wird zur ersten Potenz im Sinne des ersten Moments der inneren Dynamik des Seins und gliedert sich ein in einen Organismus der Vernunft, welcher sich aus der ursprünglichen Triplizität der ›Potenz‹ genannten Seinsmomente entwickelt.

Hervorzuheben ist, dass diese hier gezeigte Entwicklung des Vernunfttraums eine ist, die auch bloß innerhalb dieses Vernunfttraums, also im Begriff, bleibt. Andererseits aber hat sich darin auch hier bereits das zentrale Moment der Potenz als ein Anderssein gezeigt, wodurch dieses wieder instand gesetzt wird, auch Potenz für etwas anderes als sich selbst, also für etwas Außer-Vernünftiges zu sein: »Das Seyn ist zwar nur als Potenz Inhalt des reinen Denkens. Was aber Potenz ist, ist seiner Natur nach gleichsam auf dem Sprung in das Seyn« (SW XIII, 102). Hiermit ist einerseits das transzendente Vermögen der Vernunft bezeichnet, selbst über die Grenze des eigenen Denkens hinauszugehen und so von der rein apriorischen zur Erfahrungswissenschaft der Vernunft überzugehen. Andererseits ist darin das schon vorgeführte Moment angelegt, dereinst in der freien Tat der Schöpfung überhaupt Potenz für ein auch außerbegrifflich Anderes zur Vernunft zu werden, welches das Thema der positiven Philosophie ist.

4.2 Berliner Kontinuität

Wenn die Vernunft also als die unendliche seinsbezogene Erkenntnismöglichkeit zu verstehen ist, so erlaubt dies Schelling hier, diese von der Vernunft ausgehenden Erörterungen wieder mit dem vorgeführten idealistischen Modell des Geistes zu verbinden:

16 Vgl. SW XIII, 62: »Potenz ist das lateinische *potentia*, Macht, die Potenz wird dem Actus entgegengesetzt.«

Das Seyende, das wir suchen, ist unmittelbar und im ersten Gedanken Potenz des Seyns, Subjekt, [...] und da es nun im Subjekt- oder Potenz-Seyn unmittelbar auch Objekt [ist], so gehört zum vollständigen Begriff des Seyenden auch noch dieses (das Dritte), daß es Subjekt und Objekt in Eins gedacht, unzertrennliches Subjekt-Objekt ist. (SW XIII, 77)

Auch die Erwägung, dass dieses als Selbstmächtiges, und deshalb als Geist zu verstehen sei, findet sich in der Berliner Vorlesung: »was Potenz ist, die ins Sein übergehen kann, ohne von ihrer Macht (über das Sein) zu verlieren, was also sein und nicht sein kann [...] ist *Geist*« (PhO Paulus, 106). Ebenso findet sich der Gedanke wieder, dass das im Wesen des Potenzengefüges mitgedachte Moment der Ermöglichung einer ersten Seinsentstehung als Wille zu interpretieren sei: »Jeder Übergang a potentia ad actum ist nur ein Übergang vom Nichtwollen zum Wollen« (PhO Paulus, 103). Hieran fügt sich die trinitarische Interpretation (PhO Paulus, 195), das Lehrstück von dem in Spannung Versetzen der Potenzen durch den Menschen, das zum Sündenfall führt (PhO Paulus, 201), und die Auffassung von einer trinitarischen Gliederung des Weltlaufs unter den je bestimmenden Mächten als Potenzen (vgl. PhO Paulus, 207f.) nahtlos an.

Und dies geht zuletzt einher mit einer Verschiebung der Fragestellung vom Berliner Ansatz der Vernunft als der »unendlichen Potenz des Erkennens« (SW XIII, 75) zurück zur »Münchener« Frage nach dem, was vor dem Sein ist – in der Berliner Variante nun ausformuliert als Frage nach dem, was »hinter« dem Sein ist: »Hinter der Sache, [heißt es nun], ist also nicht das Seyn, sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dies alles sind eigentlich gleichbedeutende Begriffe).« (SW XIII, 75f.)

5. Resümee

Schellings »Lehre« von den Potenzen in der Philosophie der Offenbarung erwies sich als eine universelle metaphysische Grundtheorie auf der Basis der inneren Bestimmungen des Seins, welche sich in der Münchener Fassung der *Sämtlichen Werke* zuerst als begriffliche Bestimmungen in Antwort auf die allgemeinen Frage nach dem, was

vor dem Sein ist, präsentierten, und dann, auf Andersheit bezogen, als Potenzen im Sinne von Ermöglichungsbedingungen eines anderen Seins, insbesondere der Schöpfung. In der Berliner Variante der Philosophie der Offenbarung setzte Schelling mit der Frage nach Wesen und Inhalt der Vernunft, verstanden als ›unendlicher Potenz des Erkennens‹ als erstem Inhalt der Philosophie zwar neu an, interpretierte die hierbei aufgewiesenen Strukturelemente der Vernunft als ›Seinkönnendes‹, ›rein Seiendes‹ usw. dann jedoch in denselben Termini, die er zudem bereits hier explizit als ›Potenzen‹ bezeichnete. Diese wiederum konnte Schelling so von deren zentraler Eigenschaft aus, aus sich heraus gehen und doch dabei bei sich bleiben zu können, gleichfalls als Momente des Geistes und des Willens auffassen, wodurch sich der Berliner Neuansatz nahtlos in die bereits bekannte weitere Entwicklung der Potenzenlehre in Perspektive auf die Schöpfung einfügen ließ.

Die ›Lehre‹ von den Potenzen in der Philosophie der Offenbarung ist danach eine metaphysische Grund- und Rahmentheorie mit multiplen Sinnebenen, die zuletzt auch die Epochengliederung des Weltlaufs und das trinitarische Gefüge des göttlichen Geistes selbst bestimmen und prägen.

Literaturverzeichnis

- Beach, Edward Allen (1994): *The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology*. New York.
- Buchheim, Thomas (1992): *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg (*Paradeigmata* 12).
- Danz, Christian (1996): *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9).
- Gerlach, Stefan (2019): *Handlung bei Schelling. Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk*. Frankfurt am Main (*Philosophische Abhandlungen*, Bd. 117).
- (2020): »Ewigkeit bei Schelling«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61, 219–241.
- (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen (*Collegium Metaphysicum*, Bd. 30).

- Hemmerle, Klaus (1968): *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*. Freiburg im Breisgau.
- Höfele, Philipp (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg/München (*Beiträge zur Schelling-Forschung*, Bd. 10), 162–201.
- Müller-Bergen, Anna-Lena (2006): »Schellings Potenzenlehre der negativen Philosophie oder die zur Wissenschaft erhobene Kritik der reinen Vernunft«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 113, 271–295.
- Vetö, Miklos (2018): *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Übersetzt von H.D. Gondek. Berlin/Boston.

II.

Allgemeiner Teil der Berliner
Vorlesungen über Philosophie
der Offenbarung

Keiner macht den Staat und die Religion

Schelling auf Rhodos

Christoph Binkelmann

Nach der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung in der Version der *Sämmtlichen Werke*, welche – wie zuvor bereits erörtert¹ – der Sohn Karl Friedrich August Schelling zum Großteil der sogenannten »Stortschen Abschrift«² entnahm, eröffnet die neunte Vorlesung nun den allgemeinen, »ersten Theil« der Philosophie der Offenbarung. Man könnte meinen, die ersten Passagen der neunten Vorlesung haben lediglich einführenden oder vorbereitenden Charakter. Sie dringen noch nicht in den inneren Kern der Sache und sind in einem lockeren Plauderton verfasst. Das ist sicherlich nicht ganz falsch. Denn schließlich »beginnt« Schelling hier erst das »Ziel aller meiner bisherigen Vorträge« (SW XIII, 177), also des davor zu einer positiven Philosophie Vorgetragenen, zu entwickeln. Doch andererseits geben diese Anfangspassagen die Tendenz vor und bezeichnen klar und deutlich, was es bedeutet, in diesen inneren Kern der Sache vorzudringen. Diesen (d. h. das Ziel) bezeichnet Schelling als die »successive Entwicklung eines letzten Systems« (ebd.), also der besagten positiven Philosophie. Zu diesem Zweck knüpft Schelling – wenigstens zum Teil, und *prima facie* ein bisschen unvermutet – an Themen an, die er spätestens seit seiner Würzburger Zeit, also zwischen 1803 und 1806, zu den zentralen der Philosophie erhoben hat: den Staat und die Religion. Schon damals erkannte er und berichtete dies seinem Freund Karl Joseph Hieronymus Windischmann in einer häufig zitierten Stelle eines Briefes vom 16. Januar 1806:

1 Vgl. den Beitrag von Thomas Buchheim in diesem Band.

2 Schelling-Nachlass Nr. 106 (Archiv der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und nur stets lebhaft an die Natur erinnert, auf die sich fast mein ganzes Sinnen einschränkte. Seitdem habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punct sind, um welchen sich Alles bewegt und an den der Hebel angesetzt werden muß, der diese todte Menschenmasse erschüttern soll. (BuD III, 294)

Ein weiterer Aspekt scheint mir zur Aufwertung der Anfangspassagen wesentlich zu sein: Einer ersten Lektüre springen bereits einige Signalwörter entgegen, welche verdeutlichen, dass es sich hier um eine zwar ein wenig kaschierte, indirekte, aber in ihren Tiefendimensionen verwickelt-raffinierte Auseinandersetzung Schellings mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel handelt. Von daher erklärt sich der merkwürdige Untertitel meines Beitrags. Und dieser Aspekt scheint auch eher einzuleuchten, als es ja um den Übergang und Einsatz im »letzten System« geht. Schließlich profiliert Schelling häufig und gerne seine Idee einer positiven Philosophie durch Entgegensetzung zur negativen Philosophie, die er selbst unisono mit seinem damaligen Freund Hegel in Jena vertreten hatte.

Dafür muss man wissen, dass die Anfangspassagen bereits in Schellings erster Vorlesungsreihe zur Philosophie der Offenbarung, die er ab dem Wintersemester 1831/32 in München hielt, nahezu wörtlich so vorkamen. Sie dienten, da die SW-Einleitung erst vom Sohn den Vorlesungen vorangestellt wurde, noch zur eigentlichen Einleitung. In der ersten Vorlesungsstunde, die am 17. November 1831 stattfand,³ also drei Tage nach Hegels Tod, begann Schelling erstmals das letzte System der Philosophie zu entwickeln – und dafür musste er sich auch aus Pietäts-, aber vor allem aus Expertisegründen mit demjenigen Philosophen auseinandersetzen, der wie kein anderer sich dieser Problematik widmete.

Nimmt man diese beiden Punkte – Staat/Religion und die Diskussion mit Hegel – zusammen, lassen sich – so meine *captatio benevolentiae* – wertvolle Einsichten aus diesen kurzen Passagen ziehen. Doch nun – *hic Rhodus hic saltus* – zur Sache selbst. Der folgende

3 Vgl. dazu die Nachschrift der Philosophie der Offenbarung vom WS 1831/32 von Georg Helmes, Bayerische Staatsbibliothek München, Signatur: Cgm 8540.

Beitrag ist in Anlehnung an den Fortgang des Abschnitts der neunten Vorlesung in zwei Teile untergliedert: Nach einer Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Leben (SW XIII, 177–179) folgt eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Staat und Religion (SW XIII, 179–181).

1. Philosophie und Leben

Die Verbindung von System und Staat bzw. Religion stiftet Schellings gleich zu Beginn geäußerte Überzeugung, dass das letzte System auch die »Probe des *Lebens* zu bestehen« (SW XIII, 177) habe, will es nicht in unmittelbarer oder fernerer Zukunft durch Geschehnisse der Wirklichkeit obsolet, konterkariert oder gar widerlegt werden. Doch statt sich in abstrakten Spekulationen gegen die Wirklichkeit zu immunisieren, müsse die Philosophie dafür in die Wirklichkeit eindringen, dieselbe als ihre Kraft und Stärke mobilisieren und zu deren Erkenntnis gelangen. Der Bedeutungsverlust der Philosophie, den Schelling in seiner eigenen Zeit konstatiert, hängt seines Erachtens damit zusammen, dass die gegenwärtige Philosophie nicht nur an der Wirklichkeit vorbei philosophiere, sondern auch auf die Philosophie und deren Geschichte nur noch oberflächlich geblickt wird – mit Neugierde statt Wissbegierde.

Philosophie und ihre Themen werden zu einer Modeerscheinung degradiert. Bedenkt man, dass Schelling (philosophisches) Wissen gerade als eine Er-innerung, d. h. als eine Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit verstand, erschließt sich erst das Ausmaß dieser Verfehlung. Doch daran trägt auch die Philosophie selbst schuld. Die Verfehlung bestehe nach Schelling darin, »daß keine Philosophie bis jetzt an die *Sache selbst* gekommen, d. h. *wirkliche* Wissenschaft geworden« (SW XIII, 178) sei, sondern eine bloße »Vorrede ohne Ende« (ebd.) darstelle, also nicht zur Sache komme, zur »Sache selbst«. Hier tritt nun das erste Mal Hegel auf den Plan. Denn die »Sache selbst« ist ein Ausdruck, den man eindeutig mit ihm in Zusammenhang bringen muss. Vor allem in seiner Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*

(1807), die Schelling ja nachweislich gelesen hat,⁴ ist dies einer, wenn nicht der zentrale Begriff, um in Hegels Konzeption von Philosophie einzuführen. Demnach gehe es in einem philosophischen System, das die Wirklichkeit erfasst – Hegel benutzt hier den Ausdruck »wirkliches Erkennen« –, nicht um Resultate, feste Prinzipien oder Sätze, sondern um die Sache selbst, diese »ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden«.⁵

Schelling hat immer wieder betont, dass er bei der Entwicklung des Systems, um welches es ihm geht, die Entwicklung nicht als äußerliches Vorgehen, sondern als immanenten Bestandteil des Systems selbst gesehen hat, das nur in der Bewegung ist. Als wäre es eine Zustimmung zu Hegels eben zitierter Passage schreibt er in seinen *Weltaltern*:

Aber die Wahrheit zu sagen, gibt es in der wahren Wissenschaft so wenig als in der Geschichte eigentliche Sätze, d. h. Behauptungen, die an und für sich, oder abgesehen von der Bewegung, durch die sie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeschränkte und allgemeine Gültigkeit hätten. Die Bewegung ist aber das Wesentliche der Wissenschaft; diesem Lebenselement entnommen, sterben sie ab, wie Früchte vom lebendigen Baum getrennt. (SW VIII, 208)

Darin ist Schelling mit Hegel einig, doch widerspricht er dessen Überzeugung, diese wahre Wissenschaft bereits entwickelt zu haben, vielmehr ist Hegel noch in der Vorrede stecken geblieben – in einer ziemlich langen Vorrede, welche zu Beginn der *Phänomenologie* steht, einer »Vorrede ohne Ende« (SW XIII, 178), wie es bestimmt schon vielen Lesern, nicht nur Schelling, vorgekommen ist.

Einen »neueren Franzosen« zitierend wirft Schelling der Philosophie vor, bislang nur »eine bloße *Tangente* des menschlichen Lebens« gewesen zu sein, also dieses nur zu berühren, nicht zu durchdringen. Bei der Suche auf diesen neueren Franzosen – es handelt sich um Georges Ozaneaux und dessen *Nouveau Système d'Études phi-*

4 Vgl. F. W. J. Schelling an G. W. F. Hegel, 3.11.1807. In: BuD III, 471 f..

5 G. W. F. Hegel (1990a): *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen / R. Heede. Hamburg (*Gesammelte Werke Bd. 9*), 10.

losophiques (1830) – bin ich auf eine Rezension im *Literatur-Blatt des Morgenblatts für gebildete Stände* gestoßen, datiert auf den 6. Juli 1831. Der Rezensent, der mit »Mr.« unterschreibt, kann aufgrund inhaltlicher und formaler Gesichtspunkte meiner Vermutung nach nicht Schelling sein – vielleicht könnte es sich um Franz Joseph Molitor handeln – einen Anhänger und Briefpartner Schellings und Friedrich Schlegels, aber das ist freilich eine unbegründete Vermutung. Dort liest man – ich bringe hier aufgrund der Unbekanntheit der Rezension ein längeres Zitat, wobei die wörtlichen Übereinstimmungen mit Schellings Text kursiviert sind:

Fast sollte man glauben, die Philosophie sey ein neutrales Land, wo alle menschlichen Ideen, Hirngespinnste, Phantasmagorien, Narrheiten und Leidenschaften sich bunt unter einander zusammenfinden, jede mit dem Verlangen allein und ausschließlich zu regieren und die Welt zu beherrschen? Immer kann man die Philosophie fragen: Wo sind deine Früchte in der menschlichen Gesellschaft? Was hast du dem Leben an Glück gegeben? Und immer wird die Philosophie die Antwort auf diese Fragen schuldig bleiben. Darauf aber sollte doch endlich alles menschliche Wissen hinauslaufen. Was kümmert uns der Ursprung der Ideen? Oder ob es angeborne Ideen gibt oder nicht? Oder ob das Kind in Mutterleib Gefühle hat, und welche? Die Philosophen antworten: wir wollen von diesen Ideen ausgehen und darüber ins Reine zu kommen suchen, um den Menschen zu zeigen, was sie zu thun und zu lassen haben. Dies kommt mir vor, wie die Weltgeschichte, die bei der Sündfluth beginnt. Die Philosophie, die sich so im Kreis ihrer Präliminär-Spekulationen herumdreht, ohne einen Schritt weiter zu kommen, gleicht einem Buche, das ganz *Vorrede* ist. Ich gebe es zu, diese Vorrede ist trefflich und voll Beredsamkeit, sinnreich, und in einem gewissen Sinn auch unterrichtend. Aber der Gegenstand des Buchs ist darin nicht behandelt, weder im Anfang noch am Ende. Die Vorrede kann so gut geschrieben seyn, daß man ihren Mangel darüber vergißt. Darum ist er aber nicht weniger vorhanden. *Die Philosophie war bisher eine Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief neben demselben hin.* Heut zu Tage genügt dies nicht mehr, sondern *sie muß tief in dasselbe eindringen; sie muß der Mittelpunkt werden, um den sich die ganze Gesellschaft schwingt und bewegt.*⁶

6 [Anonym 1831]: »[Rezension von] Nouveau Système d'études philosophiques par

Die letzten Sätze übernimmt Schelling stillschweigend aus der Rezension – auch die Idee mit der Vorrede; diese Sätze finden sich so gar nicht in Ozaneaux' Buch. Vielmehr handelt es sich um die zugrundeliegenden, impliziten Ideen der konkreten Ausführungen, die der Rezensent daraus herauszulesen meint.⁷ Schelling ergänzt lediglich die Forderung, dass speziell die »Deutschen« (ebd.) nun das Gegenteil zu beweisen haben, wonach Philosophie mehr als nur eine oberflächliche Modeerscheinung sei. Dass damit nicht nur eine beiläufige Bemerkung geäußert, sondern eine politische Dimension der Philosophie ins Spiel gebracht wird, erfährt man bereits aus einem Rückblick auf Schellings Fragment gebliebener Schrift *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807), die unter der akuten Bedrohung durch die französischen Invasoren einen schärferen Ton anschlägt.⁸ Demnach sei die

deutsche[] Wissenschaft [...] nicht etwas in Bezug auf die Nation selbst Außerliches, ein zu anderem Hinzukommendes oder als Mittel Betriebenes: sie ist das wahre Innere, *das Wesen*, das Herz der Nation, sie ist mit ihrem Daseyn selbst verflochten, und wer möchte nicht sagen, daß sie nur in dieser ein wahres Daseyn hat. (AA II 7.1, 481)

In besagter Schrift führt es Schelling auf den zunächst intellektuellen Einfluss der französischen Philosophie und Literatur auf die deutschen Leser zurück, dass diese immer mehr einer höfisch-galanten Oberflächlichkeit im Denken anheimfielen und so das eigentliche tiefe Denken einer durch Religion durchzogenen Metaphysik aufgaben. Just diese sei aber die Eigentümlichkeit der deutschen Nation gewesen, sozusagen der Mittelpunkt einer in ihrem Wesen metaphysischen Nation. Durch Erschlaffen des metaphysischen Muskels hatten Napoleon und die Franzosen dann in der physischen kriegerischen

Mr. J. G. Ozaneaux ancien professeur de philosophie au collège Louis-le-Grand, recteur de l'académie de Bourges. Paris 1830«. In: *Literatur-Blatt*, Nr. 69, 6.7., 276 (Hervorh. C. B.).

7 Das legt die Vermutung nahe, dass Schelling gar nicht das Original gelesen hat.

8 Vgl. dazu C. Binkelman (2022): »Reden an die metaphysische Nation. Schellings politische Philosophie um 1807«. In: »*Wir müssen also auch über den Staat hinaus!*« *Schellings Philosophie des Politischen*. Hrsg. von L. Hühn / S. Schwenzfeuer. Baden-Baden, 237–256.

Konfrontation leichtes Spiel. Auch wenn Schelling 24 Jahre später ein differenziertes Bild von Frankreich hat, ist er immer noch der Meinung, dass die deutsche Wissenschaft wieder mehr in die Tiefe der Sache selbst vordringen müsse – und er ist sicherlich auch noch ein bisschen empört, dass sich ausgerechnet ein Franzose zu dieser kritischen Bemerkung über Philosophie im Allgemeinen veranlasst fühlte.

Nun handelt es sich bei dieser geforderten Metaphysik keineswegs um ein abstraktes, allgemeines Unternehmen; im Gegenteil verurteilt Schelling an der aktuellen Philosophie, dass sie gleichsam als Refugium aus dem Beschränkten der Wirklichkeit in eine abstrakte Welt flüchtet, die sie sich selbst aus Gedanken und Begriffen erbaut, konstruiert hat. Diese Kritik am Konstruktivismus in der Philosophie teilt Schelling ebenfalls mit Hegel, der unter anderem in einer weiteren Vorrede, nämlich derjenigen zu seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), einigen Denkern, darunter insbesondere Johann Gottlieb Fichte vorwirft, die Vernunft als ein (bloßes) Ideal zu betrachten, das im Widerspruch zur Wirklichkeit stünde. Dagegen setzt Hegel seinen berühmten Doppelsatz: »*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*«⁹ Danach habe man in der Philosophie eben nicht »die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzubringen« (SW XIII, 178), wie Schelling der abstrakten Philosophie vorwirft, sondern die Wirklichkeit selbst durchdringend zu begreifen – und nicht die Wirklichkeit als ein »Hemmendes« (SW XIII, 179), quasi den fichteschen Anstoß, der die unendliche Tätigkeit des Ich beschränkt –, zu vernichten oder nach eigenen abstrakten Idealen zu gestalten – um alles zum Ich zu machen.

Für Schelling bedarf es dafür einer »Wiederbelebung des Ueberlieferten« (ebd.). Ähnlich wie man Hegel eine Vergottung des preußischen Staates in dem eben zitierten Doppelsatz vorgeworfen hat, kann man auch Schelling ein Votum für eine traditionalistisch-konservative Tendenz in Opposition zu einer konstruktivistisch-progressiven nicht ganz absprechen. Noch in seiner Freiheitsschrift hatte er über eine vermeintliche Philosophie geschimpft, die an die Stelle der Dialektik

9 G. W. F. Hegel (2009): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von K. Grotzsch / E. Weisser-Lohmann. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 14,1), 14.

die historische Überlieferung setze und nur noch diese betreibe (AA I 17, 178) – August Wilhelm Schlegel fand sich zusammen mit seinem Bruder Friedrich angesprochen.¹⁰ Doch wie auch bei Hegel lässt sich diese Position ein Stück weit relativieren. Denn schließlich geht es Schelling nicht darum, die Wirklichkeit schlichtweg zu bewahren und als solche fortzusetzen, sondern sie muss in der Philosophie geistig durchdrungen, d. h. auf den Begriff gebracht werden. Und diese vernünftige Dimension ist zwar in der Wirklichkeit angelegt und partiell entfaltet, gänzlich explizit und wahrhaft wirklich im Sinne von wirkend und aktuell wird sie allerdings erst im Akt des begrifflichen Durchdringens selbst. Kraft dieser intellektuellen Durchdringung ergibt sich die Möglichkeit, in die weltlichen Geschehnisse einzugreifen und diese zum wahren, in der Philosophie eingesehenen Ziel zu leiten.

Aufgrund dieser Überlegungen stellt sich ein anderes Verhältnis von Philosophie und Leben dar, als es etwa bei Fichte vorliegt, auch wenn rein oberflächlich betrachtet die Idee eines Ausgangs vom Leben, einer Hinwendung zur Philosophie bis zu einer Beeinflussung des Lebens durch den philosophischen Gedanken analog ist.¹¹ Der Aufstieg vom Leben zur Philosophie geschieht nicht mittels einer Abstraktion, welche die Grundstrukturen der Wirklichkeit in ihrem wahren Lichte, nämlich als hervorgegangen aus den (konstruierenden) Tätigkeiten des Ich einzusehen ermöglicht.¹² Spätestens seit den *Weltaltern* ist Schelling der Überzeugung, dass jegliches Wissen in Erinnerung bestehe und sich daher auf die Überlieferung aus der Vergangenheit zu beziehen habe, denn nur: »Das Vergangene wird gewusst« (SW VIII, 199), und dass selbst ein Wissen der Gegenwart und eventuell auch der Zukunft nur durch Rekonstruktion der Entwicklung aus der Vergangenheit zu erlangen sei.

10 Vgl. dazu A. W. Schlegels briefliche Reaktion, zitiert im Editorischen Bericht zur historisch-kritischen Ausgabe der *Freiheitsschrift* (AA I 17, 81, Anm. 216).

11 Zu Fichte vgl. den klassischen Text dazu von R. Lauth (1964): »J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 353–385.

12 Vgl. dazu C. Binkelman (2007): *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berlin/New York, 15–49.

Der Philosoph indeß befindet sich hiebei in keinem andern Fall als der andere Historiker auch. Denn auch dieser muß, was er zu wissen verlangt, den Aussagen alter Urkunden oder der Erinnerung lebender Zeugen abfragen, und bedarf vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren, das Irrige vom Rechten in den erhaltenen Ueberlieferungen zu sondern. (SW VIII, 202)

In diesem Sinne fordert Schelling sogar, dass die Philosophie in ihrer höchsten Entfaltung ihre dialektische Methode überwinde und (wieder) zur Historie werde (ebd.) und das in ihr Gewusste erzähle. Der Versuch, »die Welt ganz von vorn anzufangen und neu hervorzu-bringen« (SW XIII, 178), also eine eigene Geschichte zu erfinden und nicht die vorhandene – begrifflich durchdrungen – zu erzählen, verkennt eben diesen zurückliegenden Vorlauf und verliert damit nicht nur jegliche Kraft und Stärke, sondern auch jeglichen Kontakt zur Realität – so Schelling. Diese Einsichten bezieht er nun im folgenden Abschnitt auf den Staat und die Religion.

2. Staat und Religion

Wie bereits in seinem Brief an Windischmann von 1806 erkennt Schelling in Staat und Religion die »zwei Pole«, um welche das »menschliche Leben sich bewegt« (BuD III, 294). Beide sind daher zentrale Gegenstände einer der Wirklichkeit zugewandten Philosophie. Während der Konstruktivismus danach strebt, »einen Staat oder eine Religion zu *machen*« (SW XIII, 179), gelte es für ein wirkliches Erkennen, beide »in ihrer historischen Wirklichkeit zu begreifen« (ebd.). Und auch hierzu wusste Hegel bereits zehn Jahre zuvor in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das Folgende beizutragen:

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders seyn als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon seyn, einen *Staat, wie er seyn soll*, construiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er seyn soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Ἰδοὺ Πόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα.

Hic Rhodus, hic saltus.

Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie seyn soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meynen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.¹³

Dem stimmt Schelling fast wörtlich zu: »Wir können einmal aus der Zeit, in die wir gesetzt sind, nicht heraus« (ebd.). Einen Staat oder eine Religion zu machen, beraubt beide – so könnte man etwas über den Text hinausspringend sagen – ihrer Macht im Sinne ihres durch die Geschichte Gemachtsein, d.h. ihrer Faktizität. Konsequenterweise folgt aus einem Konstruktivismus von Staat und Religion, wie er exemplarisch von Fichte vertreten wurde, dass Staat und Religion vom Menschen gemacht sind, um letztlich keine Macht mehr zu haben. Das konstruierende Subjekt, die Menschheit, tritt an die Stelle dieser objektiven Instanzen. »Keine Macht dem Staat und der Religion!« ist eine Konsequenz aus dem Bruch mit dem Gebot »Keiner macht den Staat und die Religion!« So heißt es bei Fichte im *System der Sittenlehre* (1798):

Das letzte Ziel alles [...] Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen [...]. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Übereinstimmung weg [...] Kirche und Staat. Alle haben die gleichen Überzeugungen, und die Überzeugung eines jeden ist die Überzeugung Aller. Es fällt weg der Staat, als *gesetzgebende und zwingende* Macht. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz; weil alle andere dasselbe wollen: und es bedarf keines Zwangs, weil jeder schon von sich selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll alles unser Denken und Handeln, und selbst unsere individuelle Ausbildung abzielen: nicht wir selbst sind unser Endzweck, sondern Alle sind es.¹⁴

¹³ Hegel (2009), 15.

¹⁴ J. G. Fichte (1977): *Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschafts-*

Dieses Ziel, das im Sinn eines Sollens, eines Ideals, in unendlicher Annäherung zu erstreben ist, lehnen Schelling wie Hegel unisono ab. Beide verweisen stattdessen auf die Wirklichkeit oder die Geschichte, wie es Schelling in einem noch unveröffentlichten Weltalter-Fragment, das er möglicherweise angesichts der Verhandlungen auf dem Wiener Kongress (1815) und deren Auswirkungen notiert, auf den Punkt bringt:

Die Welt hat wahrhaftig nicht das Ansehen eines Werks der reinen Vernunft oder eines Ausflusses ewiger Wahrheiten, oder einer friedlichen Auswicklung erster Begriffe. Wer auch nur die Beschaffenheit des Gegenwärtigen erkennt, muß eine Geschichte als Erklärung vermuthen, in der, wie in jeder, Szenen des Kriegs und des Friedens, Gefahr und Errettung wechseln, wo nicht reine Nothwendigkeit, sondern Freyheit, Willkühr und Zufall mit im Spiel waren. Davon kommt die alte Rede, die Vernunft könne die Geheimnisse Gottes nicht begreifen, weil sie nur das Nothwendige und Bleibende erkennt. *Der* Wahn, Völker und Staaten, Verfassungen aus dem Stegreif geben zu können, bleibt unsrer Zeit aufbehalten, wie der nur durch die Unwissenheit entschuld bare Hohn, Völker zu Verfassungen aufzufodern, denen man zugleich das Recht an ihrer Vergangenheit abgesprochen. Was könnte in der gepriesensten Verfassung neuerer Zeit jene wunderlich gemischten Elemente, jene nicht zu berechnenden Verwicklungen und zu Vorzügen gewordene Fehler anders hervorbringen als die Zeit? Und der allgemeinen Weltverfassung sollte man denken, mit reiner Vernunft, oder Allgemeinbegriffen auf den Grund zu sehen?¹⁵

Ich habe dieses längere Zitat gewählt, weil es meines Erachtens ganz wunderbar erläutert, wie sich Schellings metaphysischer Ansatz mit dem politischen und *vice versa* erklären lässt. Philosophie als Erkennen der Wirklichkeit impliziert ein Eingeständnis, dass in der Welt gerade nicht alles aus der Notwendigkeit der Vernunft heraus erfolgt ist, sondern in der göttlichen wie menschlichen Welt Willkür und Zufall entscheidende Faktoren waren und sind, die im spekulativ-kontemplativen Nachhinein nicht wegerklärt werden können. Vor allem im

lehre. Hrsg. von R. Lauth / H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Gesamtausgabe*, Bd. I, 5), 226 f.

15 Schelling-Nachlass Nr. 95, 18^v (Archiv der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

Staat, das wissen wir nicht erst seit Carl Schmitt, ist Willkür ein wesentliches Werkzeug der souveränen Macht – das ist aber auch in der Religionsgeschichte nicht anders. Daraus folgt allerdings nicht, dass nicht auch Notwendigkeit und Vernunft in der Weltgeschichte seien. Doch häufig entstehen diese erst aus ihrem Gegenteil: aus Fehlern werden Vorzüge, wie aus einer terroristischen Revolution die Demokratie hervorgeht (dies ist freilich nicht unbedingt ein Vorzug in den Augen Schellings).

Nicht nur die Philosophie, schon die zeitgenössische Politik begeht den Fehler einer konstruktivistischen Ausrichtung, wenn sie von den deutschen Staaten eine neue Verfassung im Deutschen Bund verlangt. Insbesondere sein Vaterland Württemberg sah Schelling von dieser Gefahr bedroht und äußerte sich dazu ausführlich in einem Brief an den württembergischen Staatsbeamten Constantin Franz Fürchtegott von Neurath im Herbst 1817 – kurz vor dessen Tod (Plitt II, 400–408). Am 28. Dezember desselben Jahres – inzwischen war der neu ernannte Justizminister Württembergs von Neurath verstorben – fürchtete Schelling, dass der Brief in die falschen Hände gerate und beauftragte seinen Bruder in Stuttgart, Karl Eberhard, den Brief von der Witwe zurück »zu erbitten und dann zu vernichten«.¹⁶ Weit- aus mutiger hatte sich Hegel in dieser Sache verhalten, der im selben Jahr in den *Heidelberger Jahrbüchern* einen langen Aufsatz zu diesem Thema veröffentlichte.¹⁷

In seinem Brief an Neurath insistiert Schelling darauf, die Vergangenheit – und somit die alte Verfassung – mit in die Überlegungen einer Verfassungsänderung einzubeziehen:

Nichts, das ein Vergangenes wird, hört darum ganz auf zu sein, es lebt in dem Gegenwärtigen fort, dem es zum Entwicklungsgrunde dient. Die Zeit hat der altwürttembergischen Verfassung ihre Bestehungskraft entzogen; aber ehe sie ins Grab gelegt wird, diese von so Vielen geliebte Mutter, muß

16 Schelling an seinen Bruder, 28.12.1817. In: Schelling-Nachlass, Nr. 864 (Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

17 G. W. F. Hegel (1990b): »Verhandlungen in der Versammlung der Landstände«. In: *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hrsg. von F. Hogemann / C. Jamme. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 15), 30–125.

sie ein Kind gebären, eine neue, aus *ihrem* Fleisch, ihrem Blut erwachsene Verfassung. (Plitt II, 402)

Aus dem Zitat wird klar, dass es Schelling mitnichten um eine unveränderte Übernahme der Tradition in der Gegenwart geht. Vielmehr vertritt er das auch in seiner Philosophie zentrale Grund-Existenz-Verhältnis: Das Vergangene ist ein Zu-Grunde-Gegangenes ehemals Gegenwärtiges, das aber nicht zu nichts wird, sondern als solches, d. h. als Grund und Träger des Gegenwärtigen noch weiterwirkt. Ihm diese Wirkung abzuerkennen wie im Konstruktivismus, ist ebenso falsch, möglicherweise auch ein fataler Fehler, wie der Versuch, die Vergangenheit wieder zur Gegenwart zu erheben. Darüber, dass die Vergangenheit Vergangenheit ist und die Gegenwart Gegenwart, entscheiden nicht ideale Vernunftkriterien, sondern die bloße faktische oder positive Sukzession in der Geschichte, die nicht weiter, d. h. etwa durch Wesensverschiedenheit, begründet werden kann. Dies gilt auch für die Hierarchie im Staat selbst:

Denn der Adel ist was das Volk ist und das Volk was der Adel und doch ist der Adel nicht das Volk und das Volk nicht der Adel. Aber das Volk setzt nichts, der Adel aber setzt das Volk voraus. Der Adel ist nur Adel, weil ein andres schon Volk ist. Nähme man das Volk hinweg, so wäre das was jetzt der Adel ist, das Volk.¹⁸

Das Volk ist der dem Adel untergelegte Grund, mithin Untertan oder Subjekt (*subiectum*) im wörtlichen Sinne. Im Hinblick auf das hierarchische Verhältnis im Staat könne man nach Schelling lediglich antworten, »es sey so, weil es so sey, grundlos«.¹⁹

Es ist fraglich, ob Hegel dieser Ansicht zugestimmt hätte, auch wenn bei ihm die »Weltgeschichte [...] dieser allgemeine Altar [ist,] auf dem unendliche Opfer gebracht werden, wo die herrlichsten Schlachtopfer gefallen sind.«²⁰ Bei beiden Denkern gibt es Willkür

18 Schelling-Nachlass Nr., 96, 46^r. (Archiv der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

19 Ebd.

20 G. W. F. Hegel (2019): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 27,3), 797.

und Irrationalität in der Weltgeschichte, ebenso dient dieselbe aber auch einem allgemeinen Zweck, der nicht mehr innerhalb der Geschichte selbst, sondern in einem höheren Reich gesucht werden muss. Dies leitet uns über zur Verhältnisbestimmung von Staat und Religion: Nach Schelling verhalten sich beide wie das Exoterische und das Esoterische (SW XIII, 179), früher hätte er hinzugefügt: das Reale und das Ideale; zwei sich gegenseitig ergänzende und fordernde Aspekte einer Wirklichkeit. Während hierbei noch an eine Art von gleichberechtigtem, wechselbedingendem Verhältnis zu denken ist, wird durch eine einfache terminologische Überlegung klar, dass auch in diesem Fall ein subordinierendes Verhältnis von Grund und Existierendem zu erwarten ist. Auf ähnliche Weise ordnet Hegel den Staat bekanntlich dem objektiven, die Religion dem absoluten Geist zu.

Interessanter wird es nun bei Schelling, indem er die Zeitdimensionen einführt: Die Erkenntnis von Staat und Religion nährt sich aus deren Vergangenheit, der Überlieferung; die darin erkannte Macht beider verteilt sich nun jedoch auf die Gegenwart (Staat) und die Zukunft (Religion). Letzteres galt bereits für die esoterische Religion der Griechen, die eleusinischen Mysterien; mehr noch für das Christentum, worin ein ewig währendes Reich zugleich als Ziel der eschatologisch aufgefassten Geschichte erscheint, mithin eine Verbindung von Ewigkeit und Zukunft vorgesehen ist.

Nun könnte man einen ersten gravierenden Unterschied zwischen Schelling und Hegel darin vermuten, dass für Hegel die Religion inzwischen die Vorrangstellung an die Philosophie verloren hat: Wie die Kunst als erste Gestalt des absoluten Geistes das Szepter an die Religion übergeben und damit in die Vergangenheit zurückgetreten ist, so musste die Religion Platz machen für die Philosophie. Grund dafür ist, dass die Philosophie im Modus des Begriffs erkennt, was die Religion nur in der Vorstellung erfasst; die Philosophie bringt auf den Begriff, was die Religion nur vorstellt. Doch genau hier wird der Unterschied zwischen Schelling und Hegel wieder geringer. Denn auch Schelling spricht keineswegs von der bloßen Übernahme und Fortführung des Christentums, sondern vom »begriffene[n] und verstandene[n] Christenthum« (SW XIII, 180), das durch eine gegenseitige Durchdringung von Religion und Philosophie – man könnte

in bewährter Terminologie erneut von einer Wechseldurchdringung des Realen (jetzt der Religion) und Idealen (jetzt der Philosophie) auf höherer Ebene sprechen – zustande kommen soll. Wie die Philosophie bei Hegel das Vernünftige des Wirklichen auf die Spitze führt, so realisiert sich bei Schelling die Erinnerung des Vergangenen in einer philosophischen Religion (vgl. SW XI, 244–252).

Bei allen möglichen Unterschieden, die hier und anhand eines so kurzen Textes natürlich nicht gebührend herausgestellt und berücksichtigt werden können, wenden sich beide – Hegel wie Schelling – gegen Versuche, eine neue Religion oder Mythologie mittels der »Postulate der Vernunft« (SW XIII, 180) zu erschaffen. Es ist erstaunlich, dass diese abwertende Äußerung Schellings ebenso das möglicherweise von ihm selbst mitverfasste *Älteste Systemprogramm* (AA II 6.2, 483 f.) von 1796 trifft, worin die Postulate der Vernunft eine zentrale Rolle auf dem Weg zu einer »Mythologie der Vernunft« spielen. Ebenso kann man die Kritik Schellings und Hegels an einer konstruktivistischen Philosophie, welche sich ein eigenes Gedankenreich bildet, dahingehend deuten, dass diese Art von Philosophie versucht, das ewige Reich der Religion im eigenen Medium zu erschaffen und somit die Religion obsolet zu machen. Diese kann sich dann nur noch als »äußerliche Macht« (SW XIII, 180), d. h. als eine lediglich noch im institutionellen Rahmen verhaftete Hierarchie des Katholizismus behaupten, mithin in einer bloß äußerlichen und größtenteils auf Zwang beruhenden Universalität. Im Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* schreibt Schelling davon, dass der mittelalterliche Katholizismus zu einer Art (äußerem) Mechanismus erstarrt, und damit weit entfernt von der Idee einer organischen Religion war (AA II 7.2, 482). Folglich bedurfte es einer »Metaphysik des Gefühls« (ebd.) im Protestantismus, um wieder Leben in die Religion zu bringen.

Diese organische Idee lässt sich indes für Schelling lediglich im Zusammenspiel von Religion und Philosophie, von außen und innen, Realem und Idealem verwirklichen; sie ist nicht nur Desiderat der Religion oder der Philosophie, sondern auch des Volks – »alle Stände« sehnen sich danach (SW XIII, 180). Dass sich die Philosophie der Offenbarung just diesem Projekt verschreibt, dürfte kein Geheimnis mehr sein. Sie zielt auf eine »Entwicklung des letzten Systems« (SW

XIII, 177), das Schelling schon lange Zeit eben nicht als eine starre philosophische Form oder Methode versteht, sondern als einen Organismus, der sowohl den Gegenstand wie die Form, das Erkennen, umfasst. Das Christentum als die Offenbarungsreligion bietet dafür die notwendige Überlieferung für die philosophische Einsicht, die sich selbst dieser Überlieferung verdankt, aber denkend diese auch übersteigt.

3. Schluss und Ausblick:

das »Paradies der Mittelmäßigkeiten«

Im Gegensatz zum Vorgehen einer konstruktivistischen, rationalistischen Deutung von Staat und Religion pocht Schelling auf die Bedeutung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit – in Entgegensetzung zum Ideal einer ewigen Vernunft. Daher stellt sich auf einer Meta-Ebene die Frage, ob Schelling selbst seine Ansichten zu Staat und Religion zeit seines Lebens, eben aufgrund der Entwicklungen in den realen Begebenheiten, geändert habe. Zur Abkürzung in dieser Frage, die sehr umständlich und ausführlich zu beantworten wäre, dient ein Blick auf die 23. Vorlesung in Schellings *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, die zu den letzten philosophischen Texten zählt, welche Schelling kurz vor seinem Tod verfasste. Auch dort schimpft er immer noch über den Konstruktivismus und die häufig damit verbundene Idee eines Gesellschaftsvertrags (SW XI, 537), welche es unterlaufen, den Staat als etwas Bestehendes, Substantielles zu sehen, aufgrund dessen auch menschliche Subjektivität und Freiheit erst möglich wird. Schelling wehrt sich gegen das ewige Vernunftreich als einem »Paradies der Mittelmäßigkeiten« (SW XI, 539), worin es keine herausragenden Persönlichkeiten mehr gebe und alle Menschen gleich, d. h. gleich mäßig, sind.

Deutlicher noch als in der oben behandelten Passage der Philosophie der Offenbarung ernennt Schelling den Staat zum »Träger«, d. h. zum Grund eines Höheren (SW XI, 546), nämlich der Religion. Mittels einer kurzen Darstellung der weltgeschichtlichen Entwicklung des Staats verdeutlicht er diesen Gedanken: Während im antiken Rom

der Staat zum Selbstzweck wurde, im Mittelalter hingegen sich die katholische Kirche und Religion selbst zur Staatsmacht machte, mithin eine falsche Theokratie vertrat, läutete erst der Protestantismus das wahre Verhältnis zwischen Staat und Religion ein. »Dieses war die eigentliche That des *deutschen Volkes*« (SW XI, 546), wodurch zwar die politische Einheit Deutschlands in der Unterscheidung katholischer und protestantischer Länder verloren-, aber eine höhere, die wahre Einheit aufging:

Mit der Zerstörung des Idols [sc. der falschen Theokratie] übernahm der Deutsche die Aufgabe, an dessen Stelle die wahre Theokratie zu setzen, die nicht eine Stellvertreter- und Priesterherrschaft seyn kann, die eine Herrschaft des erkannten göttlichen Geistes selbst seyn wird. (ebd.)

In noch nicht erreichter Deutlichkeit zieht Schelling nun die Folgerungen aus der Trägerschaft des Staates: »Der Staat [...] ist die bleibende, nie aufzuhebende, weiterhin auch nicht mehr zu erforschende Grundlage des ganzen menschlichen Lebens und aller ferneren Entwicklung, Vorbedingung, welche zu erhalten alles aufgeboten werden muß« (SW XI, 550). Dadurch dass der Staat *zum* Grunde, d. h. eben nicht im fichteschen Sinne *zu* Grunde, gegangen ist, wirkt er erst im wahren Sinne; allerdings kann und darf er nicht mehr Gegenstand einer philosophischen Forschung, einer politischen Philosophie sein. Es bleibt offen, ob das »nicht mehr zu erforschen« eine Konsequenz aus dem Zurücktreten des Staates in den Grund oder eine Forderung aus dieser Konsequenz heraus ist. Letzteres scheint näherliegend, wenn Schelling davor warnt, Veränderungen etwa im Geiste einer fortschrittlichen Absicht am Staate vorzunehmen. Den Grund verändern oder gar revolutionieren zu wollen, droht auch alles auf ihm Ruhende – mithin die Religion und Philosophie – zum Zusammensturz zu bringen – eine Einsicht, die Schelling wohl nicht zuletzt aus der Märzrevolution von 1848 gewonnen zu haben meint. Der Staat, wie er jetzt ist, sei vielmehr das »Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie *ist*« (SW XI, 551).

Damit ist der Staat in den 1850er Jahren für Schelling vollends zur Vergangenheit geworden – so sehr, dass er wie die Natur, gleichsam zum letzten Mal mit Hegel gesprochen zur »zweiten Natur« geworden ist, worin strukturell keine Änderungen mehr nötig und möglich sind, die hinsichtlich ihrer Entwicklung in sich abgeschlossen ist. Diese Grundlage soll der ruhige Boden sein, aus und auf welchem nun Schellings Großprojekt einer philosophischen Religion sich zu erheben und zu gedeihen hat. Auch wenn die terminologische Bestimmung von Staat und Religion nahezu identisch zu dem 1831/32 Ausgeführten ist, scheint sich doch in den 1850er Jahren zunehmend die konservative Haltung Schellings in politischen Angelegenheiten durchzusetzen. Längst erweist sich »das Leben im Staat« nicht mehr als »der Punct [...], um welchen sich Alles bewegt und an den der Hebel angesetzt werden muß, der diese todte Menschenmasse erschüttern soll« (BuD III, 294).

Literaturverzeichnis

- [Anonym (1831):] »[Rezension von] Nouveau Système d'études philosophiques par Mr. J. G. Ozaneaux ancien professeur de philosophie au collège Louis-le-Grand, recteur de l'académie de Bourges. Paris 1830«. In: *Literatur-Blatt*, Nr. 69, 6.7., 276.
- Binkelman, Christoph (2007): *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berlin/New York.
- (2022): »Reden an die metaphysische Nation. Schellings politische Philosophie um 1807«. In: »Wir müssen also auch über den Staat hinaus!« *Schellings Philosophie des Politischen*. Hrsg. von L. Hühn / S. Schwenzfeuer. Baden-Baden, 237–256.
- Fichte, Johann Gottlieb (1977): *Das System der Sittenlehre nach Principien der Wissenschaftslehre*. Hrsg. von R. Lauth / H. Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Gesamtausgabe*, Bd. I).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990a): *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen / R. Heede. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 9).
- (1990b): »Verhandlungen in der Versammlung der Landstände«. In: *Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hrsg. von F. Hogemann / C. Jamme. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 15), 30–125.

- (2009): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von K. Grotzsch / E. Weisser-Lohmann. Hamburg (*Gesammelte Werke*, Bd. 14,1).
 - (2019): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg (*Gesammelte Werk*. Bd. 27,3.).
- Lauth, Reinhard (1964): »J. G. Fichtes Gesamtidee der Philosophie«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 353–385.

The Faces of the One God

Revelation as Free Movement towards the Experience of the Actual

Oleg Beltek*

Schelling's later philosophy is the result of a divergence from Hegel's negative philosophy and a change in attitude towards his earlier philosophy of identity. Thus his project of a positive philosophy is formulated based on the proposition that God is the foundation of all things and that this cannot be fully conceptualized.¹ The concept of revelation is thus most fully developed in connection with the development of positive philosophy as a concept, in opposition to and as an extension of Hegel's panlogism, and is primarily expressed in his Berlin Lectures on the Philosophy of Revelation, 1841/1842. The focus of the Berlin Lectures on the Philosophy of Revelation is the outline and interpretation of the foundations of the Christian religion of revelation. The lectures contain, in addition to the introduction, which sets forth the main task, a general and a special part. The former covers the problems of ontology and anthropology, the latter applies the formulated foundations to the interpretation of the New Testament. In addition to such topics as the justification of the division of philosophy into ›negative‹ and ›positive‹, the philosophical doctrine of the All-One God, or the doctrine of creation, the general part of the Philosophy of Revelation also provides an ontological justification of the necessity of revelation. In the second part we can find the correlation between mythology and revelation, the doctrine of

* Scholarship holder of the Austrian Academy of Sciences (DOC) at the Institute for Systematic Theology and Religious Studies of the Protestant Theological Faculty of the University of Vienna. I thank Joseph W. Pavlisko (Vienna) for his help with the English translation of the article.

1 C. O'Regan (2021): »Revelation in German Idealism«. In: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*. Oxford, 269.

the mythological process, and the philosopher's Christological and eschatological reasoning. The initial distinction between negative and positive philosophy becomes the decisive impossibility for rational philosophy to have an actual God and that course of events which fixes the free relationship between God and the world as its content. Moreover, Schelling draws attention to the Christological implications of the distinction between negative and positive philosophy.²

As already mentioned, Schelling's Berlin Lectures on the Philosophy of Revelation reflect his later views. On the one hand, the polemical component of the lectures defines the notion of revelation apophatically, that is, by cutting off irrelevant concepts. On the other hand, revelation as a form of knowledge is endowed with an *a posteriori* character, i. e. revelation is not organized by the reason of negative philosophy. The revelation of God cannot be considered reliable or taken on faith simply because the existence of God is assumed to be self-evident.³ However, the world arises primarily as a consequence of divine will, not reason. In lecture 13 of the Philosophy of Revelation, Schelling points to the possibility of the existence of reality as something due to volition (SW XIII, 264). In this sense, the justification of the existence of reality, i. e., the world and human beings, by reason alone seems unconvincing, and revelation just confirms the non-rational overcoming of God's self-sufficiency.

Schelling considers the essential disadvantage of negative philosophy to be the impossibility of deducing existence from essence in relation to the absolute, the impossibility of cognizing the universal as really existing. Positive philosophy, which is designed to allow the recognition of things as really existing, opposes this impossibility. In other words, Schelling concludes that being itself remains unknowable in negative philosophy, and therefore positive philosophy becomes a way of comprehending it.

2 H. Rosenau (1985): *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*. Frankfurt am Main, 104–105.

3 C. O'Regan (2021): »Revelation in German Idealism«. In: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*. Oxford, 271.

The key to understanding the essence of revelation in Schelling's positive philosophy is the category of experience. Whereas negative philosophy comes to experience as a fact existing in nature, positive philosophy comes to it by fusing with it, so that posing the question about the actual existence of God in positive philosophy becomes a special form of experience. This experience seems to have no end, so positive philosophy is also like a Gothic cathedral continuing to be built through the centuries, like a witness to the continuing experience of the really existing God. Hence it becomes clear why positive philosophy, unlike negative philosophy, can also be defined as a path from existence to essence. All of the above can be applied to the Philosophy of Revelation, which becomes a part of positive philosophy. In the Berlin lectures, Schelling understands revelation as that real, actual thing which is given to us in experience, together with the whole variety of forms of the real life of nature and the human being. On the one hand, it is the Philosophy of Revelation that thinks of Christianity historically, as a chain of successive acts and phenomena that cannot always be understood rationally; on the other hand, the »revelation is not the source, not the starting point, as for the so-called Christian philosophy, from which it is in this respect *toto coelo distinct*« (SW XIII,133).⁴

In the main part of the Berlin lectures, Schelling suggests turning to the idea of the All-One God to answer the question »*Why is there something and not nothing?*« The answer to this question becomes the theogonic doctrine of the potencies of the omnipotent spirit and the cosmogonic doctrine of the creation of the world and the human being through the tension of the potencies and the subsequent restoration to equilibrium of the potencies. In the Philosophy of Revelation Schelling describes the absolute spirit as the unity of the potencies of being, which are not yet formed, but already reflect the possibilities of the spirit's assumption of the forms of being. The free human, as a result of creation, becomes a link between God and the world and through free will destabilizes the universe by breaking the

⁴ Here and below footnotes indicate the author's English translation from the original German text from SW XIV.

connection with the Creator. The need to restore the relationship with God and the world, to restore unity with the Creator, but in a different way than before, by a new process, introduces an aspect of reality that makes the concept of revelation relevant. Thus, revelation is understood as an ongoing process in experience of restoring the actual relationship between creation and the Creator. This process is preceded by a mythological period, which prepares the recognition and perception of the potencies now in operation as the unity of the divine persons.⁵ God's revelation, as viewed through the mystical tradition, is seen as intrinsically linked to the economy of salvation, which comes to fulfillment only within the wholeness of the historical process.⁶ Schelling defines the concept of revelation in the general part of the *Philosophy of Revelation* in the context of the construction of absolute spirit. However, revelation for Schelling is not a mystical phenomenon. It is a historical event, a fact of Christianity and its historical consequence in thought. Schelling says: »The content of Revelation is nothing but the supreme history, extending from the beginning to the end of things« (SW XIV, 30).

Thus, in order to understand revelation, we need to consider the concept in two aspects: in terms of understanding the structure of the absolute spirit, and in terms of the historical process – embeddedness in the history of religion.

1. Revelation in the Context of Considering the Structure of the Absolute Spirit

Schelling rightly rebukes the negativity of speculative-theoretical cognition as such by declaring the assumption of the beginning of his philosophical project in the moment in which negative philosophy freezes and claims to affirm the possibility of cognizing the absolute as the reality of freedom. This breath of freedom and will is the basis

5 Cf. P. Rezvykh (2003): »Late Schelling and Kant«. In: *Historical and Philosophical Yearbook*, 280ff.

6 Cf. M. Maesschalck (1989): *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Leuven, 390.

of positive philosophy. The speculative reason of the Philosophy of Revelation is built on the belief that the starting point in the movement towards the substantiation of the actual existence of the Absolute becomes the achievements of negative philosophy. This may be indicated as follows: »The task here is to consider the movement not from the world to the absolute, but from the absolute to the world«.⁷ The idea of revelation, understood as a free movement on the way to the experience of the real, within the broader movement from the absolute to the world, requires the identification of the internal structure of the absolute, which contributes to such an understanding of revelation.

Schelling poses the understandable task of conceiving the world through the idea of creation, which requires a clearly described metaphysical basis for determining the structure of the absolute, since the absolute must be understood as the creator and the actual creation as the result of its free will. Schelling thus builds on and extends the results of Hegel's negative philosophy by describing what the absolute understood as a completely free reality might look like. Although »like Hegel, Schelling's concept of absolute spirit expresses the highest form of the absolute«,⁸ it is Schelling who attempts to understand the absolute spirit as a metaphysically original reality. Although Hegel rejects the idea that the movement of consciousness is merely the casting aside of the false, he criticizes skepticism, which sees in the result of cognition only nothing, an empty negation thereby laying the foundation for his dialectical method.⁹ The Hegelian concept of God for Schelling anyway turns out to be empty, and from this emptiness, from nothingness there is a movement of the absolute into the real really existing world. The attempt to derive a structure within the absolute that would lead to its definition as an absolutely free God seems somewhat artificial. But in the clash between freedom and necessity there is a clash between Hegel's rational concept of God

7 A. Kritchevsky (2009): *The Image of the Absolute in Hegel's Philosophy and Philosophy of Late Schelling*. Moscow, 16.

8 Ibid., 17.

9 Cf. G. W. F. Hegel (1977): *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. Miller. Oxford, 50.

and the attempt to reveal God to the world as the absolute reality of freedom, realized in the assumption of the category of possibility (*Möglichkeit*).

Schelling's definition of what there is before being is negative-dialectical in nature, and this sphere of his positive philosophy can rather be referred to as »the *a priori* part« and is associated with the category of possibility (or the being able to be), which turns out to be a resting will, potency, while volition as an act is a certain actualizing force that realizes the movement from potency to reality.

»Philosophy distinguishes between potentia and actus. [...] But we know of no other transition a potentia ad actum than in volition« (SW XIII, 205), Schelling notes in the 10th lecture of the Philosophy of Revelation. Thus, being itself turns out to be an act of will or volition. »No actual being is conceivable without actual volition« (SW XIII, 206), the philosopher adds.

However, paradoxically, the potency of being as an activated free volition loses its freedom and becomes unfree in its being. The being able to be (*Seynkönnende*) becomes necessary being, and thus cannot be the source of being. This logic of the loss of freedom of »being able to be« leads Schelling to pure being, which is not limited by the possibility of being (and) does not possess potency. Such pure being presupposes pure volition, which is not preceded by any will. He writes: »A pure being is positively a being in which there is absolutely nothing of any negation« (SW XII, 212). But, for Schelling, pure being appears to be even farther removed from actual being than the being able to be: »The being able to be is the nearest, pure being is more distant from the being« (SW XIII, 212).

The question arises: what connects these two definitions? Though they are different, they are connected by the one and only reality we are looking for. Thus, the being able to be and the pure being are identical, but they are identical substantially, not being substances themselves, but being modes of the being prior to being, namely of the supra-being. »These two definitions coincide also in the fact that the being able to be, i.e., will to able to be, and will that only wills itself, i.e., will only in a self-related way, fixed in this potentiality, i.e., since it does not really will, is just as free from self-relatedness as

pure being«. ¹⁰ Self-relatedness points us here to the One, which turns out to be both the subject and the object of itself, and the being able to be and the pure being are the definitions of this One. By defining the One as pure being, it is enabled to find itself also as the being able to be. That is, it is not just an unconscious movement toward actual being, but something knowing itself in itself. In view of the above, we get a third definition of the One – the being able to be as such. These three definitions, according to Schelling, complete the description of the One: Each of these definitions, according to Schelling, being a definition of the One, is in itself the totality of three moments, which speaks of the completed spirituality of the whole. The One itself in the totality of its three definitions is a closed circle in itself, fully completed and in this sense absolute spirit. ¹¹

Being an absolutely unconditional, Schelling's absolute spirit looks structurally as follows:

1. Absolute spirit existing in itself;
2. Absolute spirit existing for itself;
3. Absolute spirit being with itself, absolutely knowing itself (absolute self-consciousness, i.e. in its being the subject has its own object).

Here we can observe the transition from negative-dialectical *a priori* determination of the prius of being becoming positive thinking, leading to a posteriori experiential-positive knowledge through revelation.

Thus, the search for actual being and the attempt to grasp the structure of the absolute in the indissoluble trinity of absolute spirit, lead us to an important aspect of positive knowledge – revelation. In essence, the Philosophy of Revelation presents a philosophical account that interprets and develops the unique divine disclosure expressed in the Trinitarian act of redemption¹². With regard to revelation itself, Schelling distinguishes between two philosophies:

¹⁰ Kritchevsky (2009), 40.

¹¹ Ibid., 58.

¹² Cf. S.J. McGrath (2023): *The Philosophical Foundations of the Late Schelling: The Turn to the Positive*. Edinburgh, 200.

- one in which the content of revelation remains inaccessible to thought;
- and the other, which assumes that there are means to comprehend the content of revelation.

Schelling writes:

The latter therefore especially cannot be called a revelatory philosophy, since it is likely to extend to more and other things, to understand more and other things than revelation alone, for it will understand the latter only inasmuch as it has previously understood other things, namely the *actual God*. (SW XII, 141)

That is, Schelling wants to say that with the Hegelian God, understood only as an idea of reason, it is impossible to reason about either actual religion or actual revelation. Here Schelling deliberately – in order to distinguish between strictly theologically understood revelation from philosophical revelation related to the actual existence of things – singles out the Philosophy of Revelation and calls it »a consequence or part of it, but not the positive philosophy itself« (SW XII, 141).

When comparing the content of revelation that is understood philosophically with strictly theological revelation, i.e., revelation that understood as true in itself since it is revealed by God, Schelling does not exclude the potential for truth to be revealed by theological revelation, »but this question will always be only secondary in philosophy« (SW XII, 141). Thus, Schelling's notion of revelation has a comprehensive, universal character and goes beyond the exclusivity of the divine act. In this logic, the connection between revelation revealed in human history and its pre-fundamental, pre-worldly form becomes clear. Schelling writes:

The content of revelation is first of all a historical content, but not in the ordinary or temporal sense, it is a content which, although it is *revealed* at a certain time, i.e. appears as an earthly phenomenon, but which in essence, even if implicitly and hidden, was available and prepared »before the foundation of the world«, before the foundation of the world was laid,

the content, origin and true meaning of which, accordingly, recede into the supra-worldly. (SW XII, 142)

2. Revelation as a Historical Process: The Movement towards the Experience of the Real

The separation of the Philosophy of Revelation from the philosophy of divine inspiration demonstrates how important it was for Schelling to ground religion universally by treating it as something more than science, while at the same time locating its scientific basis in relation to revelation. Thus, the Philosophy of Revelation is called upon to fulfill the task of devising an understanding of the relationship between religious experience and science. Schelling attempts to maintain a connection between rational science and experience while simultaneously transcending an understanding of religion as a phenomenon within reason. In his understanding, it is precisely both the neglect of science in religion and the reduction of revelation to immediate faith that prompts a refusal to take revelation into account as valid. In other words, Schelling is simultaneously opposed to treating religion both as merely a direct dogmatic acceptance of the postulates of faith and as a religion conceptualized within the limits of reason alone. Schelling speaks of religion as a special science, distinct from rational science and from blind trust in the authority of divinely revealed truth. Accordingly, the concept of revelation within the framework of such a concept of the religious also requires a certain attitude toward itself: consideration from the point of view of a historical phenomenon. »Schelling does not begin with a transcendental ego, absolute concept or any sort of apodictic beginning but with historical phenomena – freedom's deed or revelation of the will«.¹³

Thus, Schelling states that he wants to correct a possible misunderstanding. Whoever hears the word »revelation« can only think of it as an act by which the deity becomes the cause or author of representa-

13 T. Tritten (2012): *Beyond Presence: The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Boston/Berlin, 32.

tions in an individual human consciousness. Theologians who regard the content of Christian revelation as true, not in itself, but only because it has been instilled by God himself into the persons through whom it has been announced, must attach special importance to this act. It is true that in the Philosophy of Revelation one may come across a place where the possibility or impossibility of revelation is investigated also in this sense, but this will always be only a secondary question, and if it is answered at all, it will be as a result of investigation beyond this particular question. The Philosophy of Revelation is concerned not only with some formal aspect of a divine act, but it is also concerned with the universality of revelation, above all with its content and with the all-embracing relation in which the content of revelation alone is comprehensible (SW XIII, 142).

The historicity of revelation is critical for Schelling. Since revelation is understood as a reality in historical interrelation, Schelling distinguishes between external and internal (or »higher«) history. It is the higher history, which transcends this interrelationship, that makes it possible to arrive at a truly superhistoric universal experience.¹⁴ It must be recognized that, even in Schelling's early texts such as the *System of Transcendental Idealism*, Schelling exalts history both as a means by which this identity is achieved and as a fundamental way of expressing the absolute when discussing the absolute as the identity of subject and object, real and ideal. The content of revelation cannot be limited to universal knowledge. Revelation must contain something beyond reason, which itself opens access to experience as dealing with what is beyond reason. Revelation is real and indeed something factual (SW XIII, 143), but to realize that it is indeed something factual undoubtedly requires other historical mediations and justifications than those that have so far been attributed to revelation. Christianity for Schelling is a fact – a historical fact. And he tries to develop this approach, because his goal is to understand the fact of Christianity in the sense of its influence on human consciousness, and consequently on the process of world history.

14 C. Danz (1996): *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9), 31.

Christian Danz in his work on Schelling's philosophical Christology *Die philosophische Christologie Schellings* considers Christ as the content of revelation and points out that the structure of the understanding of revelation is related to the structure of Schelling's Christology.¹⁵ That is, revelation can be understood as the person of Christ: an event of negation involving God's alienation of consciousness, which subsequently experiences itself as mediated consciousness. In this sense, revelation is understood as both an event and an act. As something that has a conclusion in the historical process. Christ appears as the cause of revelation, but also as its completion, since his coming – as the fulfillment of the cause of revelation – cancels the further necessity of revelation. For Schelling, the very fact of the completion of revelation is evidence that the process of creation, which resulted in consciousness, is also completed. The completion of revelation also indicates the culmination of freedom.¹⁶ Christology thus marks a transitional threshold in the spirit's development toward self-transparency, as it is at this point that the concrete becomes the medium for expressing the spirit's relation to itself.¹⁷

Experience, considered in relation to the divine structure, refers to the need to address historical evidence, namely the texts that testify to the fact of revelation. In this sense, the biblical texts are the result of experience – the experience of freedom. Freedom reveals itself as a result in Christ, being the foundation of the historical diversity of religious experience, of historical religions. The numerous historical testimonies of the religious journey from mythology to revelation become the expression of the actual consciousness that reveals itself in history. When revelation is completed in Christ, it appears not only as an event or an act, but as the history of the movement of freedom, as its historical summit/fulfillment, at the moment when freedom has

¹⁵ Ibid., 52.

¹⁶ Ibid., 54.

¹⁷ C. Danz (2006): »Die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Die Bedeutung Schellings für die christologische Debatte der Gegenwart«. In: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette zum 85. Geburtstag*. Ed. by S. Dietzsch / G.F. Frigo. Berlin, 118.

made the necessary process toward the experience of the real – that is, coming to it, not pushing away from it.

3. The Triune Trinity: The Faces of the One God

Although above we have already discussed the Christological dimension of the Berlin Lectures on the Philosophy of Revelation and the understanding of revelation through the person of Christ, let's return to them to discuss one of their rather complex trinitarian concepts. As Cyril O'Regan aptly puts it, if for Schelling the God of history is »the eternally living God, then the Trinity provides the matrix for his expression«.¹⁸ A Trinitarian reading of the lectures is not only possible, but it is also possible to understand revelation through the person of Christ. Trinitarianism not only makes revelation possible, actualizes it in history, actualizes revelation eschatologically.

Schelling constructs the eschatological dimension of actual revelation in a way that is opposed to the Hegelian understanding, as revealed in *Phenomenology of Spirit*. Schelling is not satisfied with the Hegelian treatment of revelation in history, expressed in trinitarian categories, only in terms of the social perspectives of a better free community, or in terms of the constitution of the real Godhead. In the Berlin lectures an attempt to correct the Hegelian understanding of revelation is evident. For Hegel, God reveals himself in his revelation; spirit is self-revelation. Since he might not have revealed himself, revelation appears to be more of an accidental definition of God, not affecting his very notion. Revelation refers to the fact that God as spirit reveals himself. On the one hand Schelling follows the path of Hegel when discussing revelation, on the other hand he radically departs from him on the topic of its content.

In the 3rd century, Bishop Sabellius of Ptolemaida of Pentapolis began to teach that the Persons of the Holy Trinity are not eternal consubstantial Persons, but rather certain modes of the One God or Spirit. That is, the Persons of the Holy Trinity are the countenances of

¹⁸ O'Regan (2021), 272.

the One Godhead in history, in the theogonic formation according to His alone revealed will. The Second Ecumenical Council condemned this doctrine as a heresy and today, this belief is remembered with the name of Sabellianism. It goes too far to say that Schelling's trinitarian doctrine follows Sabellian thinking, but his doctrine of potencies as creative categories invites a comparison.

Regarding the theogonic process itself, we can see that the formation of the third person of the Holy Trinity, the Holy Spirit, is, for Schelling, not identical with the absolute spirit itself, which is in itself something more than any of the persons of the Trinity, and even than the Trinity itself. In *Philosophy of Revelation*, the Trinity appears as the unity of the effectively realized persons of the Godhead. The unity of God is the indivisible unity of absolute spirit realized in an absolute act. The highest being of God is the being of absolute spirit as absolute spirit as such, i. e. as the being able to be, in the specifically Schellingian sense, and the being able to be everything, including itself.¹⁹ Thus, trying to go beyond the understanding of God as a comprehensive metaphysical reality, Schelling argues about being as being something (*das Sein als etwas*). That is, the absolute spirit is conceived by Schelling as an absolutely free reality, dependent neither on the result of the process of forming the faces of the Godhead nor on the forms it takes. In order to understand the trinity of the Godhead so-constructed, and in order to see the absolute as a Trinity, it is important to consider that for Schelling the third form (spirit) is a reality that has its own being, parallel to the being of the first two moments of absolute spirit. This infinite possibility of being, understood not simply as bare potentiality, but as really realized freedom of the absolute in relation to everything, including its own being – becomes for Schelling determinant in the description of the concept of the absolute.

The above analysis of the concept of revelation as presented by Schelling in the Berlin lectures indicates that the Holy Trinity can be conceptualized as the result of an act of free will, an act performed by the absolute spirit. Consequently, we may assume that we are closed

¹⁹ Kritchevsky (2011), 35.

to reliable *a priori* knowledge of whether the Persons of the Trinity really exist, since their existence depends on this free will of the absolute spirit. Otherwise, it would be necessary to recognize the unfree being of the absolute spirit, since its being could be deduced in the form of the being of the Trinity as an *a priori* and logically deducible consistency.

However, since in Schelling's positive thinking the absolute spirit becomes the unity of persons of the Trinity, the Trinity as the possibility of absolute freedom, such a unity of forms turns out to be the being able to be an absolute Person. To put it in the language of Walter Kasper, the Trinity is what makes revelation possible.²⁰ And yet one cannot help but ask the question again. Although Schelling defines the third realization of the absolute spirit as an actual being, which is not merely a synthesis of the first two forms, there are no premises that lead in a logically justified way to this conclusion. How then is »reasoning« about speculative knowledge of the infinite absolute possible? Does not an epistemological limit arise through philosophy alone? This limitation is particularly clear in Schelling's understanding of the being able to be, who possesses absolute freedom, including, for example, the freedom to determine the possibility and extent of its own cognition. It is due to these questions that Schelling arrives at the necessity of recognizing revelation in order to understand human ability to correctly conceive of the absolute.

References

- Danz, Christian (1996): *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9).
- (2006): »Die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Die Bedeutung Schellings für die christologische Debatte der Gegenwart«. In: *Vernunft und Glauben. Ein Philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum. Père Xavier Tilliette zum 85. Geburtstag*. Ed. by S. Dietzsch / G.F. Frigo. Berlin 107–126.

20 Cf. W. Kasper (1965): *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz, 310.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977): *Phenomenology of Spirit*. Trans. A. Miller. Oxford.
- Kasper, Walter (1965): *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz.
- Kritchевsky, Andrey (2009): *The Image of the Absolute in Hegel's Philosophy and Philosophy of Late Schelling*. Moscow.
- (2011): *The Absolute Spirit through the Forms of the Trinity: A Comparative Analysis of the Philosophical-Theological Teachings of Hegel and of Late Schelling*. Moscow.
- McGrath, Sean J. (2023): *The Philosophical Foundations of the Late Schelling: The Turn to the Positive*. Edinburgh.
- Maesschalck, Marc (1989): *Philosophie et révélation dans l'itinéraire de Schelling*. Leuven.
- O'Regan, Cyril (2021): »Revelation in German Idealism«. In: *The Oxford Handbook of Divine Revelation*. Ed. by B.M. Mezei / F.A. Murphy / K. Oakes. Oxford, 258–274.
- Rezvykh, Petr (2003): »Late Schelling and Kant«. In: *Historical and Philosophical Yearbook*, 280–303.
- Rosenau, Hartmut (1985): *Die Differenz im christologischen Denken Schellings*. Frankfurt am Main.
- Tritten, Tyler (2012): *Beyond Presence: The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*. Boston/Berlin.

Schöpferische Potenz

Die Gottes- und Schöpfungslehre in Schellings Berliner Offenbarungsphilosophie

Henning Tegtmeier

Die Gottes- und Schöpfungslehre, welche Schelling in seinen Berliner Vorlesungen zur Philosophie der Offenbarung vertrat, muss als konsequente Weiterführung und Vertiefung theologischer Grundüberzeugungen verstanden werden, die bis in die Anfänge seines Philosophierens zurückreichen. Gleichzeitig finden sich darin Umstellungen in Inhalt und Methode, die weit mehr sind als bloße Akzentverschiebungen. Charakteristisch für das begriffliche Gerüst von Schellings schöpfungstheologischen Gedanken ist die Verknüpfung seiner Potenzenlehre mit der Trinitätslehre, die er als einzig wahren Monotheismus ansieht, sowie mit dem, was er den ›demiurgischen Prozess‹ nennt, d. h. den Prozess der Schöpfung der Welt. Diese Verknüpfung nimmt bereits in den *Weltalter*-Fragmenten der 1810er Jahre Gestalt an, wird aber erstmals in der Münchener Fassung der Philosophie der Offenbarung von 1831/32 vollständig präsentiert. Der Kern dieses Ansatzes und alle wesentlichen Elemente seiner Rechtfertigung werden in die Berliner Fassung übernommen. Einige der Ergänzungen, die sich dort finden, werfen aber ein neues Licht auf den gesamten Ansatz und seine inhaltlichen Probleme.

Ich werde im Folgenden einige zentrale Motive von Schellings Schöpfungstheologie bis in das *Weltalter*-Fragment von 1811 zurückverfolgen und betrachten, auf welche Weise er diesen Ansatz in seiner Münchener Offenbarungsphilosophie teils aufgreift, teils radikal umarbeitet. Anschließend werde ich die partielle Reformulierung dieser Philosophie in der Berliner Periode untersuchen und mich abschließend der Frage zuwenden, was diese Veränderungen zum Gesamtprojekt der Offenbarungsphilosophie beitragen.

1. Gottes Schöpfungshandeln im *Weltalter*-Projekt

Schellings *Weltalter*-Projekt schließt unmittelbar an den Grundansatz der Freiheitsschrift von 1809 an, in dem es um eine metaphysische Grundlegung der menschlichen Freiheit als einer Freiheit zu Gutem und Bösem geht, wobei diese Grundlegung menschliche Freiheit letztlich mit dem freien Schöpfungshandeln Gottes verknüpfen soll. Der Begriff des freien göttlichen Schöpfungshandelns selbst bleibt in der Freiheitsschrift aber unterbelichtet.¹ Denn obgleich Schelling betont, dass wir Gottes Schöpfung als einen Akt des freien göttlichen Willens auffassen müssen,² bleibt die Darstellung der Arbeits- und Wirkungsweise dieses Willens im Prozess der Schöpfung unbefriedigend. Das *Weltalter*-Projekt soll u. a. diese Lücke schließen; die verschiedenen Ansätze, mit denen Schelling in den verschiedenen Fassungen experimentiert, sind aber letztlich wenig hilfreich.³ Bekanntlich stützt sich Schelling hier insbesondere auf die ›hermetische‹ Tradition der jüdischen und christlichen Kabbala und der davon inspirierten Theosophie Jacob Böhmcs, die er als Interpretationsansätze für biblische Aussagen über Gott und Schöpfung verwendet, ohne diese Ansätze mit der theologischen Orthodoxie abzugleichen. Dieser dezidiert unorthodoxe Ansatz beruht wesentlich auf Vorstellungen und Bildern; begriffliche Artikulation und theoretische Rekonstruktion spielen in diesem ›Theosophie‹ genannten Denken nur eine geringe Rolle, was Schelling selbst beklagt. Eines der zentralen Bilder, das Schelling aus der Kabbala übernimmt, ist das ›Zimzum‹, das Bild der göttlichen

1 Ich habe das an anderem Ort näher ausgeführt. Vgl. H. Tegtmeier (2022): »Divine Freedom and Creation. Schelling's Mature Theology of Free Will«. In: *Freedom and Creation in Schelling*. Hrsg. von H. Tegtmeier / D. Vanden Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 257–286.

2 Vgl. SW VII, 363. 396.

3 Man sollte allerdings nicht übersehen, dass Schelling selbst in dieser Periode seiner wohl intensivsten Auseinandersetzung mit der theosophischen Tradition gewisse Zweifel an der Verlässlichkeit und Brauchbarkeit der Theosophie (und der Mystik überhaupt) nicht unterdrücken kann. So beschreibt er »die Gränze zwischen Theosophie und Philosophie« als die Grenze zwischen unmittelbarer Schau und »dialektischer« (theoretischer) Artikulation. Letztere werde durch die Theosophie selbst noch keineswegs geleistet (WA, 7f.).

Selbstkontraktion, das allererst den Raum für außergöttliches Sein eröffnet.⁴ Es ist die Vorstellung eines Gottes, der seiner eigenen unbeschränkten Macht Grenzen setzt, um nicht-göttlichen Entitäten eine selbständige Existenz zu ermöglichen; und diese Selbstbeschränkung ist das, was die kabbalistische und mystische Tradition unter Schöpfung versteht. Die wichtigste ergänzende Vorstellung, die Schelling bereits in der Freiheitsschrift andeutet und an die er in diesem Zusammenhang anknüpft, ist die Vorstellung einer göttlichen Sehnsucht, eines göttlichen Verlangens nach Selbstvollendung im Schöpfungshandeln, das zugleich als göttliche Selbstoffenbarung interpretiert wird.⁵ Dieser Gedanke geht dann auch in die spätere Offenbarungsphilosophie ein, allerdings nicht ohne wesentliche Modifikationen. Im Rahmen der *Weltalter*-Philosophie wird dieser anfängliche, vorzeitliche Zustand göttlicher Sehnsucht und Unzufriedenheit vor der Schöpfung im Bild der unaufhörlichen Rotation der drei göttlichen Personen umeinander zusammengefasst, die erst durch die Schaffung linearer Bewegung und linearer Zeit in der Schöpfung durchbrochen werden kann.⁶ Schelling bezeichnet diesen Zustand sogar kühn als »göttlichen Wahnsinn« (WA, 42). Ferner fasst er das unaufhörliche

-
- 4 Paul Franks hat die Bedeutsamkeit kabbalistischer Spekulation zwischen 1809 und den *Erlanger Vorlesungen* im Detail untersucht; vgl. P.W. Franks (2020): »From World-Soul to Universal Organism. Maimon's Hypothesis and Schelling's Physicalisation of a Platonic-Kabbalistic Concept«. In: *Freedom, Nature, and Systematicity*. Hrsg. von G.A. Bruno. Oxford, 71–92. Schelling verwendet das Bild der göttlichen Kontraktion vor allem in der ersten Fassung der *Weltalter* (WA, 19–23). In derselben Passage kontrastiert er aber die göttliche Kontraktion mit der expansiven Kraft der unendlichen göttlichen Liebe. Hier zeigt sich bereits im Ansatz das Modell zweier gegenläufiger Ausrichtungen des göttlichen Willens, das Schelling später in die Lehre der demiurgischen Potenzen umarbeiten wird.
 - 5 Vgl. R. Scheerlinck (2022): »Schelling's Contribution to Natural Theology. On the Intention of the *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Matters Connected Therewith*«. In: *Freedom and Creation in Schelling*. Hrsg. von dems. / V. Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 101–134, hier, 125.
 - 6 Vgl. WA, 39. Seltsamerweise behält Schelling dieses Bild in den verschiedenen Fassungen der Philosophie der Offenbarung bei, wie ein Blick in die Münchener und die Berliner Fassung zeigt. Vgl. UPhO, 15. 91–95. Es spielt allerdings in keiner dieser Fassungen noch eine strukturelle Rolle. In der Berliner Offenbarungsphiloso-

Kreisen der Gottheit in sich im Anschluss an seine theosophischen Quellen als göttliche Einsamkeit auf, als einen anfänglichen Solipsismus, aus dem Gott sich nur durch den befreienden Akt der Externalisierung der eigenen Kräfte bzw. Potenzen in der Erschaffung der materiellen Welt befreien kann.⁷ Dass diese Auffassung unvereinbar mit christlicher Orthodoxie ist, ist klar, denn sie impliziert, dass Gott vor der Schöpfung wesentlich unvollendet und unvollkommen ist. Das verstößt gegen die klassische Lehre von der wesentlichen und damit ewigen Vollkommenheit Gottes, aber Schelling scheint das in dieser Periode seiner Entwicklung nicht zu bekümmern. In der *Freiheitschrift* greift er aber dessen ungeachtet auf ein anderes, eher orthodoxe-kompatibles Motiv zurück, nämlich den Leibniz'schen Gedanken, dass Gott die Welt aus überströmender Liebe erschafft, also nicht aus einem Mangel heraus, sondern eher aus einem Überfluss an Liebe und Güte.⁸ Dass diese beiden Modelle logisch unvereinbar sind, scheint Schelling noch in der *Weltalter*-Periode nicht zu bemerken.

Ein anderes, durchaus gravierendes Problem der theosophischen Vorstellung von göttlicher Sehnsucht scheint Schelling selbst aber durchaus zu sehen, und das mag einer der Gründe dafür sein, dass er das *Weltalter*-Projekt letztlich nicht abzuschließen vermochte. Das Problem ist folgendes: Wenn die Schöpfung ein Akt der göttlichen Selbstvervollkommnung ist, dann kann sie nicht zugleich ein Ausdruck vollkommener göttlicher Freiheit sein. Anders ausgedrückt: Wenn Gott die Welt benötigte, um ein höheres Niveau von Selbsterkenntnis zu erreichen, dann wäre die Schöpfung für Gott eine existentielle Notwendigkeit, da sich Gott ohne Schöpfung nicht selbst verwirklichen könnte. Gott wäre also durch ein inneres Bedürfnis genötigt, die Welt zu erschaffen. Schöpfung wäre damit nicht mehr die freie Verwirklichung der göttlichen Schöpferkraft, denn für eine solche vollkommene göttliche Freiheit ist es begrifflich erforderlich, dass es Gott freisteht, die Welt entweder zu erschaffen oder nicht. Zwar

phie behandelt Schelling die unendliche Rotation lediglich als eine die menschliche Fantasie ansprechende Vorstellung. Vgl. SW XIII, 13. 273.

7 Zu Gottes »schrecklicher Einsamkeit« vor der Schöpfung vgl. WA, 43.

8 Vgl. Scheerlinck (2022), 125.

stimmt Schelling Leibniz, der bekanntlich lehrt, dass vollkommene Freiheit keine Indifferenz ist, der alle Handlungsoptionen gleichwertig erscheinen, explizit und unmissverständlich zu. Als Leibnizianer vertritt auch Schelling die Auffassung, dass Gott einen zureichenden Grund für die Wertschöpfung benötigt. Aber ein innerer Mangel in Gott würde dessen Freiheit zu schöpfen eher einschränken als begründen.

Schellings Ausweg in der Freiheitsschrift und in der ersten Fassung der *Weltalter* ist das Argument, dass Gott vor Vollendung der Schöpfung noch nicht ganz und gar Gott ist oder dass Gott sich im Schöpfungshandeln zugleich als Gott konstituiert. Auch diese Gedankenfigur findet in veränderter Form Eingang in die spätere Offenbarungsphilosophie.⁹ Dieses Argument soll das Freiheitsproblem insofern lösen, als der Begriff vollkommener göttlicher Freiheit auf den Schöpfungsprozess noch nicht anwendbar ist, sondern erst auf Gott als den Herrn und Herrscher der Welt, der Natur und der menschlichen Geschichte. Dieser Gedanke ist in sich schlüssig und passt zu Schellings Natur- und Geschichtsphilosophie, hat aber einen Preis. Denn er erschwert es, an dem ursprünglichen Gedanken der Freiheitsschrift festzuhalten, dass die menschliche Freiheit ein Abbild der ursprünglichen göttlichen Freiheit im Schöpfungshandeln ist. Wenn diese ursprüngliche, anfängliche Freiheit begrenzt und unvollkommen wäre, würde das nicht nahelegen, dass menschliche Freiheit ebenfalls wesentlich beschränkt sein müsste? Dies ist sicher nicht Schellings Meinung. Aber es ist nicht klar, wie er dieser Konsequenz mit den Mitteln seiner Freiheitsphilosophie ausweichen kann.

9 Noch in der Berliner Fassung der Philosophie der Offenbarung zitiert Schelling diesbezüglich zustimmend Newton: »Deus est vox relativa« – »Gott« ist ein relationaler Terminus (SW XIII, 291).

2. Gottes Schöpfungshandeln in der Münchener Offenbarungsphilosophie

Dass das Schöpfungsgeschehen auf der Basis eines trinitarischen Gottesverständnisses entwickelt werden muss, ist ein Gedanke, an dem Schelling auch in seiner Offenbarungsphilosophie festhält. Ebenso bleiben zentrale Elemente des angenommenen Zusammenhangs von Schöpfung und göttlicher Selbsttransformation erhalten, aber in neuer Gestalt. Was Schelling in seiner Münchener Offenbarungsphilosophie entwickelt, ist der Gedanke, dass es die drei göttlichen Personen sind, die sich im Zuge des Schöpfungsprozesses als solche konstituieren. In bewusstem Gegensatz zur theologischen Orthodoxie vertritt Schelling die These, dass die drei göttlichen Personen Transformationen des göttlichen Wesens sind, die erst im Prozess der Schöpfung Gestalt annehmen. Sie entstehen allerdings nicht aus dem Nichts, sondern sind Hypostasierungen der drei göttlichen Potenzen, die zusammen Gott als selbstbewusstes Wesen konstituieren.

Denn Freiheit, daran hält Schelling fest, setzt Selbstbewusstsein voraus, und ein freier Gott muss ein selbstbewusster Gott sein. Das schließt ein, dass Schöpfung als selbstbewusste Tätigkeit, als ›Tat‹ und nicht bloß als Ereignis verstanden werden muss. Ist die Welt mehr als bloß in Gott wie bei Spinoza oder als eine bloße Emanation der göttlichen Natur wie im Neuplatonismus, dann muss es möglich sein, sie als das Ergebnis einer bewussten göttlichen Entscheidung, einer göttlichen Wahl zu verstehen. Diese göttliche Freiheit muss sich dann auch in der geschaffenen Natur im Allgemeinen und in der menschlichen Natur im Besonderen wiederfinden lassen. Menschen sind als Ebenbilder Gottes geschaffen worden, aber für Schelling ist die gesamte Natur Ausdruck göttlicher Freiheit, und deswegen müssen sich die Spuren des Göttlichen in der ganzen Natur aufspüren lassen.

Schellings Schöpfungslehre muss diesen begrifflichen Erfordernissen Rechnung tragen. Um das zu tun, verknüpft er Fichtes Lehre vom selbstbewussten Subjekt als Subjekt-Objekt, d. h. als Subjekt und Objekt der Erkenntnis und des Handelns, mit der metaphysischen Potenzenlehre, an der er seit seinen frühen Studien zur Naturphilosophie arbeitet. Dieser Lehre zufolge ist die Natur durch zwei ant-

agonistische Potenzen geprägt, ein Prinzip bloßer Potentialität und Veränderbarkeit, das die antike Philosophie mit der Materie assoziiert, und ein Prinzip der Aktualität und des tatsächlichen Seins, das Platon und seine Schüler als ›Form‹ bezeichnen. Innerhalb der Natur erreichen diese gegenstrebigen Potenzen häufig ein Gleichgewicht, eine Ordnung und Harmonie, die weder auf reine Potentialität noch auf reine Aktualität reduziert werden kann. Schelling sieht hier eine dritte Potenz am Werke, die Finalität des Seinsprozesses.

Schellings spekulative Theologie gründet diese drei Potenzen nun in der selbstbewussten Natur Gottes selbst und sieht in ihnen die Keime der göttlichen Dreifaltigkeit. Aus ihnen geht die volle Dreifaltigkeit im Zuge des Schöpfungsprozesses hervor. Schelling nennt sie die drei göttlichen Potenzen oder Gestalten Gottes vor der Schöpfung. Die erste von ihnen ist das Seinkönnende, das Schelling auch als An-sich-Sein bezeichnet.¹⁰ Ganz wie Aristoteles nimmt auch Schelling an, dass Seinkönnen etwas mit Materie zu tun hat, doch Gott ist immateriell, und deswegen ist Materie kein wesentliches Ingrediens, sondern bloß abgeleitet von der göttlichen Potentialität, die vor der Schöpfung noch in sich ruht wie ein Wille, der noch nichts will.¹¹ An sich ist Gott Wille, aber dieser Wille ist am Anfang noch nicht tätig und deswegen verborgen. Fasslich wird er erst *a posteriori*, im Rückblick auf die schon vollzogene Schöpfung. Deswegen spricht Schelling diesbezüglich auch von einem anfänglichen In-sich-Sein Gottes.¹²

Die zweite Potenz oder Gestalt Gottes vor der Schöpfung ist das rein Seiende. Diese kann in keiner Weise mit potenziell Seiendem verknüpft sein; es handelt sich um reines, potentialitätsfreies Sein, einen *actus purissimus*, wie Schelling sich ausdrückt.¹³ Gott ist demnach reines Sein, reine Form. Diese aristotelische Konzeption Gottes ist für Schelling aber eben nur ein Aspekt, eine Gestalt Gottes neben anderen, aber sie dominiert das göttliche Sein vor der Schöpfung. Reines Sein ist keine Kraft, sondern einfach in sich bestimmtes Dasein,

¹⁰ Vgl. UPhO, 26.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. ebd., 35.

¹³ Ebd., 70.

Für-sich-Sein, wie Schelling es auch nennt. In dieser Hinsicht mag es sogar so scheinen, als seien das An-sich- und das Für-sich-Sein Gottes ununterscheidbar, weil keines von ihnen aus der Ruhe und Verborgenheit des anfänglichen göttlichen Seins heraustritt.¹⁴ Aber diese Ununterscheidbarkeit ist bloß scheinbar. Denn in Wahrheit ist die Potenz des reinen Für-sich-Seienden durchgängig bestimmt, während die Potenz des An-sich-sein-Könnenden durchgängig unbestimmt ist. Gemäß der zweiten Potenz ist Gott deswegen vollständig bestimmt, weil er sich selbstbewusst selbst bestimmt, zugleich aber unbestimmt im Hinblick auf seinen latenten Willen.¹⁵

Die dritte Potenz oder Gestalt verbindet die erste mit der zweiten, als die Einheit des aktualen Seins und des Seinkönnens Gottes, als Sein an sich und für sich. Diese Potenz nennt Schelling passenderweise Bei-sich-Sein. Es ist die Potenz, welche das Wesen Gottes vollendet und in sich abschließt, die Finalursache des göttlichen Daseins. Ihretwegen ist Gott vollkommener Geist, und so existiert Gott vor der Schöpfung. In der Einheit der drei Potenzen kann Gott als vollendet einheitlich und ganz, als Alleinheit sein und begriffen werden.¹⁶ Jede der drei göttliche Potenzen ist unterschieden von den beiden anderen, aber keine kann ohne die anderen existieren, weil sie nur zusammen Gottes vollkommenes Wesen konstituieren.

Im Vorgang der Schöpfung dynamisiert sich dieses Verhältnis, denn die Potenzen werden im Schöpfungsprozess tätig. Aus Schellings Sicht muss dieser Prozess als durch die erste Potenz initiiert gedacht werden, denn nur aus dieser Potenz kann etwas Außergöttliches allererst hervorgehen. Aus ihr geht das anfängliche Chaos hervor, wovon das Buch *Genesis* spricht, die Urmaterie, aus der die Welt besteht. Durch die Aktualisierung des rein potentiellen Seins Gottes verändert sich notwendig auch die rein aktuelle Potenz. Sie potenziert sich. Ihre ruhige Selbstbestimmtheit verwandelt sich in Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist im eigentlichen Sinne demiurgisch, indem sie die Materie formt und das Unbestimmte in Bestimmtheit überführt. Aus Schellings

¹⁴ Vgl. ebd., 36.

¹⁵ Vgl. ebd., 76.

¹⁶ Vgl. ebd., 77.

Sicht beschreiben das Buch *Genesis* und Platons *Timaios* denselben Vorgang mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Diese formgebende Tätigkeit ist etwas, was nur die zweite Potenz vollbringen kann, da die Entstehung und die Formung der Materie zwei unterschiedliche Vorgänge sind, die auf unterschiedliche Kräfte zurückgeführt werden müssen. Dadurch emanzipiert sich die zweite Potenz von der ersten; sie konstituiert sich als göttliche Person. Andererseits wird auch dieser Emanzipationsprozess von der ersten Potenz mitverursacht; diese ist die Erzeugerin der zweiten Potenz als Person und erweist sich so selbst als Person. Als Erzeugerin wird sie Vater genannt, die zweite Person Sohn. Die Zeugung des Sohnes verläuft mithin parallel zur Schöpfung, ohne damit zusammenzufallen. Im Abschluss der Schöpfung konstituiert sich schließlich auch die dritte Potenz als Person, nämlich als Heiliger Geist der Einheit und persönlichen Verbundenheit des Vaters und des Sohnes miteinander.

Das ist eine in sich schlüssige, aber unorthodoxe Darstellung der göttlichen Dreifaltigkeit. Deswegen bemüht sich Schelling in der Münchener Offenbarungsphilosophie mit großem Aufwand darum, zu zeigen, dass sein Ansatz und nur dieser scheinbar dunkle und unergründliche einschlägige Passagen des Neuen Testaments zugänglich und verständlich machen kann, dass seine Theorie Rückhalt in den Schriften vieler Kirchenväter und -lehrer findet. Zu dieser apologetischen Strategie gehört auch der Nachweis, dass diese Darstellung nicht häretisch ist, verbunden aber mit dem Hinweis, dass sich auch in den großen Häresien des spätantiken und mittelalterlichen Christentums bedeutende theologische Einsichten verbergen. Häretiker irren sich darin, dass sie ein Moment der Wahrheit für die ganze Wahrheit halten, aber dass sie ein Moment der Wahrheit artikulieren, sollte man ihnen zugestehen.¹⁷

17 Vgl. ebd., 27. 179.

3. Methodische Umstellungen in der Berliner Offenbarungsphilosophie

In ihrem Kern ist die Gottes- und Schöpfungslehre Schellings der Berliner Jahre identisch mit der der Münchener Periode.¹⁸ Schelling hat das Vorlesungsmanuskript merklich gekürzt und gestrafft, den Kern der Argumentation aber beibehalten. Vorangestellt ist nun aber eine acht Vorlesungssitzungen umspannende methodische und historisch-kritische Einleitung in das Projekt einer positiven Philosophie und die Notwendigkeit einer vorausgehenden negativen Philosophie, durch die Schelling sein Projekt einer Philosophie der Offenbarung inhaltlich und methodisch zu rechtfertigen sucht. Die hier vorgenommenen sachlichen und methodischen Klärungen dienen nicht nur dem Ausräumen verbreiteter Missverständnisse des Verhältnisses von negativer und positiver Philosophie, sondern auch einer möglichst präzisen Selbstverortung in der Philosophie der Moderne. Zweierlei ist Schelling dabei besonders wichtig: Erstens stellt er die inhaltliche und methodische Eigenständigkeit der positiven Philosophie heraus, welche durch die negative Philosophie weder begründet werde noch diese vollende. (Dass die negative Philosophie dennoch der positiven vorhergehen muss, wie Schelling ebenfalls ausführt, steht allerdings in einer deutlichen Spannung zu dieser These.) Zweitens betont er, dass auch die positive Philosophie genuine Philosophie sei, also keineswegs eine bloße Auslegung bereits fertig gegebener Glaubens- und Überzeugungsinhalte. Insbesondere die Philosophie der Offenbarung soll scharf sowohl von der christlichen Theologie als auch vom Projekt einer ›christlichen Philosophie‹ abgegrenzt werden, dem Schelling hier eine unmissverständliche Absage erteilt.

In Schellings Auseinandersetzung mit der negativen Philosophie, die sowohl deren Rechtfertigung als auch deren Kritik sein soll, spielt der Rekurs auf Kants Kritik der Metaphysik im Allgemeinen und der natürlichen Theologie im Besonderen eine zentrale Rolle. Allerdings

18 Diese Aussage steht insofern unter Vorbehalt, als das in die *Sämtlichen Werke* eingegangene Vorlesungsmanuskript älteren Ursprungs ist. Aus den erhaltenen Vorlesungsmitschriften ist ersichtlich, dass Schelling im mündlichen Vortrag immer wieder erheblich von diesem Manuskript abwich.

geht Schelling von einer Kant-Lesart aus, die den gängigen Interpretationen diametral entgegengesetzt ist. Für Schelling ist der Hauptertrag der Kant'schen Vernunftkritik nicht der Nachweis des Scheiterns aller Gottesbeweise, sondern vielmehr die Einsicht, dass der Gottesgedanke kein zufälliger Gedanke ist, sondern dass Gott der notwendige Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee ist. Allerdings werde Gott so noch nicht als Inhalt der Religion fassbar, die ihn als »Herrn der Wirklichkeit« (SW XIII, 46) bzw. als »Herr[n] des Seins« auffasst (SW XIII, 160). Dennoch kann Schelling zumindest seine negative Philosophie der Offenbarung, und dazu gehört die aus reinen Begriffen konstruierte Gotteslehre, an diese Einsicht Kants anknüpfen.

Ebenso wichtig wie die Auseinandersetzung mit Kant ist die mit Hegel und dem Hegelianismus. Die Identität von Sein und Denken, wonach Kant schon in seiner Vernunftkritik gesucht habe und welche bei Fichte erstmals programmatisch geworden sei, sei zum Grundgedanken von Schellings eigener Identitätsphilosophie geworden. Hegel habe dieses Projekt weiter ausgearbeitet, aber mehr gehaut als begriffen, dass die positive Philosophie (der Natur und Geschichte, einschließlich der Geschichte der Religion) nicht einfach eine logische Konsequenz der negativen Philosophie sei, welche nach Schelling ihren vollendeten Ausdruck in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* finde. Ansätze zu einer irreduzibel positiven Philosophie seien im Spätwerk Hegels sehr wohl zu finden, aber unentwickelt geblieben.¹⁹

Wenn Philosophie insgesamt eine Seinswissenschaft ist²⁰ und wenn jede Wissenschaft auf begrifflicher Artikulation und theoretischer Konstruktion beruht, dann muss eine positive Philosophie der Offenbarung auf einem klaren begrifflichen Gerüst beruhen, wie Schelling in dieser langen Methodenreflexion unmissverständlich klarstellt. Ohne negative Philosophie wäre die positive Philosophie nicht Philosophie, weil ihr das wissenschaftliche Fundament fehlte. In der achten Vorlesung bezeichnet Schelling dann den Begriff der Potenz

¹⁹ Vgl. SW III, 91.

²⁰ Vgl. ebd., 76

als Prinzip der negativen Philosophie.²¹ Damit wird deutlich, deutlicher als in der Münchener Fassung der Offenbarungsphilosophie, dass Schellings hier besprochene Trinitätslehre, die er nun gesondert und ausführlich in dem der Philosophie der Mythologie vorgelagerten Monotheismus-Traktat vorträgt, ein Stück negativer Philosophie ist, nämlich das in der negativen Philosophie, was den Übergang in die positive Philosophie ermöglicht. Ihr Resultat ist, dass Gott nicht bloß abstraktes Prinzip ist, sondern »Einzelwesen« (SW XIII, 159), in sich notwendig Existierendes.²² Zugleich muss Gott als absolutes Prius völlig unbestimmt sein, da er vor jeder Bestimmtheit und Begrenztheit ist. Diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen, unternimmt die Potenzenlehre, die Schelling im ersten, inhaltlichen Teil der Offenbarungsphilosophie entwickelt, als notwendige Vorarbeit zur positiven Philosophie der Offenbarung, das die Resultate des negativen Teils zur Anschauung bringen müsse.²³

In diesem Zusammenhang bezeichnet Schelling die positive Philosophie auch als »freie Philosophie«, die weder logisch notwendig sei noch sich zu einem geschlossenen System formen lasse, weshalb es auch jedem freistehe, sich nicht auf sie einzulassen.²⁴ Der Anfang der positiven Philosophie ist das freie Schöpfungshandeln Gottes, das nur aus der gegebenen Tatsache der Existenz einer kontingenten Welt ersichtlich werde und keineswegs aus dem Wesen oder Begriff Gottes deduziert werden könne. Schelling wiederholt hier einen Gedanken, der sich bereits in der Münchener Offenbarungsphilosophie findet: »In Ansehung der Welt ist die positive Philosophie Wissenschaft a priori, aber vom absoluten Prius abgeleitet; in Ansehung Gottes ist sie Wissenschaft und Erkenntnis a posteriori« (SW XIII, 130).²⁵ Erkenntnistheoretisch betrachtet ist die positive Philosophie insofern

21 Vgl. den Beitrag von Stefan Gerlach im vorliegenden Band.

22 SW XIII, 159.

23 Vgl. ebd., 174.

24 Vgl. ebd., 132f. Zum Status und Nutzen der positiven Philosophie insgesamt finden sich erhellende Überlegungen bei: G. Schäfer (2019): »Die Freiheit in der Geschichte. Zu Schellings Spätphilosophie als geschichtlicher Philosophie«. In: *Schelling-Studien* 7, 45–67.

25 Vgl. UPhO, 63–70 (11. Vorlesung).

apriorisch, als sie zu einer gegebenen Tatsache, nämlich der Großtatsache der existierenden Welt, eine intelligible Ursache jenseits aller Erfahrung (re-)konstruiert. Zugleich argumentiert sie in metaphysischer Hinsicht a posteriori, als sie von Gottes Existenz als einer unhintergehbaren Tatsache, von Gott als »unvordenklichem Sein« ausgeht, dessen Schöpfungshandeln sie sich ausgehend von den geschaffenen Strukturen des Seins erschließen muss, wobei auch das religiöse Schrifttum der antiken Heiden, Juden und Christen sowie der griechischen Philosophen als Deutungshilfen willkommen ist.

Das wirft erneut die Frage nach dem Wechselverhältnis von negativer und positiver Philosophie auf. Dass es sich dabei um kein Ableitungsverhältnis handeln kann, zeigt Schellings Hegelkritik. Die positive Philosophie folgt weder aus der negativen, noch füllt sie deren Lücken. Dennoch verhalten sich negative und positive Philosophie genuin komplementär zueinander und bilden die zwei Teile der Philosophie als ganzer. Nicht zufällig erinnert dieser Dualismus an die Einteilung der Philosophie in Natur- und Transzendentalphilosophie in Schellings Frühwerk,²⁶ und er selbst verweist auf diese Parallele. Das kann aber kaum mehr sein als eine strukturelle Analogie, denn Schelling selbst rechnet beide philosophischen Programme im Rückblick der negativen Philosophie zu. Die strukturelle Parallele ist dennoch verblüffend, denn auch positive und negative Philosophie operieren in entgegengesetzten Richtungen; was der einen Ausgangspunkt ist, ist der anderen Endpunkt, und umgekehrt.²⁷ Die Transzendentalphilosophie erschließt sich ausgehend vom reinen Denken die Natur und ihre Kräfte und Objekte, während die Naturphilosophie sich ausgehend von den Potenzen der Natur die Möglichkeit von Bewusstsein und Denken begreiflich macht. Analog dazu macht sich die negative Philosophie ausgehend von den Gesetzen des Denkens und der Forderung nach einer Identität von Denken und Sein ihr eigenes Bedingtsein und ihr Angewiesensein auf einen letzten Grund klar; Gott als dieser Grund ist ihr Endpunkt.²⁸ Die positive Philosophie

26 Vor allem auf das *System des transzendentalen Idealismus* (SW III, 327–634).

27 Vgl. SW III, 340–342.

28 In der aristotelischen Metaphysik sieht der späte Schelling durchgehend diese

dagegen geht von Gott als dem absoluten Prius alles Seienden aus und macht sich von dort aus das So-Sein der Welt der Natur und des Geistes in ihrer Geschichtlichkeit begreiflich. Anders als im ontologischen Gottesbeweis, den Schelling als Paralogismus kritisiert,²⁹ wird in der positiven Philosophie aber nicht unterstellt, dass sich aus dem Wesen Gottes bereits die Tatsache der Schöpfung ableiten lasse, da sich diese Auffassung nicht mit dem Gedanken göttlicher Freiheit vereinbaren lasse. Dennoch sieht Schelling eine gewisse Verwandtschaft der positiven Philosophie mit der Tradition des ontologischen Arguments bei Anselm, Descartes, Leibniz und vor allem bei Spinoza; was sie teilen, ist der Gedanke, dass es ein »unzweifelhaft Existierendes« gebe, welches wir Gott nennen.³⁰ Nicht allein die aristotelische Philosophie mit ihrem Übergang von der Physik zur Metaphysik und schließlich zur Theologie, sondern jede Form der negativen Philosophie sei eine *philosophia ascendens*, vom Gegebenen zu dessen ersten Ursachen fortgehend. Die positive Philosophie dagegen, deren Ansätze Schelling ebenfalls bereits in der antiken Philosophie vorbereitet sieht, vor allem im sokratischen Denken mit seiner Betonung des Nichtwissens, sei eine *philosophia descendens*, die ausgehend vom unvordenklichen Sein Gottes das darin gegründete Seiende in seiner Gewordenheit erkläre.³¹ In diesem Zusammenhang trägt Schelling verwickelte Überlegungen zum Verhältnis dieser beiden philosophischen Ansätze zu den philosophischen Strömungen des Rationalismus und des Empirismus vor, auf die hier nicht im Detail eingegangen werden kann.

Auffällig ist die scharfe Selbstdistanzierung von der theosophischen Tradition, die Schelling nun als »Theosophismus« bezeichnet und als eine unwissenschaftliche Variante des Empirismus darstellt.³² Mit dieser Tradition des gedankenlosen Vorstellens habe die Philoso-

Grundfigur negativer Philosophie in vollendeter methodischer Reinheit am Werk. Sie gipfelt in der Erkenntnis der Existenz Gottes als eines unbewegten Bewegers.

29 Vgl. SW XIII, 157.

30 Vgl. ebd., 158.

31 Vgl. ebd., 151, Anm. 1.

32 Vgl. ebd., 121. Dennoch bezeichnet Schelling Böhme als »Wundererscheinung in der Geschichte der Menschheit« und als Ausdruck des Schatzes »von natürlicher Geistes- und Herzentiefe in der deutschen Nation« (ebd., 123).

phie der Offenbarung nichts, aber auch gar nichts gemein. Im Kontext der Berliner Vorlesung assoziiert er diese Form der begriffslosen Annäherung an Gott mit Jacobis These, dass die menschliche Vernunft unmittelbares Wissen von Gott habe, dass sie Gott also anzuschauen vermöge.

Ferner sei seine Philosophie eine echte Philosophie *der* Offenbarung und nicht eine Philosophie *aus* Offenbarung, wie böswillige Kritiker ihm unterstellt hätten.³³ Offenbarung ist ihr Gegenstand, nicht ihre »Quelle oder Autorität«. In diesem Zusammenhang verwahrt sich Schelling auch gegen die Kennzeichnung seines Denkens als »christliche Philosophie«; das sei sie nur dann, wenn eine »höhere Idee« des Christentums gewonnen werde.³⁴ Die Philosophie der Offenbarung sei auch weder katholisch noch protestantisch.³⁵ Dadurch gewinnt das Projekt deutlich schärfere Konturen als noch in seiner ersten Fassung, auch wenn diese Hinweise eher der Profilschärfung als der inhaltlichen Neujustierung dienen.

4. Inhaltliche Umstellungen

Die scharfe Trennlinie zwischen negativer und positiver Philosophie, die mitten durch die Gottes- und Schöpfungslehre der Berliner Offenbarungsphilosophie gezogen werden muss, nötigt Schelling auch zu wichtigen Umstellungen bei der Darstellung ihres Inhalts.³⁶ Dazu gehört unter anderem das Auseinanderfallen der Trinitäts- und Schöpfungslehre in zwei Teile, einen negativen und einen positiven.³⁷ Der negative Teil enthält Schellings natürliche Theologie, seine rein

³³ Vgl. ebd., 139.

³⁴ Vgl. ebd., 136.

³⁵ Vgl. ebd., 134f.

³⁶ Vgl. dazu auch den Beitrag von Thomas Buchheim im vorliegenden Band.

³⁷ In der in den *Sämtlichen Werken* abgedruckten Fassung der Philosophie der Offenbarung und des Monotheismus-Traktats am Anfang der Philosophie der Mythologie wird diese Trennung aber nur zum Teil sichtbar. Dieser Traktat muss seiner Anlage nach ein Stück negativer Philosophie sein, ist aber zugleich schon durchsetzt mit Verweisen auf die nachfolgende positive Philosophie der Mythologie. Vgl. SW XII, 4–131.

metaphysische, apriorische Gotteslehre, die das Gott-Welt-Verhältnis nicht als eine Schöpfungsrelation begreifen kann, sondern als ein rein logisches Abhängigkeitsverhältnis zwischen notwendigem und kontingentem Seienden explizieren muss. Aristoteles und Spinoza gelten Schelling als die wichtigsten Protagonisten einer solchen negativen, rein metaphysischen Theologie, und weder der eine noch der andere kann den Schöpfungsgedanken anerkennen. Denn die Schöpfungstheologie erfordert positive Gottesattribute wie Allmacht, Güte, Liebe und Weisheit, aber die negative Theologie kennt allein negative Gottesattribute wie Einheit, Freiheit, Ewigkeit, Aseität, Grundlosigkeit, etc.³⁸ Erst die positive Theologie kann die Schöpfung denken, und zwar als ein Geschehen, in dem sich die göttlichen Potenzen als Personen konstituieren. Deswegen genügt es auch nicht, mit Schelling zu sagen, dass die negative Philosophie das Wesen der Dinge studiere, die positive Philosophie ihre Existenz.³⁹ Denn die positiven Gottesattribute gehören zweifellos zum Wesen Gottes, bleiben aber der negativen Theologie unzugänglich.

Die negative Theologie geht aus vom Begriff des potentiell Seien- den bzw. des Seinkönnenden und damit vom Begriff der Möglichkeit als Grundbegriff jeglicher Metaphysik. Sie arbeitet sich vor zum Begriff des vollkommenen Geistes als der Einheit der drei Potenzen des potentiellen Seins, des aktualen Seins und der selbstbewussten Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, die wir im Anschluss als das höchste Sein oder als Sein Gottes bezeichnen dürfen. Gott bedarf der Schöpfung nicht, um Gott zu sein,⁴⁰ aber er erweist sich als absoluter Seinsgrund für die metaphysische Reflexion von Möglichkeit, Kontingenz und Notwendigkeit. Im Gottesgedanken vollendet sich die negative Philosophie. Natürliche Theologie ist daher zu Recht der

38 Vgl. SW XII, 61–65, Anm. 1.

39 Vgl. SW XIII, 95. Vgl. ferner M. Vetö (2019): *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Übers. von H.-D. Gondek. Berlin/Boston, 963–969.

40 »Gott ist schon Gott, d. h. Herr des Seins, vor der Welt; und nicht braucht er erst durch die Welt hindurch zugehn, um im Menschen oder in der Weltgeschichte zum Selbstbewußtsein zu kommen« (PhO Illinois, 72^r). Allerdings bedarf Gott sehr wohl der Schöpfung, um sich als Gott zu offenbaren.

Schlussstein der traditionellen Metaphysik von Aristoteles bis zu Bacon, Descartes, Spinoza, Locke und Leibniz.

Die positive Philosophie muss dagegen vom reinen Sein vor und unabhängig von allem Begriff ausgehen, das Schelling daher als »unvordenkliches Sein« (SW XIV, 339) bezeichnet.⁴¹ Denn reine Möglichkeiten sind bloße Denkgegenstände; im Wirklichen hat das Aktuelle Vorrang vor dem Potentiellen. Das wirkliche Sein geht seinem Gedacht-Werden vorher und ist daher unvordenklich. Reale Möglichkeiten gibt es nur als die Möglichkeiten eines bereits Existierenden. Daher muss das Existierende Ausgangspunkt der positiven Theologie sein. Als im eigentlichen Sinne unvordenklich aber erweist sich erst das rein notwendig Seiende vor aller Möglichkeit, die reine Aktualität. Die Göttlichkeit des rein aktual Seienden zu beweisen, ist eines der ersten Argumentationsziele der positiven Philosophie.⁴² Die hypothetische Betrachtung der Möglichkeiten dieses rein und notwendig Seienden, seiner in der Aktualität verborgenen Potentialität, führt dann zum Gedanken eines göttlichen Willens, einer Potenz, die aktualisiert wird im Entschluss, in Beziehung zu einem außergöttlichen Sein zu treten, welches *praeter Deum*, aber nicht *extra Deum* gesetzt wird.⁴³ Mit der Rekonstruktion dieses göttlichen Willensaktes beginnt die positive Theologie, die dann übergeht in die eigentliche Philosophie der Offenbarung.

Schelling selbst charakterisiert seine Verknüpfung von Trinitäts- und Schöpfungslehre auch als »Zwischenlehre« (SW XIII, 340). Dieser Ausdruck ist in seiner Doppelsinnigkeit interessant, da er einerseits den Status dieser Lehre als Bindeglied zwischen der christlichen Trinitäts- und der Schöpfungslehre kennzeichnet, andererseits aber auch auf ihren Status als Mittelglied zwischen negativer und positiver Philosophie verweist. Im Hinblick auf mögliche theologische Ein-

⁴¹ Vgl. PhO Illinois, 50°.

⁴² Vgl. SW XIII, 8. 159. Schelling kritisiert in diesem Zusammenhang »die alte Metaphysik«, d.h. die traditionelle natürliche Theologie für die gedankenlose Gleichsetzung des rein und notwendig Seienden mit Gott, wodurch sie sich selbst allererst für Kants Kritik der Gottesbeweise verwundbar gemacht habe (vgl. ebd., 167).

⁴³ Vgl. ebd., 144. *Extra Deum*, losgerissen von Gott ist die Welt erst nach dem Sündenfall.

wände gegen diese Verknüpfung bemüht sich Schelling noch einmal ausdrücklich darum, mögliche Bedenken von Seiten der Orthodoxie zu zerstreuen: Diese Lehre sei keineswegs als eine »Schmälerung oder Beeinträchtigung, sondern nur als eine *Erweiterung* der gewöhnlichen Theorie [sc. der christlichen Orthodoxie], als reiner Gewinn« anzusehen, »indem dieselbe zugleich die Mittel an die Hand gibt, eine wirkliche Schöpfung zu begreifen« (ebd.). Wie man sieht, behält Schelling dieses Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität bei, das sich bereits im *Weltalter*-Projekt abzeichnet, auch den Gedanken, dass der Mensch als Viertes, als befreit von den demiurgischen Potenzen, das eigentliche Ziel der Schöpfung ist.⁴⁴

5. Konklusion

Das Verhältnis von Kontinuität und Weiterentwicklung, das die Schelling-Rezeption seit jeher kompliziert, ist für die Einordnung der Berliner Offenbarungsphilosophie in den Werkzusammenhang ebenfalls von entscheidender Bedeutung. Das Studium der Entwicklung von Schellings Schöpfungsverständnis enthüllt zum einen, welche Zäsur der Übergang von Schellings Freiheitsphilosophie der 1810er und frühen 1820er Jahre zum Projekt der Mythologie- und Offenbarungsphilosophie nach 1830 markiert, verbunden mit der zunehmend deutlicher und differenzierter formulierten Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie. Dabei werden theosophische Spekulationen in der Nachfolge Böhmes vollkommen entbehrlich; die rein »negative« begriffliche Spekulation muss nicht mehr durch fantasievoll ergrübelte Vorstellungen und suggestive Metaphern angereichert werden und darf abstrakt bleiben. Konkretion bleibt der positiven Philosophie überlassen, die sich dem Studium und der philosophischen Interpretation der tradierten Quellen widmet.

Zum anderen wird deutlich, dass Schelling in seiner Berliner Offenbarungsphilosophie an dem einmal gefundenen theoretischen Gerüst festhält, dieses aber neu rechtfertigen und neu vor sich aufdrän-

⁴⁴ Vgl. ebd., 348.

genden Missverständnissen schützen muss. Die Absage an die Theosophie selbst ist nicht neu, aber schärfer formuliert als noch in der Münchener Fassung. Neu ist dagegen die damit verknüpfte Weigerung Schellings, als »christlicher Philosoph« abgestempelt zu werden, der in Jacobischer Manier das Wissen dem Glauben unterordnet. Was ihm vorschwebt, ist keineswegs eine fromme Philosophie, sondern eine Philosophie, welche die christliche Religion geistig durchdringt. Deren gedanklicher Kern ist für Schelling die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte, die nur *post factum* begriffen werden kann. Die philosophische Gottes- und Schöpfungslehre ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg dorthin.

Die methodischen und inhaltlichen Umstellungen zeigen aber auch an, welchen Spannungen Schellings Spätphilosophie ausgesetzt ist und dass die Berliner Offenbarungsphilosophie nicht mehr erreicht als eine prekäre Balance zwischen den beiden Teilen seines philosophischen Projekts, dem negativen und dem positiven. Negative und positive Philosophie sollen unabhängig voneinander formuliert werden können, um sich dann günstigenfalls wechselseitig zu bestätigen. Inhaltliche Überschneidungen und Doppelungen, etwa in der Potenzen- und Trinitätslehre, sind dadurch zwar im Interesse einer verständlichen Darstellung unvermeidlich, aber zu verkraften. Schwerer wiegen dagegen die Probleme einer angemessenen Begründung der positiven Philosophie. Das Desiderat einer Philosophie, die nach Kant wieder vom Denken des Seins zum Sein selbst zurückfindet, hat Schelling schon vor seiner Münchener Offenbarungsphilosophie formuliert. Was die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Philosophie sind und wie sie zu erfüllen sind, bleibt aber auch für den späten Schelling ein ungelöstes Problem.

Literaturverzeichnis

- Franks, Paul W. (2020): »From World-Soul to Universal Organism. Maimon's Hypothesis and Schelling's Physicalisation of a Platonic-Kabbalistic Concept«. In: *Freedom, Nature, and Systematicity*. Hrsg. von G.A. Bruno. Oxford, 71–92.

- Schäfer, Gregor (2019): »Die Freiheit in der Geschichte. Zu Schellings Spätphilosophie als geschichtlicher Philosophie«. In: *Schelling-Studien. Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie* 7, 45–67.
- Scheerlinck, Ryan (2022): »Schelling's Contribution to Natural Theology. On the Intention of the Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Matters Connected Therewith«. In: *Freedom and Creation*. Hrsg. von H. Tegtmeier / D. Vanden Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 101–134.
- Tegtmeier, Henning (2022): »Divine Freedom and Creation. Schelling's Mature Theology of Free Will«. In: *Freedom and Creation in Schelling*. Hrsg. von dems. / D. Vanden Auweele. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 34), 257–286.
- Vetö, Miklós (2019): *Von Kant zu Schelling. Die beiden Wege des Deutschen Idealismus*. Übers. von H.-D. Gondek. Berlin/Boston, 963–969.

»Jenes Urereignis macht erst Geschichte möglich«

*Das Faktum des Sündenfalls in Schellings Philosophie der Offenbarung**

Michael Hackl

Eine Wahrheit fassen, erkennen, ist ein einfaches, unzerlegbares Faktum *seiner Art*, weder auf den Willen noch auf die Sensation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. (SW X, 207)

1. Die Kunde vom Urereignis

Friedrich Wilhelm Joseph Schellings früheste Abhandlung zur menschlichen Freiheit und deren Ausdifferenzierung hinsichtlich der Natürlichkeit und des Geschichtlichen, *De Malorum Origine* (1792), schließt wesentlich an Immanuel Kants Überlegungen in seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) an. Darin spricht Kant von der Geschichte der Natur, die mit dem Guten beginnt, während die »Geschichte der *Freiheit* vom Bösen [handelt], denn sie ist *Menschenwerk*.«¹ Im Gegensatz dazu betont er in den *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), die Natur habe »dem Menschen Vernunft und [die] darauf sich gründende Freiheit des Willens« gegeben,² womit der Anfang der neuen Welt nirgendwo anders liege als im Menschen selbst.

* Diese Forschung wurde gänzlich oder teilweise durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert, <https://doi.org/10.55776/P34383>.

1 I. Kant (1923b): *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig (*Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII), 109–123, hier 115.

2 I. Kant (1923a): *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig (*Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VIII), 15–31, hier 19.

Die spätere Schrift distanziert sich demnach von der Vorstellung eines ausschließlich im Menschen liegenden Vermögens und erklärt stattdessen unter Berufung auf den alttestamentarischen Sündenfall: Solange der »unerfahrene Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen.« Diese Auffassung hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen, wurde ihm doch durch den Fall aus dem Paradies sein prinzipielles Vermögen bewusst, »sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein.«³ Im Sündenfall erblickt Kant den Übergang vom »Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft«, was bedeutet, dass der Mensch durch den Abfall vom Göttlichen »aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit« gehoben wurde.⁴ Seit der Mensch »die Augen aufgetan« (Gen 3,7), ist das Böse in der Welt. Frei zu sein, heißt, den paradiesischen Urzustand hinter sich zu lassen und selbst zwischen Gut und Böse unterscheiden zu müssen.

Sowohl in der Religionsschrift (1794) als auch in seiner praktischen Philosophie betrachtet Kant das Böse vor allem aus moralphilosophischer Perspektive und bestimmt die Vernunft als jenes Vermögen, welches es dem Menschen erlaubt, sich gegen das Böse zu stellen. Für ihn ist das »Moralisch-Gesetzwidrige [...] an sich selbst böse, [...]»; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit.«⁵ In seiner philosophischen Magisterdissertation *De Malorum Origine* greift Schelling auf Kants Überlegungen zum Sündenfall zurück, orientiert sich dabei aber wesentlich an dessen Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* und nicht an der Religionsschrift. Schelling interessiert sich weniger für das Böse, das uns mit den »Thaten der Menschen vor Augen« geführt wird,⁶ er interessiert sich vielmehr für den Zwiespalt, in den der Mensch gestellt ist. Im Fokus steht neben

3 Kant (1923b), 111 f.

4 Kant (1923b), 114 f.

5 I. Kant (1907): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin (*Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VI), 1–202, hier 58.

6 Kant (1907), 33.

der Suche nach den Ursprüngen des Bösen in der Welt die Frage nach dem ersten Anfang. Auch in diesem Punkt folgt er den kantischen Überlegungen, nämlich insofern, als der erste Anfang »nicht erdichtet, sondern [...] von der Erfahrung hergenommen werden [kann]«.⁷ Der Gedanke, den ersten Anfang von der Erfahrung herzuleiten, wird für Schellings Darlegung der menschlichen Freiheit prägend sein, er rekurriert auf diese Auffassung nicht nur in *De Malorum Origine*; diese steht darüber hinaus im Zentrum seiner späten Vorlesungen zur Philosophie der Offenbarung (1841/42).⁸ Die mosaische Erzählung vom Sündenfall enthält die »reine, göttliche Wahrheit«, aber in der Weise, wie sie eben »einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtseyn erscheinen kann«: Dies impliziert keineswegs, der Sündenfall wäre etwas Künstliches, in ihm findet sich zwar die »tiefste« Offenbarung, aber als eine solche, die den »rein inneren Vorgang als einen äußeren darstellt« (SW XIV, 265). In der *Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie* ist die Frage nach dem historischen Gehalt der mosaischen Urkunden thematisch (vgl. SW XI, 231 f.), wobei in diesem Zusammenhang auf die Differenz von vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit hingewiesen wird. Als wahrer Inhalt der vorgeschichtlichen Zeit gilt die

Entstehung der formell und materiell verschiedenen Götterlehren, also der *Mythologie überhaupt*, welche in der geschichtlichen Zeit schon ein Fertiges und Vorhandenes, also geschichtlich ein Vergangenes ist. Ihr Werden, d. h. ihr *eigenes* geschichtliches Daseyn erfüllte die vorgeschichtliche Zeit. (SW XI, 233)

Der geschichtlichen Zeit geht ein vorgeschichtlicher Prozess voraus, der das geschichtliche Dasein erst ermöglicht. Demnach war die vorgeschichtliche Zeit erfüllt von »innern Vorgängen und Bewegungen des Bewußtseyns« (SW XI, 233). Aber anders als von der geschichtlichen Zeit haben wir, das betont Schelling in seiner Philosophie der

7 Kant (1923b), 109.

8 Da in der von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus herausgegebenen Mitschrift mit Kursivierungen nicht gespart wurde und diese oft beliebig erscheinen, sie aber weder von Schelling stammen noch von ihm autorisiert sind, werden diese in der Zitation nicht angeführt.

Offenbarung, von der vorgeschichtlichen Zeit »keine sichere Kunde eines äußeren Ereignisses« (SW XIII, 380). »Keine sichere Kunde eines äußeren Ereignisses zu haben«, ist eng mit der Unterscheidung von Geschichte und Historie verknüpft, während jene »die Folge der Ereignisse und Begebenheiten selbst [ist], [ist] diese die Kunde derselben« (SW XI, 235). Das Geschichtsmoment besticht nicht durch die realgeschichtliche Bezugnahme, das ist Sache der Historie. Die Geschichte umfasst den Prozess, der die geschichtliche Zeit ermöglicht (vgl. SW XI, 233–236). Obwohl die vorgeschichtliche Zeit eine Zeit ist, »in die keine historische Kunde zurückreicht«, lassen sich aus dem, »was der historischen Kenntniß noch erreichbar ist, Schlüsse ziehen auf das, was sich in der historisch unzugänglichen Zeit als möglich voraussetzen läßt« – wenn Schelling in diesem Zusammenhang davon spricht, es sei aus jener Zeit wenigstens »ein Denkmal erhalten, [...] die Mythologie selbst« (SW XI, 9), dann wird deutlich, dass für das Vorgeschichtliche nicht deren historische Kunde relevant ist. In dem vorgeschichtlichen Prozess findet sich immerhin historisch Erkennbares als Voraussetzung der Geschichte, und dies ist sodann die Quelle, der wir uns nicht entziehen können.

Durch diese Ansicht eines unwillkürlichen und nothwendigen *Processes*, in dem die Mythologie entstanden, ist für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum erfüllt wird, bis zu dem keine Historie hinaufgeht, der Raum der im weitesten Sinne vorgeschichtlichen Zeit. (SW XIII, 380; vgl. PhO Paulus, 211f.)

Die vorgeschichtliche Zeit ist einem Prozess der »innern Nothwendigkeit« unterworfen, der sie von der »äußeren wirklichen Welt gleichsam entrückt« (SW XI, 233). Damit ist die vorgeschichtliche Zeit die Ermöglichungsbedingung der geschichtlichen Welt, wobei es sich um eine innere Geschichte handelt. In seinen Ausführungen zum Sündenfall knüpft Schelling nicht nur an Kants Gedanken vom Ursprung der Geschichte, der nicht erdichtet sein darf, an, er folgt ihm auch darin, dass der Sündenfall den Anfang der Geschichte bildet. Das die Geschichte ermöglichende Moment ist der Sündenfall. Die menschliche Freiheit wurde erst mit dem Sündenfall, dem Ausgang

aus dem Paradies, verständlich. Prägnant umschreibt das Schelling mit den Worten: »Jenes Urereignis macht erst Geschichte möglich« (PhO Paulus, 213 f.).

Um den erkenntnistheoretischen Status der religionsphilosophischen Überlegungen des alten Schelling besser fassen zu können, wird neben den Erläuterungen zum Urereignis und der Frage nach der Wiederherstellung der verlorenen Einheit mit Gott versucht, die Bedeutung des Geschichtlichen und des Faktums für sein Verständnis vom Christentum aufzuschlüsseln. Dies soll helfen, den verwendeten Erfahrungsbegriff sowie den hypothetischen Charakter der Offenbarungsphilosophie näher zu bestimmen.

2. Das Faktum der mosaischen Erzählung

Der geschichtliche Status der mosaischen Erzählung ist für ihr Verständnis wichtig, denn ob wir es mit einer Erdichtung oder einem empirischen Faktum zu tun haben, macht hinsichtlich des Allgemeinscharakters einen essentiellen Unterschied. Es stellt sich die Frage, für wen die Geschichte überhaupt erkennbar ist. Nach Giambattista Vico ist für den Menschen nur das erkennbar, was von ihm »selbst gemacht worden ist« und dementsprechend lassen sich die Prinzipien nur »innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes« finden.⁹ Der hegelianisch anmutende Gedanke aus den *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (1744) ist nicht der Geschichtsbegriff, auf den die Schelling'sche Programmatik der positiven Philosophie abzielt. Sie sucht die Schöpfung, eigentlich den Schöpfungsakt, zu ergründen, was nach Vico kritisch ist, immerhin »schuf« Gott die Welt, daher kann auch nur »er allein Wissen [von ihr] haben«. ¹⁰ Schelling sieht es keineswegs als ausweglos

9 G. Vico (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. 2 Teilbde. Übersetzt von V. Höhle / C. Jermann. Hamburg, 154, § 349. Vgl. V. Höhle (1990): »Einleitung und die Idee der Kulturwissenschaft. Genese, Themen und Wirkungsgeschichte der »Scienza nuova«. In: G. Vico (1990), XXXI–CCXCIII, hier CI–CVIII.

10 Vico (1990), 143 (§ 331).

an, das Schöpfungsgeschehen zu fassen, er will den »Schauplatz, auf welchem die große Geschichte der Offenbarung vor sich gegangen ist, [...] eröffnen« (PhO Paulus, 196). Zu diesem Schauplatz macht er die Dreieinigkeitsidee, durch diese soll zur Darstellung gebracht werden, dass Gott »im Vorbegriffe der Schöpfung [...] die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins« hatte. Dies impliziert eine »Mehrheit von Potenzen und wirkenden Ursachen, denen aber noch keine Selbstständigkeit zukommt, sondern Einer ist der in Allen wirkende« (PhO Paulus, 194). Zu wirklichen Persönlichkeiten werden die Potenzen, wenn sich die Überwindung des entgegenstehenden Seins verwirklicht.

Die Verwirklichung der Persönlichkeiten setzt beim Urereignis an, es handelt sich hierbei um das Ereignis der vorgeschichtlichen Zeit, in dem die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten wurden. Dies lässt sich nach Schelling am ersten Buch Mose festmachen: Elohim spricht hier von der »Gleichheit und Einheit, die Zwischen uns [sc. Elohim und Mensch] ist« (PhO Paulus, 197). Dieser Zusammenhang lässt sich biblisch weiter vertiefen, in Gen 1,26 heißt es dazu: »Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!« Und genau das geschah: »Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn« (Gen 1,27). Wie erwähnt endet mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte die vorgeschichtliche Zeit, hier nimmt die Geschichte des Menschen ihren eigentlichen Anfang. In der Münchner *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1831/32) wird der Gedanke, dass sich im Sündenfall die »Willensfreiheit des Menschen[] mit jener unbeschränkten göttlichen Kausalität vereinigen lasse« (UPhO, 214), sogar noch stärker betont als in den Berliner Vorträgen.¹¹ Um diesen Zusammenhang zu verstehen, hält es Schel-

11 Zu dieser Problematik heißt es in der 1841/42er Berliner Vorlesung zur Philosophie der Offenbarung: »Der Mensch ward Schöpfer dieser außergöttlichen Welt. Nichts hat von jeher der Forschung so sehr widerstanden, nichts einem Alles begreifenden System so viel Schwierigkeiten entgegen gestellt, als wie sich die Willensfreiheit des Geschöpfes mit der göttlichen Kausalität vereinigen lasse, die man doch auch als eine unbedingte nahm. Eine unendliche Bewirkungskraft Gottes kann nur unendliche Passivität des Geschöpfes übrig lassen. Was bloß durch Eine Ursache bestimmt

ling für unabdingbar, der Schöpfung bzw. dem Schöpfungsakt auf den Grund zu gehen, da in der Schöpfung bereits die

Mittel liegen [müssen], die Freiheit des Menschen [...] mit der göttlichen Allmacht zu vereinigen. Denn wenn alles durch Notwendigkeit entstünde, wie sollte da eine Freiheit hervorgehen? Aber eben der Begriff der Schöpfung kann die einzige Hoffnung gewähren, die Vereinigung der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Allmacht zu erringen (UPhO 214f.; vgl. PhO Paulus, 199).¹²

Im Schöpfungsprozess ist nur zu verwirklichen, was überhaupt möglich ist, wobei dem Prozess eine Absicht eigen ist, nämlich die Gottheit und »die damit gesetzten *ewigen Verhältnisse* zu verwirklichen« (PhO Paulus, 197). Seinen Ausdruck findet der Schöpfungsprozess in der Konkretion der drei Potenzen, in der den »drei Persönlichkeiten gemeinschaftlichen Gottheit«. Hier ist die Differenz der Potenzen aufgehoben, wobei der Mensch im Paradies von Gott »wie in einem Verwahrsam eingeschlossen« wurde. Von ›Verwahrsam‹ zu sprechen, mag merkwürdig erscheinen, lebt doch der Mensch ganz bei Gott. Diese Welt ist bloß immanenter Natur, sie bietet nichts Außergöttliches, womit sich die Schöpfung als *quid praeter Deum* darstellt. Dass wir es mit einer außergöttlichen Welt zu tun haben, dazu ruft uns unser »Gefühl unserer Freiheit« auf (PhO Paulus, 198), und dieses Gefühl erweckt in uns die Einsicht, gegen Gott und gegenüber der Welt frei sein zu müssen. Wäre dem nicht so, wären wir ganz in der göttlichen Welt, unsere Freiheit bzw. unser Gefühl von Freiheit wäre nichtig.

Daran anknüpfend gilt es zu erklären, wie sich der Mensch überhaupt an den Anfang des neuen Prozesses setzen konnte und welche Konsequenzen mit dem »Umsturz« einhergehen (PhO Paulus, 199). Damit eine außergöttliche Welt entstehen konnte, musste die göttliche Einheit zerbrechen – wie dieser Bruch vonstattengeht und von welcher philosophischen Dimension er handelt, hat Schelling bereits in seiner Magisterdissertation *De Malorum Origine* thematisiert. Der Fall des

ist, wird keine Möglichkeit in sich finden, als jene Eine hineingelegt hat« (PhO Paulus, 199).

12 Vgl. Eph 1830, 118f.

Menschen wird darin als jener Moment verstanden, mittels dessen wir »uns unserer selbst bewußt wurden und durchschauten, was gut und was böse sei, [wir] begannen [...] der Führung der Vernunft Folge zu leisten« (AA I 1, 132). Was später in der Philosophie der Offenbarung als außergöttliche Welt beschrieben wird, wird in der philosophischen Abschlussarbeit damit ausgedrückt, dass die Menschen das »goldene Zeitalter« verlassen haben (ebd.). Der Deutung des Sachverhalts nach unterscheiden sich die Darstellungen weniger, so wird im Sinne der kantischen Überlegungen 1792 darauf hingewiesen, im Paradies herrsche »nur ein passives Erleiden [...] und weil der Mensch von der Passivität geradezu erdrückt wird, ließ er sich, als er im goldenen Zeitalter lebte, allein von der Natur leiten und folgte dabei ohne Zweifel nur seinem Instinkt (›Genesis‹ 3,2.3)« (AA I 1, 145). Die späte Konzeption hingegen fokussiert sich auf den eigentlichen Schöpfungsakt; sie will den Ursprung der Geschichte sichtbar machen. Während also in der Magisterdissertation der Fall des Menschen »vom seligen Reich der Natur« im Fokus steht (AA I 1, 122), richtet die positive Philosophie ihr Interesse auf das *quod sit*, auf das ›Dass‹ allen Seins (PhO Paulus, 99).¹³ Es wird weniger die Freiheit in Hinblick auf die Möglichkeit zum Guten und zum Bösen diskutiert, stattdessen wird analog zu den *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) nicht die menschliche Freiheit an sich diskutiert, sondern deren Ermöglichungsbedingungen durch das Absolute.

Ist menschliche Freiheit möglich, ist es nicht hinreichend, den Menschen als bloß durch *eine* Ursache bestimmt zu fassen, wäre dem so, läge eine »unendliche Passivität des Geschöpfes« vor (PhO Paulus, 199). Das würde implizieren, der Mensch könnte gar nicht anders als gemäß dieser Ursache zu handeln; damit Freiheit möglich und nachvollziehbar ist, muss sich im Menschen eine weitere Wurzel finden lassen, die es ihm ermöglicht, sich in Differenz zu der *einen* Ursache zu setzen. Ein Gedanke, der bereits 1804, 1809 und in den *Stuttgarter*

13 Zur Ausdeutung der positiven Philosophie, unter Bezugnahme auf die negative Philosophie vgl. M. Hackl (2024): »Schellings ›neue Seite‹ der Philosophie. Komplementarität von negativer und positiver Philosophie«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von C. Danz. Berlin, 185–209.

Privatvorlesungen (1810) diskutiert wird. In letztgenannter Schrift heißt es diesbezüglich, wenn

der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. (SW VII, 458)

Die Möglichkeit zur Freiheit hat der Mensch nicht selbst hervorgebracht, es sind die drei Potenzen, die die vielfältigen Möglichkeiten des künftigen Seins in sich tragen. Im Schöpfer finden sich von Ewigkeit her drei Potenzen: Die erste Potenz ist der »unbegrenzte[]«, sich »zum actus erhebende[] Wille[]« (PhO Paulus, 200), er ist bloßer Stoff, ganz ohne Form. Wir haben es mit dem ersten Sein zu tun, dem Sein im göttlichen Wollen. Der beschriebene Wille ist zwar das »Ursein«, das heißt der »Stoff, aus dem Alles« ist (PhO Paulus, 179), allerdings vermag ein schranken- und bestimmungsloser Wille keine Form zu setzen. Dass für die Bestimmung eine Beschränkung, also eine Grenze notwendig ist, hat Schellings Studienkollege Georg Wilhelm Friedrich Hegel im ersten Band seiner *Wissenschaft der Logik* (1812) schlüssig dargelegt. Einfache Bestimmtheit ist, wie er schreibt »Einheit des Insichseyns und der Grenze«, ¹⁴ was nichts anderes besagt, als dass ohne Grenze jenes Moment fehlt, womit Etwas gegen ein Anderes bestimmt ist. Schelling folgt dieser Denkweise – wahrscheinlich ohne Hegels Überlegungen im Blick zu haben: Er betont jedenfalls die Notwendigkeit einer zweiten, von der den Stoff setzenden verschiedene Ursache. Die zweite Ursache muss dem schrankenlosen Willen eine Grenze setzen, sie muss die erste Ursache in die Schranken weisen. Wie die Entfaltung der Potenzen zu verstehen ist, wird in den Mitschriften der Berliner Vorlesung von 1841/42 nur skizzenhaft dargelegt, der Hinweis auf die »früheste[] Darstellung« legt jedoch nahe (PhO Paulus, 182), dass er an die identitätsphilo-

14 G. W. F. Hegel (1978): *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (bzw. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste). Hamburg 1968 ff. (*Gesammelte Werke*, Bd. 11), 70.

sophische Methodik der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) anschließt.¹⁵ Da die Potenzenlehre in der Münchner Erstfassung der Offenbarungsphilosophie umfassender ausgearbeitet wird als in den Berliner Mitschriften, wird zu deren Rekonstruktion auch dieselbe einbezogen.¹⁶

Die drei Potenzen erwecken den Eindruck, es handle sich um drei verschiedene Götter, dem ist aber nicht so, die drei Momente sind vielmehr Ausdruck einer gemeinschaftlichen Gottheit. Im Schöpfungsprozess offenbaren sich verschiedene Momente, so zerfällt der Schöpfungsakt in zwei Momente, zum einen in das schrankenlose Sein (A), zum anderen in dessen Begrenzung (A²). Dabei ist die erste Potenz in ihrer Hineinwendung (an sich Sein) A, in ihrer Hinauswendung (außer sich Sein) B. B ist das Gewordene, wobei die zweite Potenz (A²) das B durch die Begrenzung wieder ins »an sich Sein A zurück[bringt]« (UPhO, 222). Dieser Schritt ist notwendig, um der ersten Potenz Bestimmtheit zu geben. Obwohl an B A hervorgebracht wird, haben wir es sodann bei der ersten Potenz nicht mehr mit dem ursprünglichen A zu tun, sondern mit einem A, das nun unabhängig von B ist, weil es seinen Grund in A² hat. Hat dieses A B

zur Grundlage [...], ist es frei gegen A², und dadurch, daß es A ist, ist es frei gegen B, also ein wahrhaft Drittes zwischen beiden; [...] so ist das Entstandene Herr der drei Potenzen [...]. Dieses gemeinschaftlich Hervorgebrachte ist frei von den Potenzen; es verhält sich zu ihnen wie Gott. (UPhO, 222 f.)

Damit steht A² im relativen Gegensatz zu (A = B), was sich im Sinne der 1801er Schrift formelhaft als $A^2 = (A = B)$ anzeigen lässt (SW IV, 149). Dies ist der »Ausdruck des Gleichgewichts«, der eine absolute

15 Dass eine methodische Verknüpfung zwischen der Philosophie der Offenbarung und der *Darstellung meines Systems der Philosophie* möglich erscheint, findet sich an anderer Stelle diskutiert. Vgl. Hackl (2024), 194–208. Zur Potenzenlehre vgl. auch den Beitrag von Stefan Gerlach in diesem Band.

16 Die detailreicheren Ausführungen der Philosophie der Offenbarung finden sich ebenfalls in der 1858 von Schellings Sohn Karl Friedrich August Schelling herausgegebenen Fassung aus den *Sämtlichen Werken* (1856–1861), allerdings gehen die relevanten Bücher 2 und 3 auf die Münchner Zeit zurück. Vgl. SW XIII, 355–359.

Identität auszeichnet; aber »nicht sofern sie existiert, sondern sofern sie Grund oder Ursache ihrer Existenz [...] ist« (SW IV, 205). Die methodische Verwobenheit besteht auch für die dritte Potenz, die formal als $A^3 = (A^2 - A = B)$ zu beschreiben ist. Sie bezeichnet das Dritte, die unter »der Form von A^2 und $(A = B)$ [...] existierende absolute Identität« (SW IV, 205). Die 1801 im Kontext der Naturphilosophie bzw. Organismustheorie entfaltete Potenzenlehre lässt sich offensichtlich auf die Darstellung der Potenzen im Schöpfungsprozess übertragen.

Der Mensch im Paradies ist wie Gott »frei von den Potenzen [...]; aber eben weil er frei ist von ihnen, kann er sie wieder hervorrufen und sie nochmal in Spannung setzen, in der Meinung, sie auch dann noch zu beherrschen« (UPhO, 223). Diesen Gedanken entfaltet Schelling anhand des Sündenfalls, wo die Schlange den ersten Menschen verleitet, von der Frucht zu essen, um zu werden »wie Gott oder als Gott«: Dieses »Als-Gott«-Sein ist letztlich die »Veranlassung« zum Umsturz (ebd.; vgl. Gen 3,5). Der Ausgang aus dem Paradies ist darum als »jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereignis, das Ereignis, das erst eine Folge von andern, d. h. die Geschichte, möglich machte« (SW XIII, 385). Mit der Hervorbringung des ursprünglichen Menschen war nun alle Spannung aufgehoben, er steht nun inmitten der drei Potenzen. In der Spannung der Potenzen, und das verdeutlicht Søren Kierkegaards Mitschrift der Offenbarungsphilosophie (1841/42),

liegt das Materielle, und schon hieraus kann man die Immaterialität der menschlichen Seele ersehen. Die letzte Hervorbringung der Schöpfung ist nicht Ding; sondern Leben, Hauch, doch nur bedingt, es hat das nur für diese Stelle, wenn es darauf bleibt. Der Msch. ist dort hineingesetzt, aber als absolute Beweglichkeit und hat also die Möglichkeit, sich herauszusetzen. Deswegen war es dem Mschen befohlen, sich auf diesem Punkt zu halten. – Der Msch. besitzt B, aber nur als Schöpfung besitzt er B und also nur als Möglichkeit, nicht wie Gott es hat, um es wirklich zu machen.¹⁷

Gott bleibt in dem in Spannung gesetzten Prozess der Eine, während der Mensch den Grund der Schöpfung als Möglichkeit besitzt. Indem

17 S. Kierkegaard (2011): *Notizbuch 11. Schelling*. Hrsg. von M. Kleiner / H. Schulz. Berlin/Boston (*Deutsche Søren Kierkegaard Edition*, Bd. 3), 332–405, hier 389.

er aber danach trachtet, sich zum Gott zu machen, verliert er, was er hoffte zu gewinnen. Diese Erhöhung lässt den Menschen scheitern, sein Fall kommt nicht unerwartet; zumindest sieht Schelling das schon in *Midrasch Kokeleth* ausgesprochen, nach diesem sagt nämlich Gott zu dem erschaffenen Menschen: »Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst; denn so du sie bewegest, wird niemand (d. h. kein Mensch) sie wieder herstellen können, sondern den Heiligen selbst (unstreitig den Messias) wirst du in den Tod ziehen« (SW XIII, 358).¹⁸

Am Sündenfall eröffnet sich der geschichtliche Prozess, was die Frage aufwirft, inwiefern der Schöpfungsprozess für uns überhaupt von Bedeutung sein kann, wo wir doch keine äußere Kunde von diesem haben. Hierbei kommt es nicht auf die historische Überprüfbarkeit an, das deutet sich schon dadurch an, dass er von einem »Faktum« spricht, das wir »hypothetisch vorausgesetzt« haben (UPhO, 223; vgl. PhO Paulus, 251). Diese Annahme war notwendig, weil es sich »a priori [...] nicht beweisen [lässt]. Es ist eine Tatsache, und zwar die [...] Urtatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat«, erklären lässt sich dieser Übergang »nicht anders, als a posteriori« (UPhO, 223 f.). Wie aber lässt sich dann in diesem Zusammenhang von einem Beweis sprechen? Immerhin haben wir keine äußere Kunde von dem Offenbarungsgeschehen, ebenso ist das vorausgesetzte Faktum apriorisch nicht zu fassen. Die reinrationale, das heißt die negative Philosophie hat ihrerseits das Apriorische zum Inhalt, weswegen ihr es nicht möglich ist, die Urtatsache zu begreifen. Die positive Philosophie hingegen hat das »a priori unbegreifliche Sein« zum Inhalt, begreiflich wird es a posteriori. »Und ein solches Begreifliches wird es eben in Gott« (PhO Paulus, 159 f.). Positive Philosophie ist nichts Vor- oder Irrationales, sie ist Philosophie und als solche muss sie das, was sie begreifbar machen will, auch in begrifflicher Weise und in diesem Sinne vernünftig fassen können, nur so vermögen wir uns ihren Gehalt einsichtig zu machen. Der Bezugspunkt der negativen Philosophie ist freilich ein anderer, denn die rein-

18 Vgl. A. Wünsche (1880): *Der Midrasch Kokeleth*. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Leipzig, 102.

rationale Philosophie hat genau dort ihre Grenze, »wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre *eigene* Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend« (SW XIII, 102). Schelling sieht das Zusammenwirken des Apriorischen mit der Wirklichkeit in der negativen Philosophie als zufällig an, während die positive Philosophie mit der Erfahrung »konkresziert«:

Die Erfahrung wird zum mitwirkenden. Die positive Philosophie ist apriorischer Empirismus. Die Erfahrung, der sie zugeht, ist die gesamte Erfahrung. Die positive Philosophie ist nichts weiter als der stets fortgehende, stets erwachsende Beweis; so wie die Wirklichkeit nie geschlossen ist, so auch der Beweis nicht. (PhO Paulus, 147)

Die positive Philosophie steht der Erfahrungswelt nicht als Abgeschlossenes gegenüber, sondern entfaltet sich durch und mit ihr. Erfahrung darf nicht so verstanden werden, als handle es sich um eine »Gewissheit, die wir von der Außenwelt mittelst des äußern und innern Sinnes haben.« Empirismus wird nicht auf das »Sinnenfällige beschränkt«, was am Beispiel der »frei wollende[n] und handelnde[n] Intelligenz« eingängig wird. Die wollende Intelligenz ist für die Sinne nicht begreifbar, »und doch ist sie ein und zwar nur empirisch Erkennbares. Aus nichts kann man schließen auf das, was im Menschen ist, als aus seinen Äußerungen und Handlungen«; erkennbar ist die wollende Intelligenz nur anhand der Taten – sie sind erfahr- und wahrnehmbar, der Entschluss ist es nur bedingt (PhO Paulus, 145; vgl. SW XIII, 113).

Es ist aber nicht so, als komme das Prinzip der positiven Philosophie in der Erfahrung oder im reinen Denken vor, daher kann sie »nur vom Absolut-Transcendenten ausgehen, was eben so über aller Erfahrung, als über allem Denken ist, [und] dem Denken wie der Erfahrung zuvorkommt« (PhO Paulus, 146; vgl. SW XIII, 127). Die positive Philosophie bezieht sich nicht bloß auf das erfahrbare Sein, sondern auf das, was vor und außer allem Denken ist. Obwohl sie nicht von der Erfahrung »ausgeht, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so *a posteriori* beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Ueberseyende sey« (SW XIII, 128; vgl. PhO Paulus, 146 f.). Positive Philosophie und Erfahrung verwachsen gleich-

sam. Wir haben es nicht mit *res naturae* zu tun, sondern mit *res facti* (SW XIII, 128). Diese Differenzierung ist hinsichtlich des Verständnisses des Erfahrungsbegriffs wichtig, da wir das *a* von *a posteriori* nicht als *terminus a quo*, sondern als *per posterius* begreifen müssen. Gemäß diesem Verständnis eröffnet uns das vorausgesetzte Faktum die Existenz des Prius zu bestimmen, dies ist der Fortgang von der Ursache zu der Wirkung.

Positive Philosophie ist stetig fortschreitende Erkenntnis. Da die Offenbarung einen Bruch mit dem apriorischen Denken darstellt, ist ihr Gehalt einer mechanisch fortschreitenden Philosophie grundsätzlich nicht zugänglich. Diese kann »nichts wissen von wiederholten Umstürzen, [...] wo der Mensch Anlaß einer neuen Folge von Ereignissen wird« (UPhO, 223). Warum dieser Übergang notwendig war, wird damit beantwortet: »Dies mußte geschehen, damit eine immer größere Begreiflichkeit entstehe. [...] Zeugnis dieser Katastrophe ist die Natur, die eher den Anschein einer Ruine, als eines göttlichen Kunstwerks hat, weil es ihr an einem Einheitspunkt fehlt« (UPhO, 224; vgl. SW XIII, 360f.). Aus Schellings Hypothese scheint in der biblischen Erzählung jenes Vorgeschichtliche entfaltet und zum historischen Faktum geworden zu sein. Auch wenn das Christentum in der Philosophie vorkommen muss (vgl. PhO Paulus, 148), besteht ihre Aufgabe nicht darin, das Christentum gemäß bestehender Dogmen auszubuchstabieren. Vielmehr sieht er ihre Aufgabe darin, im Ausgang vom paradiesischen Zustand den Schöpfungsprozess für uns begrifflich zugänglich zu machen, nur dann hat der Schaffensprozess für uns überhaupt Bedeutung. Der Durchgang durch den mythologischen Prozess hat zur christlichen Offenbarung geführt, die positive Philosophie geht dabei »vom absoluten Prius aus, und leitet nicht im nothwendigen, sondern im freien Fortschritt, gewissermaßen urkundlich, das Apriorische ab« und fasst dieses nicht bloß als ein Mögliches, sondern als ein Wirkliches (PhO Paulus, 147; SW XIII, 128f.). Wir haben es mit einer »höhere[n] göttliche[n] Geschichte« zu tun (PhO Paulus, 196).

Die biblische Erzählung wird zum Ausgangspunkt der Geschichte, damit weist nach Einschätzung des Schelling-Schülers und späteren bayerischen Königs Maximilian II., Schelling nach, »daß das

Christentum so alt ist, wie die Welt; da dieselben Potenzen welche vor demselben hervortreten, nur zur eigentlichen Verwirklichung kommen, auch schon in dem Prozesse der Schöpfung sich finden«. ¹⁹ Dass das Christentum eine so gewichtige Stellung einnimmt, ist aber nicht an die äußere Kunde der biblischen Erzählung geknüpft, sondern an den freien Fortschritt im Denken. Und das ist der Punkt, an dem die biblische Erzählung mit der Philosophie verwächst, und für sie zum Faktum wird.

3. Das Faktum des Sündenfalls und der Menschwerdung

Allein der Umstand, dass die biblische Erzählung nicht durch eine äußere Kunde bestätigt wird, rückt Schelling weg von einem supranaturalistischen Gottesverständnis, welches wir beispielsweise bei seinem Tübinger Lehrer Gottlob Christian Storr finden. ²⁰ Schelling will mit seiner positiven Philosophie die Offenbarung, deren Inhalt »eine Geschichte [ist], die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht«, begreifbar machen. »Nicht spekulative Dogmatik will sie sein, sondern sie will nur erklären, unbekümmert, ob sie mit der Dogmatik übereinstimmt« (PhO Paulus, 258). ²¹ Es geht also darum, die Offenbarung zu erklären, was nichts anderes heißt, als dass uns das Ereignis der Offenbarung verständlich wird, nämlich auf dem Grunde des »erfahrungsmäßigen Zustand[s] der Welt« (PhO Paulus, 204). Die Offenbarung steht demnach nicht unabhängig von

19 Maximilian II. von Bayern (1989): »Die ›Skizze der Philosophie Schellings‹«. In: *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 2), 31–48, hier 35.

20 Vgl. C. Arnold (2019): *Schellings frühe Paulus-Deutung. Die Entwicklung von F.W.J. Schellings Schriftinterpretation und Christentumstheorie im Zusammenhang der Tübinger Theologie seiner Studienzeit und der hermeneutischen Theoriefbildung seit der Frühaufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 29), 150–159.

21 Vgl. dazu kritisch: P. Marheineke (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*. Berlin, 7–12.

der Wirklichkeit, wenngleich das nicht heißt, wir hätten eine äußere Kunde von der Offenbarung.

Die vorausgegangenen Erläuterungen zum Urereignis haben versucht, den erkenntnistheoretischen Status der Geschichte näher zu beleuchten und die potentielle Entfaltung des Absoluten in der Wirklichkeit zu rekonstruieren. In der wirklichen Schöpfung werden die Potenzen umgekehrt (PhO Paulus, 201). Während der vom Prius ausgehende Schöpfungsprozess in dem gemeinsamen Erzeugnis der Potenzen mündet, macht das urkundliche Urereignis die Hinauswendung des Menschen sichtbar. Mit seiner Erhebung aus dem Paradies meinte der Mensch so mächtig zu werden »wie Gott in der unversio« (PhO Paulus, 202). Indem er der Verführung nachgab und sich *als Gott* setzen wollte, hat er diese Welt »für sich, aber außer Gott gesetzt. Diese Welt des Menschen ist ihrer Herrlichkeit entkleidet, hat keinen in ihr selbst liegenden Einheitspunkt mehr, welcher der Mensch sein sollte.« (ebd.). Die göttliche Harmonie wurde preisgegeben und die außergöttliche Welt wurde wirklich. Der Fall des Menschen aus dem Paradies hat eine weitreichende Bedeutung, fortan war der Mensch nicht mehr ganz in der Gottheit aufgehoben. Der Mensch meinte die »Substanz der Welt auf[zu]heben«, dies gelang aber nicht, was er änderte, war die »Form ihres Seins, daß sie eine zerrissene und außergöttliche ward.« Indem sich der Mensch »jenem vorzeitlichen Akte der väterlichen, zeugenden Kraft bemächtigt« hat, hat er eine neue Spannung entfacht (PhO Paulus, 203). Kenntnis von dieser Spannung und der Verbundenheit mit ihr, haben wir durch das Gefühl unserer Freiheit. Dieses offenbart uns, dass wir eine von Gott unabhängige Wurzel haben müssen, ohne sie wären wir nicht fehlbar, wir lebten ganz im Göttlichen. Bezüglich der Erhebung des Menschen spricht Schelling vom Eingreifen ins »Majestätsrecht des Vaters«, welches die »Geburt des Menschen« einleitet (UPhO, 228; vgl. SW XIII, 366), nämlich des Menschen wie wir ihn kennen. Der Sündenfall ist somit nicht nur für den einzelnen Menschen von Bedeutung, er wirkt sich auf das An-sich des Menschseins aus, darum lässt sich sinngemäß sagen, er lebt »in uns Allen fort[]« (PhO Paulus, 202).

Die Geburt des Menschen beinhaltet eine neue Spannung der Potenzen, welche vom ersten Prozess nicht unabhängig zu denken ist.

Wir haben es mit einer Wiederholung des Prozesses, durch den das »ursprüngliche Bewußtsein des Menschen zuerst gesetzt wart«, zu tun. Der zweite Prozess ist ebenfalls eine theogonische Bewegung, beide bauen auf demselben Prinzip, ihr Unterschied liegt allein darin, dass es im ersten Prozess das »Prinzip des menschlichen Bewußtseins geworden ist« (UPhO, 231). Und diese mit dem Fall des Menschen verbundene Tat kann nicht »zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden«; sie ist eine »unwiderrufliche That« (SW XII, 153). Die vom Menschen begangene Sünde steht am Anfang, mit ihr fängt alle Geschichte an. In Folge des Sündenfalls, also der Erhebung gegenüber der göttlichen Kausalität hat sich der Mensch seiner »unendliche[n] Passivität« entledigt und wird selbst zum Schöpfer (PhO Paulus, 199).

Der Schaffensprozess ist mit dem Sündenfall aber noch nicht zum Ende gekommen, sonst wäre unsere erfahrungsmäßige Perspektive auf die Welt nicht verständlich. Am Anfang der Schöpfung war nur der Vater, am Ende ist auch der »Sohn zur göttlichen Persönlichkeit geworden, hat aber nur ein mit dem Vater gemeinschaftliches Sein zur Beherrschung« (PhO Paulus, 204). Wichtig ist für Schelling nun der Gedanke, dass der Mensch das B, »das er als bloße Möglichkeit besaß, wieder zur Wirklichkeit erheben« konnte (ebd.). Gott stellt die Einheit her, aber nachdem sie zerbrochen war, konnte er sie »nicht wieder herstellen; er konnte nur jene erste Welt schaffen.« Die Wiederherstellung konnte nur durch das B, das heißt »den Sohn geschehen, der nun selbstständig geworden« (PhO Paulus, 205).²² Hier zeichnet sich die enge Verknüpfung von Urereignis und Christusgeschehen ab, das Urereignis steht am Anfang der Schöpfung, wohingegen der wirkliche Sohn an deren Ende steht (vgl. PhO Paulus, 197). Vor dem Hintergrund der Dreieinigkeitstheorie kommt dem Sohn eine bedeutsame Rolle zu, er ist die zweite Potenz der *Dreieinigkeit* von Vater, Sohn und Geist. Der Sohn besitzt eine vom Vater »unabhängige Stellung. Durch die Wirkung des Menschen ist er aus seiner Gottheit gesetzt und vom Vater getrennt. Göttliche Persönlichkeit ist er durch seine

22 Vgl. hierzu auch die Beiträge von Christopher Arnold und Carlos Zorrilla Piña in diesem Band.

ursprüngliche Natur, außergöttlich ist er, da er in einem vom Vater unabhängigen Sein gesetzt ist. Er ist Menschen-Sohn und Gottes-Sohn« (PhO Paulus, 204 f.). Die von Jesus verkündigte Wendung ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου deutet darauf hin, Christus sei »der Urmensch, der urbildliche Mensch« (PhO Paulus, 205). In Christus schreibt sich die Geschichte des Sündenfalls fort. Er hat den Menschen in uns Allen aus seiner Erniedrigung geholt und er vermag die Einheit mit der göttlichen Welt wiederherzustellen. Zwar hat Gott die außergöttliche Welt nicht gewollt, der Umsturz war aber nötig, nur so konnte der Mensch seine Unabhängigkeit von der göttlichen Welt gewinnen. Dass Gott der Freiheit höchste Wertschätzung beimisst, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er »das Schicksal seines Geschaffenen von dessen Freiheit abhängig« macht (PhO Paulus, 206):

Der Vater schafft das konkrete mannichfaltige Sein, nur um es dem Sohn als selbständiger Persönlichkeit zu übergeben (πάντα μοι παρεδόθη παρὰ τοῦ πατρὸς μου πάντα μου Matth. 11, 27.) Ohne Voraussicht auf den Sohn, ohne den vor der Welt im Sohne gefaßten Vorsatz (πρόθεσις), ohne den Vorsatz des Sohnes als selbständiger Persönlichkeit, gäbe es keine Freiheit, keine Welt in unserem Sinn. (PhO Paulus, 206)

Der geschichtliche Zusammenhang von Urereignis und Menschwerdung bestärkt den Offenbarungsgedanken, wobei fraglich ist, wie überhaupt eine Welt sein kann, die außer Gott gesetzt ist, sind doch die sich erzeugenden Potenzen »ursprünglich nur im Willen des Alles in Allem Wirkenden gesetzt.« Trotz der »eingetretenen Entfremdung, aber ohne das Entfremdete dadurch zu wollen«, wirkt der ursprüngliche Wille Gottes fort, »als Unwille, als göttlicher Zorn« (ebd.). Der Brief des Paulus an die Epheser unterstreicht diesen Gedanken, dort heißt es, wir alle sind »von Natur Kinder des Zorns« (Eph 2,3). Der Zorn betrifft die Menschheit und nicht bloß den einzelnen Menschen, überdies eröffnet uns die Stelle den Blick dafür, den Zorn zu überwinden und die Einheit mit dem Göttlichen wiederherzustellen. Der Wille, der in B fortbesteht ist nicht verloren, sondern ist ein »aufge-reizter«. Ohne Weiteres hätte Gott nach dem Fall des Menschen das gesamte Sein »zurück [...] nehmen« können (PhO Paulus, 207), aber das geschah nicht, stattdessen wurde dem Menschen mit dem Sohn

die Möglichkeit in Aussicht gestellt, die Einheit wiederherzustellen. Der Schöpfungsprozess hat demnach zwei Zeiten, einmal die Zeit des Vaters und einmal die Zeit des Sohnes, wobei mit dem Sündenfall der Mensch aus der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ getreten und dadurch von Gott unabhängig geworden ist. Seither bestimmt die Sünde bzw. das Leid sein Sein, das findet sich im Übrigen auch im Buch Jesaja (Jes 53,2). Jenes Leid prägt darüber hinaus den Messias. Er wird nicht »vor Grundlegung der Welt [...] als zukünftig leidend« beschrieben, sondern als »gegenwärtig in der ganzen Zeit der herrschenden Finsternis leidend vorgestellt« (PhO Paulus, 208).

Für Schelling belegt das das enge Band zwischen Altem und Neuem Testament, schließlich ist die alttestamentarische Offenbarung »Christus in Ahnung« (PhO Paulus, 259 f.). Mit der Menschwerdung wird das Sein dem Vater unterworfen; sie »heiligt die göttliche Persönlichkeit«, wäre er »an sich unheilig gewesen«, dann »um so mehr« (PhO Paulus, 295). Die Menschwerdung war der Übergang zum »Akte der Versöhnung« (PhO Paulus, 300), der nur möglich ist, wenn die vermittelnde Potenz »relativ unabhängig von beiden Seiten« ist (PhO Paulus, 289). Diese Unterwerfung wird erst mit dem Tod Jesu Christi vollendet und bestätigt. Die Versöhnung durch Christus ist »für jeden Menschen begreiflich, faßlich und konkret«, hier wird das »Geheimnis der Schöpfung« ausgesprochen und der Schöpfungsprozess zu seinem Ende geführt (PhO Paulus, 308). Es scheint, als sei damit die Erklärung für die vormenschliche Existenz geliefert, derer es bedurfte, damit der erfahrungsmäßige Zustand der Welt erklärbar wird. Wir haben es mit mehr als einer bloß vernünftigen Rekonstruktion zu tun, weshalb Schelling sagt, dass jene, die »nichts von einer übergeschichtlichen Geschichte« wissen, dieser Erklärung »keinen Raum« geben (PhO Paulus, 260). In der Menschwerdung Christi eröffnet sich uns demnach die Versöhnung mit der Welt.

Die Menschwerdung Christi erscheint als *mysterium imperscrutabile*, worüber »gar kein wissenschaftlicher Aufschluss [...] möglich sei.« Das heißt aber nicht, sie entzieht sich völlig unserem Wissen. Ganz verborgen scheint uns das Offenbarungsgeschehen im Schelling'schen Sinne jedenfalls nicht zu sein, es handelt sich jedoch um ein »unsichtbar-Sichtbares«. Unsichtbar insofern, als das Faktum

»nicht in die sinnliche Anschauung« fällt, sichtbar dahingehend, dass sich damit ein Gedanke verknüpfen lässt. Ohne diese Möglichkeit hätten wir tatsächlich »gar nichts daran. Wir müssen es erst verstehen, und dann sind wir erst so weit, als wir dort mit der Anschauung sind« (PhO Paulus, 286). Wenn es nun heißt, Christus sei keine bloße Erscheinung, da seine »historische Existenz [...] beglaubigt« ist und bei ihm »Wahrheit und Wirklichkeit an die Stelle der Vorstellung« treten (PhO Paulus, 309 f.), dann scheint eine weiterführende Klärung der historischen Faktizität angebracht, insbesondere hinsichtlich der Frage, ob es sich mit der äußeren Kunde des Christusgeschehens genau so verhält wie beim Sündenfall. Offensichtlich unterscheiden sich Offenbarungswahrheiten von mythologischen Wahrheiten dadurch, dass jene aus der Welt abzulesen sind, während letztere völlig unabhängig davon sein können. Dies muss letztlich so verstanden werden, dass wir es bei der Offenbarung mit einem Geschehen zu tun haben, welches im Unterschied zu den Erdichtungen der Mythologie nicht aus der Vernunft hervorgegangen ist. Beim Blick auf die Offenbarung geht es Schelling nicht bloß um das Zusammentragen der Fakten, vielmehr muss das Geschehen als solches in Hinblick auf den erfahrungsmäßigen Zustand der Welt für uns vernünftig einzuholen sein – andernfalls wäre uns die Offenbarung philosophisch verschlossen, was eine »Philosophie der Offenbarung« fragwürdig erscheinen ließe. Offenbarungswahrheiten müssen also aus der Welt abzulesen sein, es handelt sich nämlich um eine Wahrheit, die ohne Offenbarung gar »nicht gewußt werden« könnte. Es bedarf der Offenbarung, um uns dem durchsichtig zu werden, was in der Welt geworden ist, denn: »wozu gäbe es sonst eine Offenbarung?²³« (PhO Paulus, 250) Die Abgrenzung von einem rein vernünftigen Offenbarungsverständ-

23 Nur im Erstdruck der von Alexis Schmidt verfassten Nachschrift (*Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841–42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt von Dr. H. E. G. Paulus*. Darmstadt 1842) findet sich das schließende Fragezeichen (ebd., 607), in der Ausgabe von Manfred Frank (PhO Paulus, 250) wurde dieses wohl versehentlich getilgt.

nis findet sich bereits in Schellings Frühwerk, in *Über Offenbarung und VolksUnterricht* (1798) wendet er sich gegen den Gedanken der Offenbarung als »*VernunftIdee*« (AA I 4, 249). Obwohl die Offenbarung das hervorgebracht haben muss, was in der Welt hervorgegangen ist, ist es nicht die Erfahrung, die uns jenes »Letzte« erschließt, denn das hieße, alles in einen logischen, kausalen Zusammenhang zu bringen. Wir haben es hier aber mit jenem Reich zu tun, an dem die Erfahrung im Sinne der reinrationalen Philosophie »ein Ende hat« (SW XIII, 102), darum erschließt sich uns die Offenbarung auch nicht mittels der äußerlich wahrnehmbaren Historie, sondern einzig als urkundliche, sohin tradierte Geschichte; so erscheint Schelling der Sachverhalt, dass »Offenbarungsgläubige sag[en], Gott habe die Welt und alle Dinge *freiwillig* erschaffen« nicht als ein »logisches Verhältnis«, sondern als ein »faktisches, ein *geschichtliches* Verhältnis« (GPP, 75 f.) zwischen Mensch und Gott.²⁴ Die Offenbarung ist eben keine bloße Erdichtung, sondern ein geschichtliches Faktum, das das ›Dass‹ allen Seins beschreibt (PhO Paulus, 99).

Das historische Faktum gilt es zu »verstehen, und dann sind wir erst so weit, als wir dort mit der Anschauung sind« (PhO Paulus, 286). Ein Faktum das nicht verstanden wird, versperrt uns den Blick auf die geschichtliche Tatsache, welche erst dann zum Vorschein kommt, wenn es sich nicht, wie bei den Heiden, um eine bloß »ein[ge]bildete[]«, sondern um eine »betastet[e]« Wahrheit handelt (PhO Paulus, 293). Ihre Kenntnis über die Lehre des Christentums zieht die Philosophie der Offenbarung aus den »Urkunden, in denen Eingebungen des Christentums zu erkennen sind«, wobei die Frage nach dem Urheber als »sekundär« bewertet wird. Für Schelling ist jene Lehre »wahr, d. h. notwendig in dem großen Zusammenhang, aus dem das Christentum zu begreifen ist; und darum halten wir jene Schriften für echte, vom Geiste des Christentums eingegeben. Nicht äußere Zeugnisse, sondern der Inhalt macht sie echt« (PhO Paulus, 320). Dies steht freilich mit dem Gedanken in Verbindung, dass der Schöpfungsprozess im Sinne einer »hypothetischen Notwendigkeit« vorausgesetzt werden muss und sich vor dem erfahrungsmäßigen Zu-

24 Vgl. dazu SW XI, 143; SW XIII, 184 f.; PhO Paulus, 250.

stand der Welt zu erweisen hat (PhO Paulus, 251; vgl. UPhO, 223). Das hat den Vorteil: Der Gedankengang der positiven Philosophie ist »frei«. Friedrich Engels führt dies weiter und schreibt dazu: Schelling macht »kein Hehl [daraus], daß er bloße Hypothesen macht, die sich erst durch den Erfolg, d. h. durch Uebereinstimmung mit der Offenbarung, als richtig zu erweisen haben.«²⁵ Die Hypothesen sind nicht willkürlich, sondern entspringen unserem erfahrungsmäßigen Zustand der Welt, es soll erklärt werden, wie der Mensch zu dem werden konnte, was er geworden ist. Unklar bleibt, inwiefern mit dem Christentum ein Universalitätsanspruch verbunden und wie dieser mit dem Erklärungsanspruch in Einklang zu bringen ist. Da es sich um eine Erklärung des Christentums handelt, mag es Schelling zufolge sein, dass seine Antworten nicht jedem »zusag[en]«, es steht aber ohnehin jedem frei, eine andere Erklärung »aufzustellen«, die Erklärung aber ist »notwendig«, schließlich ist das Christentum ein »nicht hinwegzubringendes Faktum« (PhO Paulus, 311). Ob jedoch die christliche Offenbarung das alles erklärende Faktum liefert, lässt sich nur unter Bezugnahme auf die erfahrungsmäßige Erklärung feststellen. Wenn auf den erfahrungsmäßigen Zustand der Welt Bezug genommen wird, meint das nichts anderes, als dass die Philosophie der Offenbarung der Welt nicht entzogen ist; indem sie nämlich das »quod sit« in den Fokus ihrer Betrachtung rückt (vgl. PhO Paulus, 99f.), will sie letztlich die Prämissen der Wirklichkeit begreifbar machen. In Hinblick auf das urkundliche Faktum ist die konkrete Erfahrung des Geschehens nur bedingt von Bedeutung. Das gilt sowohl für den Sündenfall wie auch für das Christusgeschehen. Die Urkunden selbst bilden die historische Grundlage und diese sind angesichts des erfahrungsmäßigen Zustands der Welt in einen vernünftigen Zusammenhang zu bringen: auf diese Weise werden sie uns verständlich, die Fakten für sich nutzen wenig. Maßgeblich ist also, ob die Geschichte

25 F. Engels (1985): *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Redaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin (MEGA, Abt. I. Bd. 3), 265–314, hier 296.

die Einsicht in unsere Freiheit zum Ausdruck bringt. In Schellings Deutung scheint sich die menschliche Freiheit jedenfalls vom Urer-eignis her begrifflich fassen zu lassen, wodurch sie für uns zur ver-ständlichen Tatsache wird.

Literaturverzeichnis

- Arnold, Christopher (2019): *Schellings frühe Paulus-Deutung. Die Entwick-lung von F. W. J. Schellings Schriftinterpretation und Christentumstheorie im Zusammenhang der Tübinger Theologie seiner Studienzeit und der hermeneutischen Theoriebildung seit der Frühaufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 29).
- Engels, Friedrich (1845): *Schelling und die Offenbarung. Kritik des newesten Redaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Berlin (*MEGA, Abt. I. Bd. 3.*), 265–314.
- Hackl, Michael (2024): »Schellings ›neue Seite‹ der Philosophie. Komplen-tarität von negativer und positiver Philosophie«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von C. Danz. Berlin, 185–209.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978): *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (bzw. der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste). Hamburg 1968 ff. (*Gesammelte Werke, Bd. 11*).
- Hösle, Vittorio (1990): »Einleitung und die Idee der Kulturwissenschaft. Ge-nese, Themen und Wirkungsgeschichte der ›Scienza nuova‹«. In: G. Vico (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. 2 Teilbde. Übersetzt von V. Hösle / C. Jermann. Hamburg, XXXI–CCXCIII.
- Kant, Immanuel (1923a): *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbür-gerlicher Absicht*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig (*Kant's gesammelte Schriften, Bd. VIII.*), 15–31.
- (1923b): *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin/Leipzig (*Kant's gesammelte Schriften, Bd. VIII.*), 109–123.

- (1907): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin (*Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VI.), 1–202.
- Kierkegaard, Søren (2011): *Notizbuch 11. Schelling*. Hrsg. von M. Kleiner / H. Schulz. Berlin/Boston (*Deutsche Søren Kierkegaard Edition*, Bd. 3), 332–405.
- Marheineke, Philipp (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Schluß der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*. Berlin.
- Maximilian II. von Bayern (1989): »Die ›Skizze der Philosophie Schellings‹«. In: *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie*. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 2), 31–48.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (Hrsg.) (1843): *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841–42. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt*. Darmstadt.
- Vico, Giambattista (1990): *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*. 2 Teilbde. Übersetzt von V. Höhle / C. Jermann. Hamburg.
- Wünsche, August (1880): *Der Midrasch Kokolet*. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen. Leipzig.

Die Besonderheiten des mythologischen Prozesses in den Berliner *Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung*

Nora Angleys

1. Einleitung

Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die Besonderheiten des mythologischen Prozesses in Schellings Berliner Philosophie der Offenbarung. Dabei dient vorwiegend die sogenannte Paulusnachschrift als Vorlage,¹ da der Text, so wie er in den *Sämmtlichen Werken* ediert ist, an einigen Stellen mindestens Unklarheiten darüber aufwirft, welche Stellen von Schelling selbst verfasst und für die Veröffentlichung autorisiert wurden, da sein Sohn vor der Veröffentlichung eigenmächtig weitreichende Veränderungen am Manuskript, zumindest an der Einleitung, vornahm.² Die Paulusnachschrift bietet außerdem einen instruktiven Überblick über den Entwicklungsstand von Schellings Philosophie zu dieser Zeit: Sie ist sozusagen eine ›Roadmap‹ über die durchzuführenden Schritte, sowohl in der negativen Philosophie als auch der positiven Philosophie. Dementsprechend versucht dieser Aufsatz eine höherstufige Zusammenschau, die darauf abzielt, die Besonderheiten des mythologischen Prozesses, der sich nur in einem größeren Zusam-

1 Es handelt sich um eine Nachschrift der Berliner Vorlesung 1841/42, die ohne Erlaubnis Schellings von H.E.G. Paulus im Rahmen einer umfangreichen polemischen Kritik mit dem Titel *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Winterkursus von 1841–42* publiziert (Leipzig 1843) und reduziert auf die als wörtlich ausgewiesenen Passagen von Manfred Frank gesammelt und herausgegeben wurde (5. Auflage, 2016).

2 Zu den Einzelheiten vgl. N. Angleys / T. Buchheim / F. Engel (2025): »Schelling's Literary Estate«. In: *Kabiri* 5 [im Druck] sowie den Beitrag von Thomas Buchheim in diesem Band.

menhang adäquat beschreiben lässt, herauszustellen. Wo zuträglich, wird die ›Roadmap‹ mit Erkenntnissen aus anderen Stellen angereichert, um die hier vorgebrachte Argumentation zu unterstützen.

Es ist außerdem hilfreich, den Charakter der Berliner Philosophie der Offenbarung, der hier zugrunde gelegt wird, kurz zu skizzieren. Die Berliner Philosophie der Offenbarung, wie sie die Paulusnachschrift präsentiert, ist vornehmlich ein spekulatives Unterfangen, um diejenigen Phänomene zu erhellen und zu erklären, die als Ereignisse in der Geschichte unabweisbar sind: Wir leben in einer Welt, in der es Mythologie und Offenbarung wirklich gegeben hat. Diese Untersuchungsgegenstände verlangen, dass sich ihre Untersuchung »an der *Wirklichkeit* entwickeln« muss, das heißt, sie kann sich nicht ausschließlich auf begrifflich-notwendige Zusammenhänge stützen (PhO Paulus, 255). Damit ist gemeint, dass die Phänomene der Wirklichkeit Prüfstein und in diesem Sinne eine Autorität darstellen. Schelling schreibt demgemäß in seiner Einleitung in die Philosophie der Offenbarung (EO):

Die Offenbarung wird in ihr [sc. der positiven Philosophie] in keinem andern Sinne vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht. Denn z. B. auch die *empirisch* beobachteten Bewegungen der Planeten sind für die astronomischen Theorien eine Autorität, so weit, daß diese sich so lange nicht für vollkommen exakt und richtig halten können, als nicht die wirklich beobachteten Bewegungen mit den berechneten übereinstimmen, und so übt jedes Objekt der Naturforschung auf die Wissenschaft, die sich mit ihm beschäftigt, allerdings eine unabweisliche *Autorität* aus. (SW XIII, 133 f.; Hervorh. N. A.)

Das bedeutet nicht, dass eine solche spekulative Erschließung dieser Phänomene keine vernünftige sein kann – ganz im Gegenteil! Sie muss allerdings bestimmte Züge erlauben, die sich nicht aus rein begrifflichen Zusammenhängen ergeben.³ Mit anderen Worten: Die Phi-

3 Vgl. hierzu A. Roux (2016): *Schelling, l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*. Paris, 165 f.

losophie der Offenbarung als positive Philosophie ist eine, »die nicht im notwendigen Denken fortgeht« (PhO Paulus, 165). Sie nimmt an der Wirklichkeit selbst Maß und lässt dementsprechend Einbrüche von Nicht-Denknotwendigem zu, ohne dabei in Widersprüche mit dem Denknotwendigen zu geraten.

Motiviert ist die Berliner Philosophie der Offenbarung unter anderem von der Frage, wie wir uns Gott begreiflich machen, ihn so fassen können, dass sich etwas über ihn aussagen lässt. Denn das ist es, was laut Schelling das wahre Wesen Gottes ausmacht: »*Gott in der Unbegreiflichkeit seines Seins ist nicht der wahre Gott. Das wahre Wesen Gottes ist sein Begreifliches*« (PhO Paulus, 161).

Es ist dabei wichtig festzuhalten, dass diese Überlegung aus der Position der Person angestellt wird, die sich etwas begreiflich machen, das heißt, Erkenntnis über dieses erlangen will, während der Inhalt der Überlegung sich auf die Beschaffenheit dessen, was begreiflich gemacht werden soll, bezieht. Die positive Philosophie erhält einen durch die negative Philosophie ermittelten und so legitimierten Ausgangspunkt – den *actus purus*, wir kommen darauf zurück –, von dort aus werden allerdings Spekulationen über die Beschaffenheit dieses Ausgangspunktes angestellt, es werden die Möglichkeiten für dessen Begreiflichkeit ausgelotet und nachverfolgt. Die zwei Sphären der *ratio cognoscendi* und *ratio essendi* werden folglich nicht konsequent auseinandergehalten, und nur unter Zugabe spekulativer Schritte kann dem Gedanken nachgegangen werden. Das macht den Gedanken nicht wertlos, solange er zu einer konsistenten oder sich bewährenden Erklärung führen kann.⁴ Die Qualität des Gedankengangs ist

4 »Speculieren heißt, sich nach Möglichkeiten umsehen, durch welche ein gewisser Zweck in der Wissenschaft erreicht werden kann. Diese sind freilich unmittelbar nur Möglichkeiten, die sich im Erfolg als Wirklichkeiten erweisen müssen, wie im hypothetischen Schluß das, was im Obersatze eine Hypothesis, im Schlußsatz eine erwiesene Wahrheit ist. Diese ganze Entwicklung, mit der die positive Philosophie (für sich) anfängt, ist eminent spekulativer Art und in einem Gebiet, in das sich ein bloß mechanisch geübtes Denken so wenig erheben kann, als ein bloßer gemeiner Rechenmeister in die Speculationen der Analysis des Unendlichen, die ihm in seiner Unwissenheit als Willkür erscheinen müssen. Hier sind also auch verschiedene Darstellungen möglich und zulässig, wie man in der höheren Ana-

nun allerdings eine andere: Wir sehen uns nach der Möglichkeit einer strukturellen Beschaffenheit um, die man für ein gelungenes Begreiflich-Machen anzusetzen hat. Teil dieses spekulativen Voranschreitens sind das Ermitteln dieser Möglichkeiten in Form von Hypothesen und Voraussetzungen, die im Hintergrund dieser Überlegungen stehen, und die sich im weiteren Nachdenken dann als notwendig anzunehmen oder berechtigt erweisen.

Im Folgenden soll dieses Begreiflich-Machen Gottes entlang einer bestimmten Voraussetzung der Paulusnachschrift nachverfolgt werden:

Hauptvoraussetzung für diese Philosophie ist ein nicht bloß *ideales*, durch Vernunft oder freie *Erkenntnis* vermitteltes, sondern ein reales Verhältnis zu Gott; denn es gibt ein älteres ins Sein selbst zurückgehendes Verhältnis des Menschen zu Gott, als das *Erkennen*. [...]. Diese Basis ist unerschütterlich. (PhO Paulus, 257f.; Hervorh. N. A.)

Es ist diese Voraussetzung, die uns die zu untersuchenden Schlüsselaspekte liefert. Zum einen ist zu diskutieren, wie denn ein solch reales Verhältnis zu denken ist, das einem Erkennen zuvorkommt und das daher keines ist, das sich auf Erkenntnis – wir können sagen: auf Wissen um ein solches Verhältnis – gründet. Aus diesem Grund kann es auch kein Bewusstseinsverhältnis oder im primären Sinne ein intentionales Verhältnis sein.

An diese Hauptvoraussetzung schließt sich eine weitere Voraussetzung an: Erstens, dass dieses reale Verhältnis zunächst eine Veränderung erfährt, nämlich die von einem freien Verhältnis in ein Zwangs- oder Notwendigkeitsverhältnis⁵ und zweitens, dass durch die Offenbarung dieses Verhältnis erneut in ein freies überführt wird (vgl. ebd.).

Wie genau ist dieses reale Verhältnis zu denken? Welche Voraussetzungen sind dafür in Anschlag zu bringen, nicht nur für sein Zustan-

lysis zu demselben Resultat auf verschiedenen Wegen kommen kann, und auch dann, wenn ein Resultat längst bewiesen ist, noch den einfacheren, einleuchtenderen, übersichtlicheren Gang dieses Beweises sucht« (SW XIV, 435).

5 Vgl. hierzu die Entstehung der Mythologie, die sich erst in Vielfältigkeit verzweigt durch die Wirkung aller drei Potenzen. Den Weg bis hin zu diesen Potenzen können wir »bloß am Faden der Potenzen« beschreiten (PhO Paulus, 219).

dekommen, sondern auch für die tiefgreifende Veränderung in diesem Verhältnis sowie die Möglichkeit seiner erneuten Wiederherstellung durch eine Offenbarung?⁶

Die Paulusnachschrift verankert die oben skizzierten Voraussetzungen in der Konzeptualisierung von mythologischer Religion als einen Prozess, wobei dieser mythologische Prozess selbst nur eine Gestalt oder ein Ausläufer des theogonischen Prozesses insgesamt ist. So heißt es im Abschnitt über den mythologischen Prozess in der Paulusnachschrift:

Das Bewußtsein also fällt in dem mythologischen Prozeß *einem neuen theogonischen Prozeß, von welchem Gott ausgeschlossen ist*, den Potenzen anheim. [...] Der Anlaß, ebenso das Vermittelnde und das Ziel des *zweiten* Prozesses und sämtliche Potenzen desselben sind dieselben wie im *ersten* theogonischen Prozeß, der sich hier nur im menschlichen Bewußtsein *wiederholt*. (PhO Paulus, 210; Hervorh. N.A.)

Der mythologische Prozess ist demzufolge eine Iteration des theogonischen Prozesses überhaupt. Der theogonische Prozess wiederum ist laut Schelling das philosophische Konzept für den Schöpfungsprozess; und er ist es, mit dem wir uns die Hauptvoraussetzung einer Philosophie der Offenbarung erklären können. Es ist daher zunächst zu zeigen, wieso für Schelling Schöpfung dasselbe ist wie ein Entstehen oder ein Hervorbringen – eine Theogonie – Gottes, die eben aber auch in Gott ihren Ursprung hat. Und weiter: wieso dieser theogonische Prozess in einem realen Verhältnis mündet und wie dieses zu denken ist.

6 »Wir fragen also: Hat der Monotheismus ein *ursprüngliches* Verhältniß zum *menschlichen Bewußtseyn*? Um aber diese Frage zu beantworten, müssen wir zuvor den Proceß erklären, durch welchen Bewußtseyn überhaupt gesetzt ist. Wir kehren daher wieder auf den durch die göttliche universio gesetzten Proceß zurück, von welchem wir bereits wissen, daß er ein theogonischer ist« (SW XII, 108).

2. Theokosmogonischer Prozess⁷ – ein werdender Gott

Ziel der Schöpfung ist das »reale Verhältnis« zwischen Gott und Mensch. Fassen möchten wir dieses Verhältnis unter dem Begriff der Begegnung, nämlich von Gott mit einer, die ihrerseits Gott, das heißt ihm gleich oder ähnlich ist, aber so, dass dieses von Gott Verschiedene – nur so kann Ähnlichkeit gewährleistet sein – in einem Prozess, der seinen Ausgang in Gott nimmt, erst geworden ist. Begegnung ist, so können wir an dieser Stelle schon festhalten, kein autoreflexives Verhältnis und sie wird ermöglicht durch die Gleichstellung von Verschiedenen in bestimmter Hinsicht, nämlich ihrer Freiheit und Unabhängigkeit. Ziel und Absicht des theogonischen Prozesses ist das Hervorbringen einer anderen,⁸ die gottgleich ist, insofern sie frei und unabhängig ist wie Gott. Denn diese Freiheit ist die Bedingung, um überhaupt von Begegnung sprechen zu können. Begegnung muss das Ergebnis der Schöpfung sein und Begegnung setzt Freiheit voraus.

2.1 Was ist Begegnung?

Nun taucht der Begriff der Begegnung explizit bei Schelling im Zusammenhang mit dem theogonischen Prozess nicht auf. Wir wollen daher versuchen, anhand von ausgewählten Stellen herauszustellen, warum das, was der theogonische Prozess ermöglichen soll, als Begegnung verstanden werden kann. Dazu bedarf es eines Vorgriffs: Die folgenden Stellen aus der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* beschreiben einen Zustand, der aus dem ursprünglichen oder ersten theogonischen Prozess erst hervorgehen konnte und hervorgegangen ist. Instruktiv sind diese Stellen in zweifacher Hinsicht: Erstens zeigen

7 Vgl. für diese Bezeichnung: »Zwar es könnte scheinen, dieß folge aus unserer früheren Erklärung des theokosmogonischen Processes, aus unserer früheren Lehre von der Schöpfung, denn auch dort werde ja dasselbe Princip durch diese Potenz überwunden [...]« (SW XIV, 55). Oder direkte Gleichsetzung: »Der theogonische Proceß war allerdings zugleich ein kosmogonischer« (SW XIII, 528).

8 Zur besseren Lesbarkeit wird im Text zwischen dem generischen Maskulinum und Femininum gewechselt. Gemeint sind dabei stets Personen aller Geschlechter.

sie die Merkmale auf, die für Begegnung, so wie der Begriff hier in Anschlag gebracht wird, konstitutiv sind, nämlich Freiheit und Unabhängigkeit; zweitens benennen sie einige der Eigenschaften, die Gott als Ursprung des theogonischen Prozesses laut Schelling zukommen müssen, wenn aus diesem Prozess ein Anderes, wie er freies und unabhängiges, hervorgehen soll.

Darum verlangt es [sc. das Ich] nun nach Gott selbst. *Ihn, Ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als *ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der der *Herr des Seyns* ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). [...]. *Denn Person sucht Person.* [...] Diesen will es nun; zwar kann das Ich sich nicht selbst den Beruf zuschreiben ihn zu gewinnen, Gott muß mit seiner Hülfe *entgegenkommen*, aber es kann ihn *wollen*, und hoffen, durch ihn einer Seligkeit theilhaftig zu werden, [...] da weder das sittliche Handeln noch das beschauliche Leben die Kluft aufzuheben vermochte [...].

Damit trat von Anfang, d.h. sowie das Geschlecht dem Gesetz unterworfen war, der Unterschied ein, daß was in der Folge nur postuliert wird, das Individuum (nicht die Vernunft) postuliert, und so ist es auch das Ich, welches als selbst *Persönlichkeit Persönlichkeit* verlangt, eine *Person* fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey. (SW XI, 567. 569; Hervorh. N.A.)

Wir können zunächst festhalten: Begegnung findet zwischen Personen oder Persönlichkeiten statt. Dabei ist Persönlichkeit einerseits gekennzeichnet durch Individualität und durch das Vermögen zu wollen, durch eine individuelle Selbstbestimmtheit. Der Wille des Ichs richtet sich auf einen tatsächlichen Gott, nicht die Idee oder Vorstellung Gottes, sondern auf Gott, der in seinem Sein genauso wirklich ist, wie das Ich als Individuum – eben eine »Person«. Gott als Persönlichkeit wird in Zusammenhang gebracht mit Gott als »Herr[n] des Seins«. Sowohl das Ich als auch Gott, so wie er gewollt wird, sind mit einer Mächtigkeit ausgestattet: Beide haben Willen und damit die Möglichkeit, mindestens über sich zu verfügen – und im besonderen Fall Gottes verfügt dieser auch über alles Sein schlechthin. Entscheidend ist aber, dass mit diesem Willen eine Unabhängigkeit oder Freiheit einhergeht.

Deshalb sucht Person auch Person. Und deshalb kann das Ich Gott auch nicht einfach haben, ihn sich nicht einfach »erwollen«, sondern es bedarf der aktiven Zustimmung, auf ein solches Wollen zu antworten. Das wiederum bedeutet, dass Begegnung eine Freiheit oder Unabhängigkeit aller sich Begegnenden voraussetzt. Begegnung ist markiert durch eine Unüberwindbarkeit oder Unverfügbarkeit der anderen, die sich in der Begegnung beständig artikuliert.

Den Unterschied zwischen Begegnung von Personen und anderen Verhältnissen, die oftmals als Begegnung gefasst werden, können wir anhand einer Kontrastierung mit einem weiteren Begriff herausarbeiten: dem Begriff der Anerkennung. Was uns hier interessiert, könnten wir beschreiben als intersubjektive, horizontale Anerkennung. Und weiter: als Anerkennung der Gleichheit in bestimmter Hinsicht, nämlich Freiheit und Unabhängigkeit.⁹ In der Anerkennung der anderen als frei und unabhängig spiegelt sich dieser Aspekt von mir wider.¹⁰ Anerkennung so verstanden führt zu einer spezifischen Form der Selbsterfahrung: sich erfahren als das, was sich in der anderen widerspiegelt.¹¹ Das heißt aber auch: Anerkennung als diese Art von Bewusstseinsverhältnis ist bedingt durch das Sein von zwei Gleichen, abhängig von bereits zwei voneinander vollständig Unabhängigen. Begegnung ist folglich ein fundamentaleres Verhältnis, sie ist, wenn wir so sagen wollen, die Bedingung der Möglichkeit für Anerkennung. Letztere könnte als konkretes Verhältnis einfach verweigert werden (siehe zweiter theogonischer Prozess), die Begegnung kann es nicht, weil sie dann stattfindet, wenn zwei gleichermaßen Freie und Unabhängige ein Gegenüber bilden, ungeachtet des Ausgangs eines möglichen Prozesses der Anerkennung zwischen diesen beiden. Ein

9 Vgl. zu verschiedenen Formen der Anerkennung, inklusive der Anerkennung von (hierarchischer) Unterschiedlichkeit H. Ikäheimo (2014): *Anerkennung*. Berlin/Boston, 72f.

10 Vgl. Ikäheimo (2014), 68.

11 Vgl. hierzu G. W. F. Hegel (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*. Frankfurt am Main (*Werke*, Bd. 10), 226: Anerkennung ist hier konstitutiv für vollständige Bewusstseinsausbildung und als solches selbst ein Bewusstseinsverhältnis. Schellings Begegnungsbegriff, wie er hier ermittelt werden soll, ist insofern etwas anderes, als er einen positiven Charakter hat.

horizontales Gegenüber wäre das Erfahren eines Maßes an Selbstherrschaft, oder Macht, die dieses Anerkennungsverhältnis erst ermöglicht, ihm somit vorgeordnet ist. Diese Erfahrung eines horizontalen Gegenübers in der Begegnung ist exklusiv eine Erfahrung von Personen. Das heißt nicht, dass Begegnung ausschließlich zwischen Personen stattfinden kann, sondern dass ein reales Verhältnis zwischen Personen der paradigmatische Fall von Begegnung ist.

Im Kontext des mythologischen und damit theologischen Prozesses wäre die Frage folgende: Wie müssen wir uns Schöpfung denken, damit am Ende überhaupt zwei Gleiche (wenn auch nur in bestimmter Hinsicht) und voneinander vollkommen Unabhängige miteinander ins Verhältnis treten können? Oder anders: Wie kommt Gott durch die Schöpfung zu einem Gegenüber?

2.2 Ein Gott, der sich begegnen kann

Nachdem nun der Zielpunkt des theogonischen Prozesses dargelegt worden ist, muss beschrieben werden, wie durch den Schöpfungsprozess ein Gegenüber entsteht, mit dem Begegnung ermöglicht wird, insofern dieses Gegenüber nicht nur wirklich, sondern wirklich eigenständig ist. Passend hierzu beschreibt die Paulusnachschrift Schöpfung folgendermaßen:

Schöpfung ist nicht einfach etwas Positives, gleichsam ein aus sich Hinaussetzen. Vielmehr das ursprünglich Daseiende wird in Schranken gebracht, das so weit dann ein in sich Seiendes, sich selbst Besitzendes ist, dadurch daß an ihm das Können hervorgebracht worden; daher ist das Entstandene ein seiner selbst Mächtiges, [...] ein konkretes Ding. (PhO Paulus, 181; Hervorh. N. A.)

Das hier angeführte Zitat bezieht sich auf einen komplexen Sachverhalt, der an dieser Stelle vielleicht nicht vollständig durchsichtig wird. Aber in Verbindung mit den obigen Ausführungen lassen sich die relevanten Aspekte kontextualisieren und es zeigen sich auch die Parallelen zwischen den Merkmalen, die oben bereits angeklungen sind. Das »sich selbst Besitzende«, »seiner selbst Mächtige«, das Geschöpf mit »Können« befindet sich in »Schranken«, die es dank seines

Könnens auch aktuell überschreiten kann – so dass diese Begegnung in einem Bereich jenseits der Schranke prinzipiell möglich ist.

Erst aus einer solchen Position kann, wie im Folgenden gezeigt wird, der mythologische Prozess beginnen. Wir müssen uns daher zunächst verdeutlichen, wie wir von Gott als Schöpfer zu einem solchen, das aus der Schöpfung hervorgeht, kommen.

Die in der Berliner Philosophie der Offenbarung entwickelte Antwort ist eine zunächst innere Strukturierung des Seins Gottes, in dem bereits sowohl eine Pluralität als auch eine Unabhängigkeit dieser pluralen Instanzen voneinander besteht. Die einzelnen Schritte müssen für unsere Zwecke nicht im Detail aufgeschlüsselt werden, vielmehr werden die Aspekte aufgeführt, die eine Unabhängigkeit und Selbstmächtigkeit des Werdenden begründen.

Erstens: Der wichtigste Schritt ausgehend vom als legitim ermittelten Ausgangspunkt der positiven Philosophie, das reine, notwendige oder auch ›blind‹ genannte Sein (*actus purus*),¹² ist es zu zeigen, dass es nicht widersprüchlich¹³ ist, dem reinen, notwendigen Sein eine Möglichkeit, das heißt ein Können, nachzuordnen. Nämlich die Möglichkeit, eben auch ein anderes Sein sein zu können als dieses notwendige. Jede Notwendigkeit muss logisch ihre eigene Möglichkeit einschließen. Allerdings wird diese Möglichkeit jetzt durch eine andere Akzentuierung oder Anordnungsweise desselben Inhalts zur Abhebung gebracht und ersterer insgesamt nachgeordnet; denn die andere Anordnungsweise besteht darin, dass der Inhalt der Notwendigkeit, der mit ihr auf einen Schlag gegeben ist, nun in eine serielle Ordnung von insgesamt drei Möglichkeitsstufen (Potenzen) zerlegt wird, die nur

12 Vgl. »Anfang der positiven Philosophie ist also das Sein, das nie potentia gewesen, sondern immer actu« (PhO Paulus, 161).

13 Es passt zur eingangs beschriebenen Methode der Philosophie der Offenbarung, dass Schelling diesen spekulativen Zug um die Anmerkung ergänzt: »Berichtigung dieser Hypothesis später« (PhO Paulus, 162). Berichtigt wird diese Hypothese insofern, als sich herausstellt, dass sich diese erste Möglichkeit nicht erst »nach der Hand« zeigt, sondern Gott diese Möglichkeit schon immer in seinem unvordenklichen Sein ersieht (vgl. PhO Paulus, 175. 162). Vgl. auch zu den Voraussetzungen und dem Christentum als Tatsache, »die ich so viel wie möglich aus ihren Prämissen erklären will« PhO Paulus, 259.

über diese Abfolge-anordnung gemeinsam realisiert werden können, um so den Inhalt der Notwendigkeit darzustellen.¹⁴

Durch diese Abgrenzung bekommt das Sein Potenzialität, es wird »zu einer Potenz, die die Potenz in ihrer Hand hat« (PhO Paulus, 162). Vielleicht können wir sagen: Durch diesen gedanklichen Zug erhält die Potenz eine definierte Abgrenzung von bestimmten externen Umständen, die diese Potenz zur Auslösung bringen.

Aus diesem Aufzeigen der von äußeren Umständen abgesetzten Möglichkeit im reinen Sein ergibt sich, zweitens, ein voluntaristisches Moment: Diese Möglichkeit eines anderen Seins als dem notwendigen Sein muss ergriffen, muss gewollt werden – »*Die Möglichkeit ist nur, wenn es sie will*« (PhO Paulus, 163).¹⁵ Genuines Sein ist im Willen fundiert, es ist die Ausübung des Willens. Schelling nennt Willen auch den »Urstoff des Seins« (PhO Paulus, 179). Die Verbindung einer Möglichkeit mit Willen wiederum, und damit letztlich Handeln, bildet die Grundlage für eine Verfügbarkeit über das eigene Sein. Hier greift nun Schellings Formulierung vom »*Herrn des Seins*« (vgl. PhO Paulus, 164). Der Herr des Seins ist frei, zu entscheiden, welches Sein er sein will. Der Herr des Seins ist frei vom reinen Sein, insofern dieses bloß noch kontingent abhängig von der Nichtaufhebung durch göttlichen Beschluss ist. Und er ist auch frei vom Seinkönnenden: das, was die Paulusnachschrift als (B) bezeichnet, insofern er dieses wollen kann oder nicht.

In dieser Herrschaft ersieht er nun auch die dritte Möglichkeit, nämlich ein Sein- oder Nicht-Sein-Könnendes (Geist) zu sein (vgl.

14 Vgl. Schelling: »Möglich also, haben wir gesehen, d.h. *durch die Natur des Seienden nicht widersprochen*, ist die dem Sein nachfolgende Potenz. [...] Erst das rein Seiende ist das der Potenz Mächtige, und da es nicht Potenz des Actus sein kann, ist es materiell schon *potentia potentiae*. Was immer sein Sein voraus hat, ist das eigentlich etwas wollen- und anfangenkönnende, dadurch daß es sein Sein unabhängig von sich hat, sein Sein voraus hat und desselben sicher ist« (PhO Paulus, 165).

15 Vgl. S. Gerlach (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen, 208: Dieser stellt dem wollenden Willen als »Wirklichkeitserzeugungsinstrument« den ruhenden Willen gegenüber, in dem »Alles daher nicht in der Form der Aktualisierung, sondern wiederum nur in *potentia* vorliegt, in *potentia relational* nun zum wollenden Willen«.

PhO Paulus, 173). An dieser Stelle haben wir eine Einheit, Gott, in der drei Möglichkeiten, drei Potenzen, sichtbar werden. Klar ist auch, dass eine Setzung des B von Gott gewollt werden, eine freie Entscheidung sein muss.

Viertens: Dieses freie Verfügen über das eigene Sein, oder anders gesagt: diese Beweglichkeit hinsichtlich der eigenen Existenz, verbindet die Philosophie der Offenbarung mit dem Begriff der Persönlichkeit. »Herr über ein Sein«, das ist der Begriff der *Persönlichkeit*; Herrschaft über das Sein schlechthin ist *absolute Persönlichkeit*« (PhO Paulus, 175). Es gibt zu dieser Gleichsetzung, die doch recht unmittelbar getätigt wird, sicherlich viel zu sagen. Hier bietet sich an, Persönlichkeit zunächst einmal als eine Form der wirklichen Selbstbestimmtheit zu verstehen, als eine Reflexivität über das eigene Bestimmungsvermögen, die mit diesem Verfügungszustand einhergeht – so wie es in den einführenden Stellen zum Begegnungsverhältnis bereits angeklungen ist. An dieser Stelle können wir für dieses Sein die Ausdrücke »Gott und göttlich« schon gebrauchen (PhO Paulus, 172). Das heißt, wesentlich für das Göttliche ist dieses Wissen über die eigene Unabhängigkeit in Bezug auf das eigene Sein. Gott ist Gott, auch weil er sich zu einem spezifischen Sein bestimmen kann, auch wenn ihm sein reines Sein immer schon vorausgeht.

Fünftens: Ein Wollen und damit zunächst ausschließliches Setzen des Seinkönnenden setzt einen Prozess in Gang, in dem die verschiedenen Potenzen nacheinander aneinander angreifen und wirken (vgl. PhO Paulus, 173). Das, was Gott als seine drei Möglichkeiten ersieht, ist ein Ringen und schließlich eine Vermittlung zwischen den drei Potenzen, die in der Herstellung eines erneuten Zustandes des Gleichgewichts mündet. Und weil die Potenzen Willen sind, und der Prozess in seiner Abfolge jene unterschiedlichen Willen wieder in einen ruhenden Zustand bringt, entsteht ein vermitteltes oder sich selbst verstehendes Wollen (vgl. PhO Paulus, 186). Am Ende des Prozesses, wenn alle drei Potenzen wieder in einem Zustand der Entspannung in einer (außergöttlichen) geistigen Einheit sind, haben wir ein Sichselbst-Verstehen oder Bewusstsein dieser Einheit. Und genau diese Möglichkeit des Werdens ersieht Gott in der Möglichkeit, das Seinkönnende wirklich zu setzen.

Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unwordenkliches Sein zu suspendieren, damit es ihm mittelst eines notwendigen Prozesses zum selbstgewollten und so erst zum göttlichen Sein werde. [Dieser Prozess ist ein] Prozeß der Suspension und doch Wiederherstellung des actu notwendigen Seins; aber zwischen den beiden Momenten liegt die Welt. Die Welt ist die Suspension des actu Existierenden in der Gottheit, ist der suspendierte actus des göttlichen Seins. (PhO Paulus, 176f.)

Wichtig ist hier zu betonen, dass am Anfang dieses Prozesses nicht Ausbreitung göttlichen Seins steht; denn das wäre das reine Sein, das Gott (der Sache nach) vorgeordnet ist:

Unser Begriff der Schöpfung ist [...] wesentlich verschieden von der Annahme, [...], daß Gott sich frei zur Entäußerung entschlief, um selbst Prozess zu werden. Auch nach uns entsteht die Welt durch einen göttlichen Prozeß, aber über dem er als absolute Ursache [...] und als außer der gegenseitigen Ausschließung beharrende Ursache steht. (PhO Paulus, 184)

Entscheidend in diesem Prozess ist das bereits erwähnte In-Schranken-Bringen des »ursprünglich Daseiende[n]«. Es markiert einen wichtigen Unterschied zu einem bloßen Hinaussetzen des göttlichen Seins als Schöpfung. Bloßes Hinaussetzen gibt uns zwar ein Sein, aber keines, das über sich verfügen kann, insofern es noch nicht geordnet ist. Diese Ordnung wiederum ist bereits in der Seinsstruktur Gottes angelegt. Sie ergibt in ihrer (Um)setzung Schranken im ursprünglich Daseienden, durch die Konkretes erst entstehen kann. Diesem beschränkten Sein kann dann wiederum die Möglichkeit zukommen, über sich als Konkretes zu verfügen. Und es bedarf dieser Beschränkung, damit, wenn wir so sagen können, Zwischenräume entstehen, die das Konkrete durch seine Selbstmächtigkeit und der damit verbundenen Möglichkeit, dem Können, überschreiten kann. Die Beschränkung des Daseins ist notwendig für das Konkrete, das über sich selbst verfügt und dem dann das Maß an Freiheit zukommen kann (als Können), das wiederum für Begegnung notwendig ist.

Schöpfung ist nicht Rückzug Gottes, sondern Ziel der Schöpfung ist die Produktion und unmittelbare Konkretisierung durch Beschränkung dieser Produktion. Deshalb ist die Schöpfung auch nicht »ein einfacher Akt«, sondern untergliedert sich in »zwei Momente«,

die außerdem nicht »durch dieselben Ursachen [= Potenzen] gesetzt sein können« [...]. Das Entstehende ist nicht Erzeugnis einer, sondern mehrerer Ursachen« (PhO Paulus, 200). Das gesetzte andere Sein hat eine andere Ursache als dessen Vermittlung und damit Beschränkung (und erst aus diesem Verhältnis ergibt sich die dritte Potenz als »Endursache«). Das Ergebnis der Schöpfung steht zu all diesen drei Potenzen, die »in Gemeinschaft« wirken, in einem Verhältnis, weshalb es sich jeweils und wechselnd auf diese beziehen kann. Diese verschiedenen und doch gleichwertigen Ausrichtungsmöglichkeiten für den Menschen garantieren seine Freiheit und Beweglichkeit, allerdings nur, wenn er diese übergeordnete Einheit, innerhalb derer er mit den drei Potenzen im Verhältnis steht, nicht verlässt (vgl. PhO Paulus, 201). Schöpfung bei Schelling ist eine mehrseitig gehaltene Produktion, eine Art Triangulation, die sich aus der in Gott selbst angelegten Mehrheit ergibt.

2.3 Begegnung als wirkliches Ergebnis des ersten theogonischen Prozesses

Der Mensch in seiner Beweglichkeit und Freiheit ist finales Ziel der Schöpfung. Und die Seinsstruktur dieses Endziels ist im Selbstverhältnis mehrerer Persönlichkeiten Gottes bereits angelegt. Es ist diese Struktur, die im Menschen erneut zusammengeführt wird, die dieser anderen ebenfalls Freiheit ermöglicht. In den Persönlichkeiten Gottes, die Verschiedenes wollen können, ist das Moment der Unabhängigkeit begründet, das dem Menschen ebenfalls zuteilwird. Der Schöpfungsprozess ist ein theogonischer, weil aus ihm ein anderes, bewusstes, vielleicht können wir auch sagen: ein verständiges Sein hervorgeht, ein Gegenüber, mit dem Begegnung möglich ist.

Der Begegnungsgedanke lässt sich weiterentwickeln: Wir haben eingangs festgehalten, dass wir in der Begegnung mit einer wirklich unabhängig anderen auch deren Freiheit erfahren, die sich in der Begegnung artikuliert. Das heißt, Begegnung zwischen Personen ist begleitet von der Mitteilung von Freiheit. Die andere teilt sich mit als frei und potentiell willens durch die Begegnung ein (Anerkennungs-) Verhältnis mit dem ebenfalls als frei vorausgesetzten Gegenüber zu

haben. Begegnung so verstanden ist auch eine Form der Mitteilung.¹⁶ Und Mitteilung wiederum ist etwas Positives. Die Hervorbringung der Schöpfung ist ein Sich-Mitteilen Gottes gegenüber etwas ganz anderem, das ihm in Freiheit und Unabhängigkeit aber doch Ebenbild ist. Schöpfung als theogonischer Prozess ist die Produktion eines Verhältnisses von Persönlichkeiten.

Der ursprüngliche Mensch, in welchem sich die Spannung der Potenzen legt, hat ein Verhältnis zu den Persönlichkeiten. Denn in ihm drückt sich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind. [...] Im letzten Erzeugnis des Prozesses ist die Differenz der Potenzen aufgehoben.

Die Persönlichkeiten treten auf als solche; und zwischen den drei Persönlichkeiten ist der Mensch eingeschlossen, [...] eingeschlossen von dem Elohim. [...] von Gott wie in einem Verwahrsam eingeschlossen. (PhO Paulus, 197 f.; Hervorh. N. A.)

In diesem Verhältnis hat der Mensch seinen Ursprung als ein Gegenüber und Fixpunkt, der ihm als dieser Fixpunkt aber Beweglichkeit erlaubt und ermöglicht, weil Elohim sich selbst als Pluralität konstituiert. Der Mensch kann sich diesem Fixpunkt unterschiedlich zuwenden, je nachdem, auf welche Persönlichkeit er sich richtet, und ist dabei doch immer getragen von dem Ganzen.

Wichtig ist hier zu betonen, dass Gott sich in Ansehung seiner Möglichkeiten bereits selbst als Herrscher des Seins weiß, er bedarf der Selbstmitteilung, oder Schöpfung, nicht, um Gott zu werden (vgl. PhO Paulus, 183 f.). Allerdings, so sagt Schelling an einer Stelle, »entbehrt [Gott] doch etwas«, nämlich des Erkenntwerdens (PhO Paulus, 189).¹⁷ Dieses Erkenntwerden soll hier als ein Sich-Gegenüberstehen verstanden werden, wie es nur in der Begegnung möglich ist. Damit ist Erkenntwerden mehr als Wissen, es ist die Erfahrung des Gegenübers in seiner Freiheit und Unabhängigkeit, in diesem besonderen Fall ist

¹⁶ Vgl. hierzu auch Freiheitsschrift: Gott als »Communicativum sui« (SW VII, 397).

¹⁷ Vgl. hierzu: »Der Hauptzweck, daß Gott diesen a priori gezeigten Prozeß wollte ist erkannt zu sein; die außer sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden« (PhO Paulus, 189).

es gekoppelt an die Einsicht, dass dieser Andere, Gott, der Ursprung der eigenen Freiheit und Unabhängigkeit ist. Es gibt einen weiteren Indikator für Erkanntwerden als ein Verhältnis, in dem sich Freiheit artikuliert: Schelling klassifiziert das Verlangen, oder die »Neigung«, erkannt zu werden als eine »*moralische*«, und damit positive, »*Eigenschaft*« und als eine, die wir erst *ex post* erfahren und somit einsehen können (PhO Paulus, 251).

Wir müssen außerdem klarstellen, dass ein Entbehren keinen Widerspruch zur wesentlichen Bedürfnislosigkeit Gottes darstellt. Schelling sagt an dieser Stelle der Paulusnachschrift, dass es den »edelsten Naturen« zuzuschreiben ist, dass sie Erkanntwerden »verlangen« – und welche Natur ist edler als die Gottes (PhO Paulus, 189)? Entbehren markiert hier zunächst einmal nur, dass Gott ohne etwas ist, nämlich dieses Erkanntwerden. Er braucht dieses aber nicht um Gott zu sein. Mit anderen Worten: Entbehren ist ein Gott nicht wesentliches Bedürfnis. Gott ist ohne die Schöpfung Gott, es kann ihm das Verlangen nach Erkanntwerden zukommen, oder auch nicht, er bleibt derselbe.

3. Mythologischer Prozess – Entgleisung des theogonischen Prozesses

An dieser Stelle haben wir im Menschen das vollkommen Unabhängige und Konkrete erreicht, das Voraussetzung für den mythologischen Prozess ist.¹⁸ Am Ende der Schöpfung steht der Mensch in einem Begegnungsverhältnis mit Gott. Darin hätte er verbleiben können, indem er dieses durch seine Zuwendung zu Gott aktiv bekräftigt hätte: Der Mensch hätte sich und all seine Freiheit, all seine Möglichkeiten, wieder in Gott zurückbringen können.

Die Absicht der Schöpfung war, daß der Mensch in Gott ruhen sollte. Dies fordert uns auf, zu erklären, wie es in der Macht des Menschen lag, daß im Augenblick, da Alles in die Einheit eingehen sollte, Alles in Frage gestellt

18 Vgl. hierzu: »Das letzte Erzeugnis der Schöpfung war ein absolut Bewegliches, das darum wieder *umschlagen* konnte, ja mußte« (PhO Paulus, 210).

wurde? Wir müssen erklären, wie *der Mensch selbst eine neue Spannung hervorrufen*, sich zum Anfang eines neuen Prozesses machen konnte. (PhO Paulus, 199)

Die hier von Schelling gestellte Frage lässt sich nun beantworten, weil wir nachvollzogen haben, wie der Mensch durch den theogonischen Prozess überhaupt in diese Machtposition versetzt worden ist. Der Mensch als geistige Einheit, in der die Potenzen wieder in Ruhe gekommen sind, ist ebenfalls Persönlichkeit, insofern er Herr seines Seins ist und sich als solcher versteht. Er kann frei wählen, sich Gott oder der Schöpfung zuzuwenden. In ihm liegt das überwundene andere Sein (B), das er als solches hätte bewahren sollen. Die Entscheidung des Menschen, dieses B nochmal zu setzen, aber eben insofern er bloß Herr seines eigenen Seins ist, löst erneut einen theogonischen Prozess aus, nur jetzt im menschlichen Bewusstsein.

Der erste theogonische Prozess ist gelungen, weil Gott nun dem begegnen kann, was er in einer anderen geworden ist. Der zweite theogonische Prozess, der mythologische Prozess, ist ausgelöst durch ein Aufkündigen dieses erreichten Verhältnisses durch den Menschen, der jetzt wie Gott ist: Er setzt »*diese Welt für sich, aber außer Gott*«, der Mensch nimmt die Welt für sich (PhO Paulus, 202). Es herrscht erneut ein Wille, aber eben ein außergöttlicher, ja sogar einer, der dem Willen Gottes entgegengesetzt ist. Die Potenzen sind erneut in Spannung gesetzt:

Das Heidentum ist der Abfall des Bewußtseins vom wahren Gott und hat seinen Ursprung darin, daß das Gott-setzende Prinzip im menschlichen Bewußtsein nicht einwohnend geblieben und eine Aufhebung der im Bewußtsein beabsichtigten Einheit eingetreten ist. Indem jener theogonische Grund wieder hervortritt; wirkt er einen Umsturz der göttlichen Einheit, wo das Niederste zum Obersten wird; mittelbar aber ist damit ein theogonischer, die Einheit wieder herstellender Prozeß gesetzt. (PhO Paulus, 209)

3.1 Der mythologische Prozess als ein erneutes Werden Gottes

Der mythologische Prozess ist kein theogonischer Prozess mehr in Ansehung Gottes, sondern in Ansehung des Menschen. An diesem

Punkt ist klar geworden, warum der mythologische Prozess nur ein Ausläufer des theogonischen Prozesses überhaupt ist. Denn letzterer ist die Voraussetzung für die Entstehung eines Gegenübers Gottes, das ihm in Freiheit und Unabhängigkeit gleicht und somit überhaupt in der Lage ist, einen solchen Prozess erneut zu beginnen. Diese Wiederholung ist ein erneutes Werden Gottes, nun aber im menschlichen Bewusstsein.

Ein Beispiel für dieses Werden gibt uns die Paulusnachschrift mit der Bindung Isaaks, wo es der Engel Jehovas ist, der das Menschenopfer Abrahams verhindert – eine Handlung, die »*an ein falsches göttliches Prinzip geknüpft war*«, wobei Prinzip hier als Potenz zu verstehen ist (PhO Paulus, 279). Der Engel Jehovas ist geknüpft an ein Prinzip, das diesem »widergöttlichen« Prinzip »wehrt« (ebd.). Für Schelling ist diese Erzählung exemplarisch für die erneute Vermittlung und damit das erneute Werden Gottes im menschlichen Bewusstsein: »[D]er Engel Jehovas ist nicht Substantielles, sondern ein im Bewußtsein nur *Werdendes*, nur *Erscheinendes*. [...] *D]er wahre Gott ist in dieser Erzählung durch den falschen vermittelt*« (ebd.; Hervorh. N. A.).¹⁹

Grund hierfür ist die notwendig ablaufende Reihenfolge, die das Bewusstsein in seiner theogonischen Entwicklung durchläuft. In ihm wirken, wenn der entsprechende Punkt erreicht ist, auch die anderen Potenzen, die somit, zumindest auf Seiten des Bewusstseins, wieder einen Endpunkt hervorbringen können, an dem ein erneutes Begegnungsverhältnis möglich ist. Das heißt, es wird erneut ein Bewusstseinszustand erreicht, an dem ein bestimmter Grad der Freiheit entsteht, die Grundvoraussetzung für Begegnung ist. Gott muss auch im menschlichen Bewusstsein wieder der werden, dem Gott als Ursprung begegnen kann.

¹⁹ Vgl. hierzu auch den Inhalt der Mysterien als »eine selbst mythologisch entstandene Weisheit, eine dem Bewußtsein durch die Mythologie *gewordenen* Offenbarung« (PhO Paulus, 236); und »In dem unmittelbaren Sein wird sich der wahre Gott ungleich, vermittelt sich und bringt sich somit im Bewußtsein hervor. Anders ist keine Offenbarung möglich; *von außen lässt sich kein Bewußtsein infundieren*, sondern nur vermittelt eines schon seienden Prinzips, das sich schon als Potenz im Bewußtsein verhält« (PhO Paulus, 279).

3.2 Was bleibt?

Wir können an dieser Stelle fragen, welche Form der Begegnung nun innerhalb des Prozesses und in einer als außergöttlich gesetzten Welt eigentlich noch möglich ist.

Im menschlichen Bewusstsein herrscht erneut das B, das der »Idee nach« das Gott-Setzende ist (PhO Paulus, 209). Das heißt, das menschliche Bewusstsein setzt auch weiterhin Götter, aber die Potenzen wirken im mythologischen Prozess nun erneut als außergöttliche Mächte, sie behalten allerdings ihren auf Setzung von Persönlichkeit gerichteten Charakter.²⁰

Es ist daher nicht zufällig, dass das menschliche Bewusstsein in der Mythologie Götter setzt, die nicht nur Mächte sind, sondern personifizierte Mächte. Mit diesen Personifikationen ist allerdings keine wirkliche Begegnung möglich, sie sind höchstens Ausdruck eines vormals bestehenden realen Verhältnisses.²¹ Durch die Art und Weise ihrer Entstehung sind diese mythologischen Setzungen oder Vorstellungen im menschlichen Bewusstsein von ganz anderer Art, oder Vorstellungen *sui generis*, nämlich notwendig aus dem menschlichen Bewusstsein hervorgehende, sie sind die Substanz des Bewusstseins.

Diese Vorstellungen nun sind eben die mythologischen, [...] die sich nicht als erfunden oder spekulativ erdichtet, auch nicht durch eine bloß zufällige Verwirrung, etwa gar einer vorausgegangenen Offenbarung erklären lassen; sondern sie sind ein notwendiges Erzeugnis des unter die Gewalt der Potenzen, die in ihrer Spannung nur kosmische Mächte sind, gefallenen Bewußtseins. (PhO Paulus, 211)

²⁰ Vgl. hierzu: »Innerlich zwar behalten sie ihre göttliche Bedeutung, äußerlich, weil in der Spannung der Potenzen begriffen, sind sie *außergöttliche Mächte*« (PhO Paulus, 208 f.).

²¹ Vgl. hierzu auch in den abschließenden Bemerkungen der Paulusnachschrift: »In Ansehung der mythologischen Vorstellungen aber ist nichts historisch, als daß sie in einer gewissen Zeit geglaubt worden sind, aber den Personen selbst ist keine historische Wahrheit zuzuschreiben. Weil es *die wirklichen theogonischen Potenzen sind, so nehmen wir zwar wirkliche Göttererscheinungen an*, aber diese Götter werden damit nicht Personen« (PhO Paulus, 309).

Die Setzung eines B-Prinzips ist notwendig, allerdings ist jede Form der Setzung anstelle des wirklich ursprünglichen Prinzips durch einen Eigeneintrag des menschlichen Bewusstseins gefärbt. Dass dieser Eintrag Persönlichkeitscharakter hat, liegt an dem nach wie vor erhaltenen Charakter der als Kräfte wirkenden Potenzen.

Die mythologischen Vorstellungen sind Erfindungen, insofern sie Göttererscheinungen und Erzählungen von Götterbildern sind. Aber diese Vorstellungen »kommen nicht von außen ins Bewußtsein, durch einzelne Erfinder, sondern sind Erzeugnisse eines (freilich falschen) Lebensprozesses des Bewußtseins« (ebd.). Diese Art von, oft fantas-tisch anmutenden, Vorstellungen, die für das menschliche Bewusstsein einen ganz anderen Status haben, sind Ausdruck dieses notwendigen Prozesses des Bewusstseins. Deshalb sind diese Vorstellungen kein freies Spiel der Fantasie, sondern haben einen Charakter des Notwendigen oder des Müssens. Die mythologischen Vorstellungen sind somit nicht ›Bilder‹, Metaphern und Vergleiche, sondern versuchte Beschreibungen davon, wie es sich mit der Wirklichkeit verhält. Dieser Charakter der Vorstellung erklärt, wieso diese im menschlichen Bewusstsein wirklich beherrschend sein können.²² Aber: Obwohl derart herrschend, sind diese Gottesvorstellungen keine Kandidaten für ein Gegenüber. Begegnung ist daher zunächst nur noch mit anderen Freien, mit anderen Menschen, möglich. Die Freiheit und Unabhängigkeit jeder Einzelnen bleibt bestehen, auch wenn sie nicht mehr in einem Begegnungsverhältnis mit Gott als ihrem Schöpfer steht. Der mythologische Prozess ist eben gerade eine Konsequenz der Ausübung dieser Freiheit. Und auch wenn das menschliche Bewusstsein wieder bestimmten außergöttlichen Mächten unterworfen ist, hebt dies nicht die metaphysische Freiheit auf, in die der Mensch schon immer gestellt ist. Allerdings stehen Begegnungsmöglichkeiten unter Menschen und die Unterwerfung des menschlichen Bewusstseins unter vermeintliche (göttliche) Einheitsprinzipien in einem tragischen Zusammenhang. Was ist damit gemeint?

22 Diese ursprüngliche Verwebung erklärt dann auch den »Glaube[n], den die in diesem Prozeß befangene Menschheit jenen Vorstellungen geschenkt hat« (PhO Paulus, 211).

Die Hinwendung des Menschen zur Schöpfung und nicht zu Gott – die intelligible Tat – wird im religiösen (christlichen) Diskurs als Sündenfall bezeichnet. Ohne einen Begriff aus der Religion einfach mit philosophischen Überlegungen vermengen zu wollen, ohne diesen Transfer entsprechend philosophisch vorzubereiten und damit zu rechtfertigen, mag es lohnend sein, zumindest darüber nachzudenken, wieso dieser Umstand, diese eine mögliche Konsequenz, die sich aus einem freien Begegnungsverhältnis ergeben kann, etwas Tragisches an sich hat. Für Schelling scheint die Tragik vor allem in einem Einheitsverlust zu liegen. Einerseits in der Einheit zwischen Schöpfung, ihrem Endziel und Gott selbst: der Mensch als in der Welt selbst liegender »Einheitspunkt«, der sich und die Schöpfung in ein »ewiges Bewußtsein« führt (PhO Paulus, 202). Andererseits in der sich aus diesem Verfehlen der Innerlichkeit ergebenden »ungeheure[n] Erschütterungen des menschlichen Bewußtseins«, mit der das Aufkommen der Göttervorstellungen einhergeht (PhO Paulus, 212). Diese inneren Vorgänge im menschlichen Bewusstsein finden ihren Ausdruck in der Aufspaltung oder Zersplitterung in einzelne Völker und den ihnen jeweils entstehenden Mythologien. Mehr noch, bestimmte prävalente und sicherlich Menschen zusammenbringende Strömungen wie den Buddhismus erklärt Schelling als eine Reaktion auf den notwendigen mythologischen Prozess. Es scheint, als läge in der Mythologie der Ursprung für die Abgrenzung in »wir« und »die«, wobei sich die Wirkmächtigkeit dieser Abgrenzungsvorgänge aus dem notwendigen Wirken von Mächten speist oder aus einer ähnlich heftigen Reaktion. Der mythologische Prozess ist markiert von Zersplitterung, weil er sich ausdrückt in notwendigen Weltbeschreibungen mit absolutem Wahrheitsanspruch, die dem Bewusstsein inhärent sind.²³ Die tragische Dimension der intelligiblen Tat und dem aus ihr resultierenden mythologischen Prozess ist diese Zersplitterung in einzelne Grup-

23 Diese Aufspaltung, der ein fundamental anderes Verständnis bezüglich der Auffassung von Einheit innerhalb einer Gruppe zugrunde liegt, manifestiert sich auch in der Ausbildung verschiedener Sprachen. Mit anderen Worten: das nun mögliche Missverstehen über das, was Einheitsprinzip ist, wird ein buchstäbliches (vgl. SW XI, 103).

pen, der Verlust einer gesamten Einheit der Menschen (auch wenn diese nicht als eine geschichtliche zu denken ist). An unsere obigen Überlegungen anknüpfend können wir sagen: Aufgrund des wirklich herrschenden B-Prinzips (und allen Abfolgen vermeintlicher Einheitsprinzipien in der Mythologie) ist es nicht verwunderlich, dass uns horizontale Anerkennung unter Freien so häufig misslingt. Der ursprüngliche Einheitsverlust bringt eben nicht nur eine Verrückung des einzelnen Menschen mit sich, sondern führt auch dazu, dass wir uns gegenseitig nicht mehr als Gleiche (an)erkennen (vgl. SW XI, 205).

Wie steht es mit dem Einzelnen, mit dem Individuum, das am Ende der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* ein Herz sucht, »das ihm gleich sey«? Anders gefragt: Hinterlässt diese Konsequenz dieses Verlustes der ursprünglichen Einheit eine Spur im (jeweiligen) menschlichen Bewusstsein, so dass die Unterwerfung des Bewusstseins unter ein vermeintliches Einheitsprinzip immer durch eine Art der Bedürftigkeit gefärbt ist? Schelling meint ja, nämlich durch dieses nicht zufällige »Wollen des Geistes«, dem »Sehnen nach eigener Befreiung«, dem »Verlangen nach Glückseligkeit, einem Wollen, das sich nicht durch Kontemplation oder bloße Vernunftanstrengungen beantworten lässt (SW XI, 569). Vielleicht können wir sagen, einem Wollen, das auf etwas wesentlich Unverfügbares gerichtet ist, insofern der Grund für den Verlust des Gewollten – die aktive Zuwendung zur Schöpfung und nicht zu Gott – konstitutiv für die *conditio humana* ist.²⁴ Das heißt, die Wiederherstellung der Möglichkeit einer solchen Begegnung, in der das Gewollte erreicht würde, ist nicht möglich, ohne eine erneute freie Tat, oder Selbst-Mitteilung Gottes. Denn der Mensch als vollkommen Unabhängiges (und in diesem Sinne Göttliches) entscheidet, sich an die Stelle desjenigen zu setzen, mit dem er in dieser Begegnung hätte verbleiben können: Er setzt die Welt für sich. Damit ist eine Begegnung mit Gott nicht mehr möglich. Erst Gott, in der Person des Sohnes, das heißt in einer anderen Person als der

24 Vgl. Schelling: »Indem wir den Anfang des mythologischen Prozesses an das erste aller Ereignisse knüpfen, erklären wir zugleich den mythologischen Prozeß als ein allgemeines Schicksal, dem die Menschheit unterworfen war« (PhO Paulus, 213).

ursprünglichen, kann den Menschen in das ursprüngliche Verhältnis zurückbringen.

Literaturverzeichnis

Angleys, Nora / Buchheim, Thomas / Engel, Fritz (2025): »Schelling's Literary Estate«. In: *Kabiri* 5 [im Druck].

Gerlach, Stefan (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*. Frankfurt am Main (Werke, Bd. 10).

Ikäheimo, Heikki (2014): *Anerkennung*. Berlin/Boston.

Roux, Alexandra (2016): *Schelling, l'avenir de la raison. Rationalisme et empirisme dans sa dernière philosophie*. Paris.

»Tief in seiner Erinnerung haftet die Gestalt
des Gottes in seinem alles verzehrenden,
noch ausschließenden Seyn«

*Monotheismus, Mysterien und Erinnerung in Schellings
Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung**

Christian Danz

Der eigentliche Sinn der Mythologie findet sich erst in den Mysterien, und es ist schon hierdurch gerechtfertigt, wenn ich bey den Mysterien etwas verweile. Alles bis jetzt Vorgetragene war nur Vorbereitung zur Philosophie der Offenbarung und da es der Vorsehung gefiel, die Menschheit erst den Weg der natürlichen Religion, denn diese ist die Mythologie, durchlaufen zu lassen, ehe die wahre Offenbarung kam, so wird es auch uns unmöglich sein, ihren Unterschied von der Mythologie zu bestimmen ehe wir das Höchste der Mythologie, die Mysterien, kennen gelernt haben. (PhO Koosen, 124^r f.)¹

Entnommen ist die zitierte Passage der 38. Stunde von Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, die am 1. Februar 1842 stattfand.² Ihr Gegenstand sind die Mysterien, die am Übergang des mythologischen Prozesses zur Offenbarung stehen. Den Mysterien kommt, wie Schelling behauptet, eine besondere Funktion zu, so dass ihre Behandlung ein zentraler Bestandteil der Vorlesungen seit

* Diese Forschung wurde gänzlich oder teilweise durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert, <https://doi.org/10.55776/P34383>.

1 Vgl. auch PhO Paulus, 225.

2 Der Nachschrift von Adolf Peters bzw. Johann Heinrich Koosen zufolge setzte die Thematisierung der Mysterien in der 38. Vorlesung ein, die am 1. Februar 1842 stattfand. Nach den Aufzeichnungen Sören Kierkegaards erfolgte der Übergang zu den Mysterien jedoch in der 39. und 40. Stunde vom 2. Februar 1842. Vgl. S. Kierkegaard (1993): »Nachschrift der Schelling-Vorlesung 1841«. In: F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Hrsg. von M. Frank, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1993, 391–467, hier 462–466. Kierkegaards Mitschrift endet mit der 41. Vorlesung, also mitten in der Behandlung der Mysterien.

den ersten Münchener Entwürfen ist.³ Eine Scharnierfunktion haben die Mysterien für Schelling deshalb, weil sie das Selbstbewusstsein des mythologischen Bewusstseins darstellten, mit dem als einer gleichsam natürlichen Offenbarung eine Erfassung sowohl des Bewusstseins als auch des Monotheismus verbunden ist. Diese Verknüpfung von Mysterien und Monotheismus ist indes kein Spezifikum seines Spätwerks. Sie ist bereits für sein Frühwerk konstitutiv, bildet also ein grundlegendes Thema seiner Philosophie insgesamt. Umso überraschender ist es daher, dass die einschlägige Forschung diesem Themenkomplex bislang nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat.⁴ Der Zusammenhang von Monotheismus und Mysterien in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung, um den es im Folgenden gehen soll, ist zudem weder zufällig noch eine Eigenart Schellings. Vielmehr bezieht er sich mit seinen eigenen Überlegungen auf komplexe Diskurse der Aufklärung sowie der Romantik. Schelling führt in seinem Mysterienverständnis, das er anhand antiker Quellen vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Kontroversen erläutert, die Erfassung des monotheistischen Gottesgedankens mit der des Bewusstseins zusammen, so dass in den Mysterien ein Wissen von einer Vergangenheit entsteht, die dem Bewusstsein prinzipiell entzogen ist. In dieser Erinnerung wird sich das mythologische Bewusstsein als Geschichte des monotheistischen Gottes durchsichtig. Für die Mysterien bedeutet das, dass sie als Erinnerungsarbeit verstanden werden.⁵

³ Vgl. UPhO, 258–399. Vgl. SW XIII, 411–530.

⁴ Ausführlich hat den Zusammenhang von Monotheismus und Mysterien, soweit ich sehe, bisher lediglich Fernando Wirtz vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Debattenkontextes thematisiert. Vgl. F. Wirtz (2022): *Phänomenologie der Angst. Symbolik und Mythologie bei F.W.J. Schelling und F. Crenzer*. Tübingen, 211–279. Vgl. auch J.F.T. Günther (2023): *Geschichte der Persönlichkeit. Untersuchungen zur Dynamik des Religiösen und des Unbewussten bei F.W.J. von Schelling*. Diss. Wien, 213–224; D. Cürsgen (2017): *Letztbegründung und Geschichte. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. Berlin. Behandelt werden die Mysterien auch von Markus Gabriel, jedoch ohne auf den Monotheismus Bezug zu nehmen. Vgl. M. Gabriel (2006): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York, 442–464.

⁵ Auch der Erinnerungsbegriff Schellings ist von der Forschung bislang nur wenig

Meine Ausführungen zu Schellings Verständnis von Monotheismus und Mysterien habe ich in drei Abschnitte untergliedert. Einzusetzen ist mit einem knappen Blick auf die komplexen Kontroversen über Monotheismus und Mysterien um 1800, die im Hintergrund von Schellings Konzeption stehen. Sodann wenden wir uns seinem Monotheismusverständnis zu, welches er in den Berliner Vorlesungen ausgeführt hat. Nachdem auf diese Weise die problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen skizziert sind, können wir uns im abschließenden dritten Abschnitt den Mysterien und ihrer Konstruktion in der Philosophie der Offenbarung widmen. Ihr liegt, wie sich zeigen wird, eine Erinnerungskonzeption zugrunde, die Erinnerung als *imaginatio* versteht.

1. Mysteriendiskurse um 1800, oder: Die Geburt des Monotheismus in den Mysterien

Um 1800 bildeten die Mysterien ein komplexes, überdeterminiertes Diskursfeld, in dem die Entstehung des Monotheismus, das Verhältnis von natürlicher und geoffenbarter Religion, Fragen der Staatsräson sowie des politischen Handelns und des Selbstverständnisses der sich etablierenden Altertumswissenschaften verhandelt wurden.⁶ Schon die Breite der Themen, die sich mit den Mysterien verbinden, macht deutlich, dass die Frage nach ihnen eine Funktion für die Gegenwartse deutung hat. Wir können im Folgenden diesen Kontext nicht in extenso diskutieren und müssen uns auf diejenigen Aspekte der Diskussion beschränken, die für das Verständnis von Schellings Inter-

beachtet worden. Vgl. J. Shestakova (2012): *Philosophie als Erinnerung. Dimensionen des Erinnerungsbegriffs im Anschluss an Schelling*. Münster; O. Marquard (1987): *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln, 153–169.

6 Zum debattengeschichtlichen Hintergrund vgl. G. S. Williamson (2004): *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago/London; D. von Petersdorff (1996): *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*. Tübingen.

pretation relevant sind. Das sind die aufgeklärten Diskurse über Monotheismus und Mysterien und die romantischen Mysteriendiskurse.

Für Schelling ist der Monotheismus einerseits ein »weltgeschichtlicher Begriff« und nicht »bloß ein wissenschaftlicher« (SW XII, 11), der jedoch andererseits bislang nur wenig geklärt sei.⁷ Und in der Tat ist der Monotheismus – ähnlich wie der Religionsbegriff – eine relativ junge Erfindung, von dem ebenso wie bei der Religion so ziemlich unklar ist, was er bedeuten soll. Er verdankt sich der Aufklärung und wurde 1660 von dem Cambridger Platoniker Henry More geprägt, von Henry St. John Viscount Bollingbroke aufgenommen und als eine gleichsam natürliche Form des Gottesglaubens verstanden, als eine solche also, die nicht auf eine Offenbarung zurückgeht.⁸ Damit wird der Monotheismus zu einem Bestandteil der natürlichen Religion des Menschen, der auch der Religion der Heiden zugrunde liegt. Eng verknüpft mit der Frage nach dem Monotheismus, das ist das Neue dieser Diskurse, sind die Themenfelder Staat und Moral. Die Religion erhält eine konstitutive Funktion für den Staat und seine Ordnungen. Und schließlich wurde vor dem Hintergrund der Kontroversen über natürliche und geoffenbarte Religion das Thema des Monotheismus mit den antiken Mysterien verbunden. Diese, über deren Inhalt man nichts wusste, galten als der Ort, an dem der Monotheismus gelehrt wurde. Auch Mose, der Erfinder des jüdischen Monotheismus, habe diesen in Ägypten in den Mysterien kennengelernt.⁹

Von breitem Einfluss auf die Debatten über Monotheismus und Mysterien war William Warburtons antideistische Schrift *The Divine Legation of Mose Demonstrated* aus dem Jahre 1742.¹⁰ In seiner Verteidigung der göttlichen Sendung Moses versucht Warburton zu zei-

7 Vgl. SW XII, 3–131, bes. 12.

8 Vgl. R. Hülsewiesche (1984): Art.: »Monotheismus II«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. Basel, 142–146, bes. 142f.

9 Vgl. W.-D. Hartwich (1997): *Die Sendung Mose. Von der Aufklärung bis zu Thomas Mann*. München; Y. Wübben (2003): »Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 15, 125–158.

10 Vgl. W. Warburton (1742): *The Divine Legation of Mose Demonstrated*. London.

gen, dass es gerade der Ausfall der Lehre von der unsterblichen Seele sei, also des für die zeitgenössischen Kontroversen wichtigsten Bestandteils der Religion, welche die göttliche Legitimation der Staatsgründung Moses dokumentiere. Die Mysterien stehen im Kontext der staatlichen Gesetzgebung und haben ihren Ursprung in Ägypten, wo sie auch Mose kennengelernt habe. Warburton unterscheidet zwischen einer exoterischen, polytheistischen und einer esoterischen, monotheistischen Religion sowie zwischen kleinen und großen Mysterien, wobei erstere die Voraussetzung von letzteren bilden. Stifter der Mysterien seien die Gesetzgeber, so dass die Mysterien eine Art Schulung für zukünftige Gesetzgeber darstellen. In den kleinen Mysterien wurden diese über die Funktion der exoterischen Religion und ihrer Götter als Grundlage für die Ordnung des Staats sowie der Geltung der Gesetze eingeweiht. An der unsterblichen Seele hängt die zukünftige Belohnung oder Bestrafung der Staatsbürger. Von den kleinen Mysterien, in denen es um die Funktion des Polytheismus für den Staat ging, unterscheiden sich die großen. In ihnen wurde den Eingeweihten die Fiktionalität des Polytheismus und die Lehre von dem einen Gott enthüllt.¹¹ Gegenstand der Mysterien ist damit ein Monotheismus, der den Polytheismus ausschließt. Mose, in Ägypten in die Mysterien eingeweiht, veränderte diese. Er löste die Unterscheidung von exoterischer und esoterischer Religion in seiner Staatsgründung auf. Indem er das Mysterium des einen Gottes gleichsam öffentlich machte, hob er die Funktion des Polytheismus für die Geltung staatlicher Gesetze auf. Die staatliche Ordnung hängt am monotheistischen Gott, so dass die Religion eine Funktion für den Staat hat.

Warburtons einflussreiche Deutung der Mysterien, sie wurde auf unterschiedliche Weise von Karl Leonhard Reinhold und Friedrich Schiller sowie anderen rezipiert,¹² bildet einen Aspekt, auf den sich Schelling in seiner Behandlung der Mysterien in der Philosophie der

Vgl. R. Schlögl (2013): *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1859*. Frankfurt am Main, 351–354. 367 f.

11 Vgl. ebd., 221: Die »ERRORS OF POLYTHEISM were detected, and the DOCTRINE OF THE UNITY was taught and explained in the mysteries«.

12 Vgl. Br. Decius [Reinhold, K.L.] (1788): *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurery*. Leipzig; F. Schiller (1980): *Die Sendung Moses*. Hrsg.

Offenbarung bezieht. Den anderen stellt der romantische Mysterien-diskurs dar, vor allem der sogenannte Symbolikstreit, also die Kontroversen über Friedrich Creuzers seit 1810 publizierte vierbändige *Symbolik und Mythologie der alten Völker*.¹³ Gegenstand des Streits war die Frage, ob die Altertumswissenschaften eher als philologische oder als bildtheoretische Wissenschaft zu verstehen seien. Der Heidelberger Mythenforscher Creuzer, der sich auf Schellings identitäts-philosophischen Symbolbegriff bezog, plädierte in Absetzung von der sich um 1800 etablierenden philologisch orientierten Altertumswissenschaft für ein bild- oder symboltheoretisches Verständnis des Fachs.¹⁴ Sprache funktioniere bildlich. Grundlage der Mythologie sei das Symbol, »ursprünglich ein Kind der *Bildnerey*, selbst noch der *Rede* einverleibt«, das »durch seine bedeutsame Kürze, durch die Totalität und gedrungene Prägnanz seines Wesens, weit mehr als die Sage geeignet ist, das Eine und Unaussprechliche der Religion anzudeuten«.¹⁵ Symbole sind Veranschaulichungen einer selbst unaussprechlichen Einheit von Idealem und Realem bzw. von Gott und Natur und haben ab ovo eine religiöse Bedeutung. Mythen müssen folglich als narrative Auslegungen von religiösen Symbolen verstanden werden, so dass ein rein philologischer Zugriff auf die Mythologie nicht ausreicht, um die Vorgeschichte der Antike zu verstehen. Es bedarf einer Einbeziehung des symbolischen und religiösen Charakters der Mythologie.

Vor diesem Hintergrund verbindet Creuzer die Mysterien mit dem Monotheismus. Allerdings habe dieser seinen Ursprung nicht in Ägypten, sondern, wie auch für Friedrich Schlegel, Joseph Görres und andere, in Indien. In der weiteren Entwicklung sei der in-

von G. Fricke / H. G. Göpfert. München (*Sämtliche Werke*, Bd. 4), 783–804. Vgl. hierzu Wübben (2003), 125–158; Hartwich (1997), 21–59.

13 Vgl. Wirtz (2022); vgl. auch E. Howald (1926): *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*. Tübingen.

14 Vgl. F. Creuzer (1808): »Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten«. In: *Heidelbergerische Jahrbücher der Literatur*. Heidelberg (Jg. 1. Abt. 5. H. 1.), 3–24.

15 Ebd., 8. Vgl. auch F. Creuzer (1810): *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. 1. Leipzig/Darmstadt, 1–260.

dische Urmonotheismus in globalen Symbolwanderungen und Symboltransfers zersplittert worden. Doch der Monotheismus, der der Mythologie zugrunde liegt, verschwand nicht gänzlich. Erhalten habe er sich »bis mitten unter das anthropomorphistische Griechentum durch Priestertradition und Mysterien«. ¹⁶ Creuzers romantische Mythendeutung versteht die Mysterien als Aufbewahrungsort einer uralten religiösen Erinnerung, nämlich der eines Monotheismus. Anders als im aufgeklärten Religionsdiskurs geht es im romantischen nicht mehr um die Ordnung im Staat. Religion erscheint nun als ein eigenständiges Feld in der ausdifferenzierten Kultur. Sie stellt das dar, was der Kultur zugrunde liegt, die Einheit des Selbstbewusstseins und seine Symbolisierungspraxis. ¹⁷ In der Religion wird der Kulturprozess gleichsam reflexiv und symbolisiert im monotheistischen Gott die Einheit der ausdifferenzierten Kultur.

Nicht nur das Postulat eines der Mythologie zugrunde liegenden Urmonotheismus, der in den Symbolwanderungen zerstört wurde, sondern auch die bild- und symboltheoretische Grundlegung der Altertumswissenschaften des Heidelberger Mythenforschers wurden von philologisch orientierten Altertumswissenschaftlern wie Gottfried Hermann und anderen zurückgewiesen. In der 1818 von Creuzer und Hermann gemeinsam publizierte Schrift *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie* sowie der ein Jahr später von Hermann veröffentlichten Abhandlung *Ueber das Wesen und die Bedeutung der Mythologie* plädiert dieser für ein strikt philologisches Verständnis des Fachs und weist alle religiösen Spekulationen über einen Urmonotheismus ebenso zurück wie Schellings Deutung der Mysterien in seiner Abhandlung über die samothrakischen Gottheiten. ¹⁸

16 Creuzer (1808), 7. Vgl. auch G. Hermann / F. Creuzer (1818): *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*. Heidelberg, 96.

17 Vgl. Schlögl (2013), 404–406.

18 Vgl. G. Hermann / F. Creuzer (1818); vgl. G. Hermann (1819): *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer*. Leipzig. Vgl. hierzu G. W. Most: »Hermann gegen Creuzer über die Mythologie«. In: *Gottfried Hermann (1772–1848). Internationales Symposium in Leipzig 11.–13. Oktober 2007*. Hrsg. von K. Stier / E. Wöckener-Gade. Tübingen, 165–179.

Mit Warburtons Deutung der Mysterien sowie dem Symbolikstreit ist der problemgeschichtliche Kontext wenigstens angedeutet, auf den sich Schellings Deutung der Mysterien sowie des mit ihnen verbundenen Monotheismus in der Philosophie der Offenbarung bezieht. Sowohl die Mysterien als auch der Monotheismus wandeln infolge des Modernisierungsprozesses ihre Funktion. Wie konstruiert Schelling den Zusammenhang von beiden?

2. Gott der All-Eine, oder: Schellings Monotheismus

Dass in den antiken Mysterien den Eingeweihten der Monotheismus mitgeteilt wurde, diese Überzeugung der zeitgenössischen Mysteriendiskurse teilt auch Schelling.¹⁹ Bevor wir uns seiner Deutung der Mysterien zuwenden können, müssen wir uns zunächst seinem Verständnis des Monotheismus und seinen systematischen Grundlagen zuwenden. Monotheismus ist ein Schlüsselbegriff im gesamten Werk Schellings.²⁰ In seinem Spätwerk fasst er mit diesem Begriff sein Gottesverständnis insgesamt zusammen. Der Begriff verzahnt den Gottesgedanken mit dem menschlichen Bewusstsein und bildet die Grundlage des Schöpfungsprozesses und der Religionsgeschichte. Was zeichnet den Monotheismus aus, und wie wird er von Schelling verstanden? Wir besprechen zunächst die systematische Funktion des Monotheismus in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung und sodann dessen Struktur.

Die Erörterung des Monotheismus in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung hat die Funktion, von der allgemeinen positiven Philosophie zur Philosophie der Offenbarung über-

19 Vgl. PhO Koosen, 143^vf.: »Der letzte Inhalt der Mysterien war eine völlige Befreiung vom *Polytheismus*, also *Monotheismus*, insofern dieser als ein Zukünftiger bekannt wurde«.

20 Vgl. C. Danz (2024): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion. Schellings Gottesbegriff und seine systematischen Grundlagen«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von dems. Berlin/Heidelberg, 305–326.

zuleiten.²¹ Das war zwar bereits in den Münchener Vorlesungen der Fall,²² gleichwohl unterscheidet sich die Berliner Fassung des Monotheismus von diesen. Seinen Grund hat dies in der Einführung einer neben der positiven Philosophie stehenden negativen Philosophie in Berlin. Dadurch ändert sich nicht nur die Funktion der Monotheismusdarstellung im Aufbau des Systems, sondern auch die Konstruktion des monotheistischen Gottesbegriffs. In den Münchener Vorlesungen hatte die an die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* anschließende Vorlesung über den Monotheismus die doppelte Funktion, einmal die Prinzipien einzuführen, die der inhaltlichen Darstellung der Philosophie der Mythologie zugrunde liegen, und sodann aber auch die, in die positive Philosophie überzuleiten. Mit der Einführung der negativen Philosophie in den Berliner Jahren, die diesen Übergang leisten soll und aus diesem Grund auf Anweisung Schellings von seinem Sohn in den *Sämtlichen Werken* der Monotheismus-Vorlesung vorgeordnet wird,²³ verliert diese Vorlesung gleichsam ihre alte Funktion. Das wiederum führt zu einer Neufassung des Monotheismus in der Berliner Vorlesung über Philosophie der Offenbarung. Deren Konstruktion des Monotheismus hat den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie bereits im Rücken. Das schlägt sich darin nieder, dass die Ableitung des Gottesbegriffs nicht mehr, wie in den Münchener Vorlesungen oder dem Text der Philosophie der Offenbarung in den *Sämtlichen Werken*, mit dem Sein-Könnenden, also der ersten Potenz einsetzt, sondern mit dem unvordenklichen Sein, dem unbedingt Existierenden.

Hier können wir nur vom Sein ausgehen und von diesem zur Potenz gelangen, die sodann gegen allen Umsturz gesichert ist, weil sie das Sein *nicht vor sich, sondern hinter sich als ein Überwundenes* hat, als Vergan-

21 Vgl. PhO Koosen, 87^rf.; PhO Paulus, 189.

22 Vgl. UPhO, 95.

23 Vgl. F.W.J. Schelling (1959/60): *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* [Berlin, Februar 1853]. In: *Dokumente zur Schellingforschung IV. Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß*. Hrsg. von H. Fuhrmans. In: *Kant-Studien* 51, 14–26, hier 16.

genheit. *Anfang der positiven Philosophie ist also das Sein, das nie potentia gewesen, sondern immer actu.* (PhO Paulus, 161)²⁴

Die Ableitung der triadischen Potenzenstruktur erfolgt nun so, dass sie an dem unvordenklichen Sein nach der Hand, wie Schelling formuliert, erscheint und sich zeigt.²⁵

Auf der Grundlage der eben skizzierten Verschiebung, also im Ausgang von dem unvordenklichen Sein, leitet Schelling in den Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung von 1841/42 und 1842/43 den monotheistischen Gottesbegriff ab,²⁶ wobei die in den Münchener Vorlesungen eingeführte Unterscheidung zwischen dem Monotheismus als Begriff und als Dogma die Ausführungen weiterhin strukturiert. Monotheismus besagt für Schelling, dass Gott der All-Eine bzw. der Herr des Seins ist. Konstitutiv für seinen monotheistischen Gottesgedanken ist die Unterscheidung zwischen der Gottheit Gottes und seinen Gestalten bzw. zwischen Wesen und Form, wobei die Gottheit selbst nicht darstellbar ist. Diese kommt allein in der Form bzw. der triadischen Potenzenstruktur zur Erscheinung. Da die drei

24 Vgl. auch PhO Koosen, 66^r–80^r; F. W. J. Schelling: *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*, SW XIV, 337–367. In seiner Berliner Zeit, darauf kann hier nur hingewiesen werden, entwickelt Schelling seine philosophische Konzeption weiter, was zu Veränderungen in der Grundlegung der Philosophie der Offenbarung führt. Wie aus seiner Nachlassbestimmung von 1853 hervorgeht, hat er vor diesem Hintergrund die in Band XIII der *Sämtlichen Werke* abgedruckte Einleitung in die Philosophie der Offenbarung wieder verworfen. Vgl. F. W. J. Schelling (1959/60), 17. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Thomas Buchheim in diesem Band.

25 Zu Schellings später Potenzenlehre in der Philosophie der Offenbarung vgl. S. Gerlach (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen, 230–237. Allerdings orientiert sich Gerlach in seiner Darstellung der Potenzenlehre der Philosophie der Offenbarung an dem Abdruck in den *Sämtlichen Werken*, so dass er Schellings Weiterführung der Konstruktion des Gottesgedankens in den Berliner Vorlesungen, wie sie durch die Paulus-Nachschrift sowie die *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* zugänglich ist, nicht berücksichtigt. Vgl. auch den Beitrag von Stefan Gerlach in diesem Band.

26 Vgl. hierzu die Nachschrift der Vorlesung vom Wintersemester 1842/43 von Jost Winteler (SA Aargau). Vgl. auch die Nachschrift der Vorlesung über Philosophie der Mythologie vom Sommersemester 1842 von Andreas von Chotwas in: PhM 1842, 117–200, bes. 173–192.

Potenzen ein selbstbezügliches Darstellungsverhältnis explizieren, welches in sich geschlossen ist, erscheinen sie als die Gestalten oder das Sein Gottes. Doch die Gottheit ist von den drei Potenzen, in deren Einheit sie sich darstellt, unabhängig und ihnen gegenüber frei. Das besagt, dass Monotheismus keine substantielle Einheit beschreibt, sondern eine mediale. Die Einheit Gottes kommt in den drei Potenzen indirekt zur Darstellung. Sie ist, wie Schelling schreibt, übersubstantiell.²⁷ Aus diesem Grund ist mit dem Monotheismus die Behauptung einer Mehrheit in Gott verbunden. Monotheismus erschöpft sich also nicht, wie in den zeitgenössischen Debatten, in der bloßen Einheit bzw. Einzigkeit Gottes. Als Herr des Seins ist Gott kein Sein und keine Substanz. Er ist auch nicht das unvordenkliche Sein, sondern ein Medium, das in Medien erscheint, von denen es unabhängig ist.

Mit Schellings Konstruktion des Monotheismus sind noch zwei weitere Aspekte verbunden. Der monotheistische Gott in der Einheit seiner drei Gestalten bezeichnet eine in sich strukturierte selbstreferentielle Einheit, die sich ausschließlich auf sich selbst bezieht. Dadurch ist er frei vom Sein und der Welt. Er ist eine in sich geschlossene Totalität. Und da Gott der All-Eine ist, ist jeder mögliche Bezug auf die Welt, von der er unabhängig ist, Bestandteil seines triadischen Selbstverhältnisses. Dass es etwas außer Gott gibt, er also in eine Relation tritt, hängt ausschließlich an ihm selbst. Damit ist der Begriff des Monotheismus als triadische All-Einheit erörtert. Allerdings ist auf dieser Stufe der Explikation des Gottesbegriffs die Gottheit Gottes nicht von seinen Gestalten unterschieden. Vom Monotheismus als Behauptung, auf den Schellings Ausführungen abzielen, kann also noch nicht die Rede sein. Das ist erst mit der Schöpfung der Fall, deren Inhalt der Monotheismus ist.

Mit dem Übergang zur Schöpfung wird Gott von den Gestalten seines Seins, in denen er erscheint, abgeschieden, so dass sich die Gottheit in ihrer Unabhängigkeit von den Potenzen darstellt.²⁸ Dieser Übergang, von Schelling *universio* genannt, verdankt sich,

27 PhO Paulus, 191. Vgl. Danz (2024).

28 Vgl. hierzu auch die Beiträge von Henning Tegtmeier und Nora Angleys in diesem Band.

da der all-eine Gott ein in sich geschlossenes Selbstverhältnis ist, Gott selbst. In einem unableitbaren Akt erhebt er die erste Potenz, das Sein-Könnende, ins Sein, wodurch die anderen beiden Potenzen ebenfalls potenziert und in Spannung versetzt werden. Indem sich die Gottheit Gottes von seinen Gestalten abscheidet, treten diese aus ihrer Gottheit heraus und wirken als theogonische und kosmogonische Mächte. Damit ist ein Prozess in Gang gesetzt, durch den nicht nur das Universum entsteht, sondern auch der Monotheismus als Dogma erst möglich wird. Dieser Prozess besteht in der Zurückführung der ins Sein erhobenen ersten Potenz in ihr Potenzsein durch die zweite Potenz. Zum Ende kommt der Schöpfungsprozess mit der Entstehung des menschlichen Bewusstseins. In ihm ist die Einheit der drei Potenzen wieder hergestellt, so dass das Bewusstsein *natura sua* Gott setzend ist. Mit seiner Konstitution ist der Monotheismus verwirklicht.²⁹

Schelling verzahnt den Schöpfungsprozess mit der Entwicklung des Gottesbegriffs. Indem das menschliche Bewusstsein die Realisierung des all-einen Gottes ist, ist es das Subjekt Gottes. Das religiöse Gottesverhältnis ist Bestandteil des Wesens des Menschen und deshalb unabhängig von der Vernunft. Für die Religion bedeutet das, sie ist eigenständig. Ihr Inhalt ist der Monotheismus, das wiederhergestellte Selbstverhältnis des All-Einen in der Einheit seiner Gestalten, von denen Gott unabhängig ist. Doch dieses Urbewusstsein, in dem sich der monotheistische Gott mit diesem zugleich verwirklicht, ist kein wirkliches und bewusstes Bewusstsein. Es bezeichnet das Wesen des Menschen, so dass auch der mit ihm realisierte Monotheismus lediglich ein wesentlicher, aber eben kein bewusster ist. Er ist als unbewusster dem Wissen grundsätzlich entzogen. Ein wirkliches, bewusstes Bewusstsein entsteht allein durch einen Akt dieses Bewusstseins, durch den die in ihr Potenzsein zurückgebrachte erste Potenz wieder ins Sein erhoben wird.³⁰ Durch diese Tat, die ebenfalls nicht ins Bewusstsein fällt und mithin in einem strikten Sinne unbewusst ist, wird das Bewusstsein außer sich und die es konstituierende Poten-

29 Vgl. PhO Paulus, 197.

30 Vgl. hierzu den Beitrag von Michael Hackl in diesem Band.

zenstruktur erneut in Spannung gesetzt. Mit dieser zweiten *universio*, deren Ursache der Mensch und nicht Gott ist, kommt es zum Übergang zur Religionsgeschichte.³¹ Diese ist der Prozess der sukzessiven Rückführung der durch den Menschen ins Sein erhobenen ersten Potenz durch die zweite Potenz, in dem sich der Naturprozess, also die Entstehung des Bewusstseins auf der Ebene des Bewusstseins wiederholt. Für die Religionsgeschichte heißt das, dass sie die geschichtliche Realisierung des von der Vernunft unabhängigen Monotheismus ist. In ihr sind zwei Ebenen miteinander verzahnt: der Prozess der theogonischen und kosmogonischen Potenzen, die das Bewusstsein wiederherstellen, und die Ebene des Bewusstseins und seines Wissens um sich. Auf seiner ersten Stufe ist das die Mythologie. Sie ist ein natürlicher Prozess, in dessen Resultat sich nicht nur das diesem Prozess ohne Wissen und Willen unterworfenen Bewusstsein erfasst, sondern zugleich soll sich dieser Prozess auch selbst durchsichtig werden. Genau das ist der Gehalt der Mysterien, denen wir uns nun abschließend noch zuwenden müssen.

3. Die Entstehung der Vergangenheit in der Erinnerung, oder: Schellings Konstruktion der Mysterien

Schelling verknüpft mit den Mysterien die geschichtliche Realisierung des Monotheismus.³² Mit dieser Verbindung nimmt er Motive der zeitgenössischen Mysteriendiskurse auf, die wir oben diskutiert haben. Allerdings gibt er ihnen auf der Grundlage des von ihm ausgearbeiteten Monotheismus eine neue Deutung, durch die sich sein Verständnis der Mysterien von anderen zeitgenössischen Theorien unterscheidet.³³ Wie konstruiert Schelling die Mysterien, und wie unterscheidet sich seine Deutung von der seiner Zeitgenossen?

In den antiken Mysterien wird sich der mythologische Prozess seiner selbst bewusst. Genauer: Das Bewusstsein, welches im mytholo-

31 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Nora Angleys in diesem Band.

32 Vgl. PhO Paulus, 243: »Der Hauptinhalt der Mysterien war der nach aufgehobener Spannung in allen seinen Potenzen vergeistigte und darum Eine Gott.«

33 Vgl. PhO Koosen, 127ⁿ. 144ⁿ.

gischen Prozess durch das Wirken der drei theogonischen Potenzen wiederhergestellt wurde, wird in ihnen reflexiv.³⁴ Als Resultat dieses Prozesses sind die Mysterien an ihn gebunden. Ihre Entstehung setzt voraus, dass im mythologischen Prozess die im Bewusstsein ins Sein erhobene erste Potenz, deren Herrschaft es zunächst unterworfen war, durch die zweite Potenz überwunden und in ihr An-sich- oder Potenz-Sein überführt wurde. Mit der Rückführung der ersten Potenz ist die Spannung der drei theogonischen Potenzen im Bewusstsein aufgehoben, so dass sie alle drei in es eingetreten sind. Dadurch, dass der reale Gott selbst unsichtbar und geistig geworden ist, entstehen die materiellen Götter der vollständigen Mythologien der Ägypter, Inder und Griechen, also der Polytheismus im eigentlichen Sinne.³⁵ Von diesen Mythologien hält indes allein die griechische den zur Vergangenheit gewordenen ersten Gott im Bewusstsein als überwundenen fest, während dies in der indischen und der ägyptischen Mythologie nicht der Fall ist.³⁶ Für die Mysterien, die mit der vollständigen Mythologie zugleich entstehen, heißt dies wiederum, dass es sie in einem eigentlichen Sinne nur in der griechischen Mythologie geben kann, die daher, so Schelling, das »Ende des mythologischen Prozesses« (PhO Paulus, 222) sei. Die griechische Mythologie setzt voraus, dass im Bewusstsein durch den Untergang des realen Gottes eine Vergangenheit entsteht, von der es befreit ist. Das Resultat dieses Übergangs repräsentiert Homer, ein Bewusstsein, das jene Vergangenheit ausschließt und nicht zutage treten lässt.³⁷

34 Vgl. PhO Paulus, 225: »In den Mysterien findet sich der innere Sinn der Mythologie«. Vgl. auch Tagebuch 1848, 129f. Vgl. hierzu Gabriel (2006), 442–464; Wirtz (2022), 211–279.

35 Vgl. PhO Paulus, 223: »Wenn die vollständige Göttervielfalt da ist, werden die Potenzen aus der Spannung in die Einheit des Bewußtseins zusammensinken.« Vgl. ebd., 225.

36 Vgl. PhO Paulus, 222; vgl. auch SW XIII, 472.

37 Vgl. PhO Paulus, 232f.: »Homer ist dadurch Homer, daß in ihm von der tiefsten Krisis des mythologischen Prozesses keine Spur mehr zu sehen ist, seine Poesie gibt nur das reine Resultat. Die Gewalt eines jenen [sic!] Lebens besteht darin, seine Vergangenheit ausschließen zu können.« Vgl. SW XIII, 428.

Die materiellen Götter der Mythologie und die Mysterien verhalten sich zueinander wie Außen- und Innenseite der Mythologie. In jener stellt sich das mythologische Bewusstsein dar, während dieses sein Selbstbewusstsein ist.³⁸ Dieses und seine Konstitution sind der Gegenstand der Mysterien. Repräsentiert wird dieses Bewusstsein durch Demeter, deren Versöhnung über den Verlust der geraubten Tochter Persephone der Inhalt der Mysterien sei. Sie, Demeter, bezeichnet das mythologische Bewusstsein, »das zwischen dem realen und dem befreienden Gott in der Mitte steht, das dem ersten immer noch anhängt, aber in der Überwindung durch den zweiten begriffen ist« (PhO Paulus, 226). Wie in seiner Konstruktion des mythologischen Prozesses verbindet Schelling in seiner Deutung der Mysterien zwei Ebenen, die der miteinander verketteten Potenzen und die des Bewusstseins. Jene repräsentiert das mythologische Bewusstsein durch Götter, dieses durch Göttinnen. Anders als in der Mythologie erfasst das Bewusstsein in den Mysterien jedoch die Potenzen als solche. Das mythologische Bewusstsein, indem es sich in den Mysterien durchsichtig wird, versteht die materiellen Götter der Mythologie als geistige oder verursachende Götter. Es wird reflexiv. Die gegenständlichen Götter bekommen eine reflexive Funktion. Sie beschreiben und strukturieren die Selbsterfassung des mythologischen Bewusstseins. Wie aber funktioniert diese Versöhnung der Demeter in den Mysterien? Wie kommt das Bewusstsein in ihnen zu sich selbst und einem Verstehen seiner selbst?

Vorgeschlagen wurde, die Versöhnung der Demeter bestehe darin, dass die beiden Ebenen der triadischen Götterabfolge sowie der ihnen korrespondierenden Stufen des Bewusstseins in den Mysterien in der jeweiligen dritten Gestalt zusammengeführt werden.³⁹ Das ist zutreffend, da Schelling die Mysterien selbstbezüglich konstruiert, das mythologische Bewusstsein sich in ihnen selbst darstellt, so dass es

38 Vgl. PhO Paulus, 237: »Die Mysterien sind nichts Anderes, als das höhere begreifende Bewußtsein der Mythologie selbst, und ihr Inhalt daher die Potenzen.«

39 So Gabriel (2006), 457: »Inszeniert wurde in den *δρώμενα* der Mysterien nach Schelling die Vermittlung der beiden Triaden [sc. der weiblichen und männlichen Götter] und zwar so, daß zuletzt die beiden Endpunkte im *ιερός γάμος* von Jakchos und Kore verbunden vorgestellt wurden.«

sich in seiner Struktur sowie seiner Ganzheit innewird. Allerdings ist damit noch nicht erklärt, wie in ihnen die Selbstdurchsichtigkeit des mythologischen Bewusstseins im Bewusstsein entsteht. Das mythologische Bewusstsein erfasst sich in den Mysterien nicht nur, indem es sich in ihnen darstellt. Ihm soll zugleich der mythologische Prozess im Ganzen durchsichtig werden.⁴⁰ Es ist eine Vergangenheit des Bewusstseins, die diesem entzogen und in der exoterischen Mythologie vergessen ist, die ihm in den Mysterien bewusst wird. In ihnen geht es um ein Bewusstwerden des Unbewussten, um ein Wissen dessen, was im Rücken des Bewusstseins liegt und gar nicht in es eintreten kann. In den Mysterien kommt es zu einem Wiedererinnern der Vergangenheit. Was aber versteht Schelling unter Erinnerung?

Erinnerung und ihre Derivate sind prominente Modelle in der Philosophie der Offenbarung, und sie werden zumeist mit Bezug auf das platonische Erinnerungskonzept eingeführt.⁴¹ Gleichwohl ist die Selbsterfassung des mythologischen Bewusstseins, die in den Mysterien geschehen soll, nicht im Sinne Platons als Wiedererinnerung der Ideen zu verstehen, die der Seele bzw. dem Bewusstsein wie einem Wachsiegel eingeprägt sind. Das Bewusstsein erfasst also nicht einfach die Potenzen, die es konstituieren. Nicht nur entsteht die Seele für Schelling im mythologischen Prozess erst, ihre Vergangenheit konstituiert sich auch lediglich im Erinnerungsprozess der Mysterien.⁴² Die Pointe von Schellings Konzept der Erinnerung liegt darin, dass sie nicht primär auf die Vergangenheit, auf vergangene Erlebnisse, be-

40 Vgl. PhO Paulus, 227: »Indem aber das Bewußtsein das zauberhafte Band löst [sc. welches es mit der durch die zweite Potenz überwundenen ersten Potenz verbindet], wird es sich auch über den Anfang klar [!], und so wird auch der erste Anlaß des Prozesses – *Persephone*.« Vgl. auch ders.: *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 635.

41 Vgl. SW XIII, 287: »Schon Platon hat, und zwar sogar als Überlieferung aus noch älterer Zeit, die Lehre aufgestellt, daß alle wahre Wissenschaft nur Erinnerung sey, und also auch alles Streben nach Wissenschaft, insbesondere die Philosophie, nur Streben nach Wiedererinnerung.« Vgl. Shestakova (2012), 153–169.

42 Vgl. PhO Paulus, 239. Zum Seelenbegriff Schellings vgl. C. Danz (2022): »Wissenschaft, Individualität, Religion und Seele bei Schelling um 1800«. In: Leib und Seele. Identität und Differenz. Hrsg. von H. Schneider / R. Schröder-Werle. Berlin, 215–230.

zogen ist, sondern auf die Zukunft.⁴³ Damit Erinnerung und mit ihr eine erinnerte Vergangenheit entstehen können, muss der Mensch sich

von seinem Sein [...] losreißen, um ein freies Sein anzufangen. Je höher die Macht dieser Selbstentschlagung und Entäußerung (Objektivierung des unwillkürlichen Seins), desto produktiver, unabhängiger, göttlicher erscheint der Mensch. Sich von sich selbst zu befreien, ist die Aufgabe aller Bildung. (PhO Paulus, 170)

Das, an was sich das Bewusstsein in den Mysterien erinnert, der Anfang des mythologischen Prozesses, ist etwas, das außerhalb des bewussten Bewusstseins liegt, eine Vorgeschichte des Bewusstseins also, oder, besser noch, das Unbewusste. Diese wird in der Erinnerung dadurch als Vergangenheit hergestellt, dass sie ausgeschlossen wird.⁴⁴ In Schellings Erinnerungskonzept bestimmt die *imaginatio* die *memoria* und nicht umgekehrt die *memoria* die *imaginatio*.

Für die Erinnerung des mythologischen Prozesses in den Mysterien bedeutet das, diese wiederholen oder reproduzieren diesen nicht einfach; sie stellen ihn her. Erinnert wird er durch seine szenische Darstellung »und als φαντάσματα, zuerst alle Schrecken des realen Prinzips und dessen Tod, die wirkliche τελετή mit dem Ersterben des Bewußtseins verbunden, und die εποπτεία die vollkommene Seligkeit« (PhO Paulus, 236). Doch was heißt das? Mit der Überwindung der ins Sein erhobenen ersten Potenz durch die zweite in ihr Potenz- oder An-sich-Sein, also den Untergang und das Unsichtbarwerden des realen Gottes im mythologischen Prozess, erfasst sich das Bewusstsein in seiner Innerlichkeit und Geistigkeit. Dadurch vermag es zwischen seinem inneren Gottsetzen und dem bestimmten Inhalt, den es setzt, zu unterscheiden.⁴⁵ Es wird sich als setzend inne. Doch damit ist noch

43 Vgl. hierzu Shestakova (2012), 110–112; M. Theunissen (2001): *Reichweiten und Grenzen der Erinnerung*. Tübingen, 31; A. Hutter (1996): *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main, 375.

44 Vgl. PhO Paulus, 227; ders., *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 428.

45 Vgl. ebd.: »Es wird sich bewußt, daß es sich abzusondern habe von dem realen Gott, und so sondert es dann jenes Prinzip, wodurch es dem realen Gott verhaftet ist, ab und setzt dasselbe für sich.«

kein Selbstbewusstsein des mythologischen Prozesses erreicht. Für es fallen der esoterisch gewordene erste Gott und der diesen negierende Gott zusammen.⁴⁶ Um zu sich selbst zu kommen, sich durchsichtig zu werden und begreifendes Bewusstsein der Mythologie zu sein, muss das Bewusstsein erkennen, dass die materiellen Götter, die an die Stelle des unsichtbar gewordenen ersten realen Gottes getreten sind, es selbst in seinem Setzen von Göttern sind.⁴⁷ Sich selbst kann das Bewusstsein jedoch nicht durch ein weiteres bloßes Setzen finden und erfassen. Es muss sich in seinem Setzen reflexiv werden, so dass ihm die materiellen Götter, die es setzt, ebenfalls reflexiv, also geistig werden. Das ist dann der Fall, wenn das Bewusstsein sein Sein-Können, also das Gottsetzen, mit seinem Inhalt, dem bestimmten Gott, verbindet. Im Setzen des dritten Gottes, der das Gottsetzen und den Inhalt dieses Setzens, also erste und zweite Potenz voneinander unterscheidet und dadurch aufeinander bezieht, ist das Bewusstsein sich durchsichtig geworden.⁴⁸ Versöhnt ist Demeter, die um den Verlust der Persephone trauernde Mutter, durch eine neue Geburt, nämlich die der Kore, die sich mit Jakchos vermählt. Indem das Bewusstsein auf diese reflexive Weise den dritten Gott setzt, gelange es zu der »Überzeugung«, dass »dieser geistig [...] dasselbe sei mit jenem materiell Einen« (PhO Paulus, 237), der im Bewusstsein dadurch als Vergangenheit gesetzt ist, dass es ihn als Materie und Grund des dritten Gottes im Gedächtnis festhält.

Als Selbstbewusstsein des mythologischen Bewusstseins konstituiert sich das Bewusstsein in den Mysterien somit dadurch, dass es erkennt, dass die drei Götter in ihrer Abfolge Gestalten eines und desselben Gottes – Dionysos – sind.⁴⁹ Äußere Darstellung und Verin-

46 Vgl. ebd., 237.

47 Vgl. ebd., 237: »Vom Sein abscheidend, läßt er, überwunden von Dionysos der zweiten Potenz, den Dionysos der dritten Potenz im Sein zurück«.

48 Vgl. ebd., 228: »Aber nun beginnt die Begütigung der Trauernden, die nur dadurch geschieht, daß ihr als Ersatz des untergegangenen Gottes und Bewusstseins der höchste Gott, der sein sollende, zu Teil wird, der nicht mehr zu jener äußern Vielheit treten kann, sondern nur in einem über diese Vielheit hinausgehenden Bewusstsein, in Mysterien gefeiert wird.«

49 Vgl. ebd., 237: »So ist Alles Dionysos«.

nerlichung des mythologischen Prozesses sind in dem Erinnerungsgeschehen der Mysterien verbunden. Die Folge der Götter, ihre Verketten, stellen den Prozess dar, wie dieses Selbstbewusstsein in der Mythologie entsteht, indem es Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scheidet. Als Gestalten des monotheistischen Gottes repräsentieren die Götter im Bewusstsein den Weg zur Erkenntnis des Monotheismus, der in der Durchsichtigkeit der Geistigkeit des Bewusstseins besteht und diese darstellt. Dieser Monotheismus ist Resultat des mythologischen Prozesses, der unabhängig von Vernunft und Wissenschaft ist. Er ist nicht erfunden. Die Geschichte des Bewusstseins und die Gottes sind in ihm zusammengeführt, so dass beide Bestandteile des monotheistischen Gottes sind.⁵⁰ Das unterscheidet diesen Monotheismus von der abstrakten Erkenntnis eines bloß theistischen Gottes. Da sich das Bewusstsein erfasst, es die Götter als Medien der Gottheit erkennt, ist auch der Grund benannt, warum der esoterische Monotheismus die exoterische Mythologie nicht aufhebt, wie in den zeitgenössischen Mysteriendiskursen von Warburton bis Creuzer. Die materiellen Götter der Mythologie sind für Schelling Gestalten Gottes, in denen er zur Wirklichkeit und Offenbarung kommt. In diesem Sinne sind die Mysterien eine natürliche Offenbarung, nämlich eine Folge des mythologischen Prozesses selbst. Allerdings ist dieser Monotheismus, der als Resultat der geschichtlichen Entwicklung entsteht und erkannt wird, bereits in der Natur des Menschen angelegt. Zugleich ist der in den Mysterien natürlich entstandene Monotheismus ein zukünftiger.⁵¹ In ihnen wird das Christentum vorweggenommen, so dass die Mysterien Vorabschattungen der heilsgeschichtlichen Ökonomie des dreieinigen Gottes sind, also des Mysteriums, welches in Jesus Christus in der äußeren Geschichte und nicht nur im Bewusstsein offenbar und in diesem Sinne im Christentum exoterisch wird.⁵² Damit besteht das Mysterium der Mysterien für Schelling letztlich darin, dass in ihnen das Heidentum sich seines eigenen Endes

50 Vgl. hierzu auch die Hinweise bei Hutter (1996), 347.

51 Vgl. hierzu auch Tagebuch 1848, 130.

52 Vgl. PhO Paulus, 253. Vgl. hierzu auch die Beiträge von Christopher Arnold und Carlos Zorrilla Piña in diesem Band.

bewusst wird. Und genau das war es, was den Eingeweihten die Sprache verschlug, die Mysterien also Mysterien sein ließ.

Literaturverzeichnis

- Creuzer, Friedrich (1810): *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. 1. Leipzig/Darmstadt.
- (1808): »Philologie und Mythologie, in ihrem Stufengang und gegenseitigen Verhalten«. In: *Heidelbergerische Jahrbücher der Literatur* Jg. 1. Abt. 5. H. 1. Heidelberg, 3–24.
- Cürsgen, Dirk (2017): *Letztbegründung und Geschichte. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. Berlin.
- Danz, Christian (2022): »Wissenschaft, Individualität, Religion und Seele bei Schelling um 1800«. In: *Leib und Seele. Identität und Differenz*. Hrsg. von H. Schneider / R. Schröder-Werle. Berlin, 215–230.
- (2024): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion. Schellings Gottesbegriff und seine systematischen Grundlagen«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von dems. Berlin/Heidelberg, 305–326.
- Decius, Br [Reinhold, Karl Leonhard] (1788): *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurery*. Leipzig.
- Gabriel, Markus (2006): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin/New York.
- Gerlach, Stefan (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen.
- Günther, Julius F.T. (2023): *Geschichte der Persönlichkeit. Untersuchungen zur Dynamik des Religiösen und des Unbewussten bei F.W.J. von Schelling*. Diss. Wien.
- Hartwich, Wolf-Daniel (1997): *Die Sendung Mose. Von der Aufklärung bis zu Thomas Mann*. München.
- Hermann, Gottfried (1818): *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an Herrn Hofrath Creuzer*. Leipzig.
- / Creuzer, Friedrich (1819): *Briefe über Homer und Hesiodus vorzüglich über die Theogonie*. Leipzig.
- Howald, Ernst (1926): *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*. Tübingen.

- Hülsewiesche, Reinhold (1984): Art.: »Monotheismus II«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. Basel, 142–146.
- Hutter, Axel (1996): *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*. Frankfurt am Main.
- Marquard, Odo (1987): *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*. Köln.
- Most, Glenn W. (2010): »Hermann gegen Creuzer über die Mythologie«. In: *Gottfried Hermann (1772–1848). Internationales Symposium in Leipzig 11.–13. Oktober 2007*. Hrsg. von K. Stier / E. Wöckener-Gade. Tübingen, 165–179.
- Petersdorff, Dirk von (1996): *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*. Tübingen.
- Schiller, Friedrich: »Die Sendung Moses«. In: *Historische Schriften*. Hrsg. von G. Fricke / H. G. Göpfert. München (*Sämtliche Werke*, Bd. 4), 783–804.
- Schlögl, Rudolf (2013): *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1859*. Frankfurt am Main.
- Shestakova, Julia (2012): *Philosophie als Erinnerung. Dimensionen des Erinnerungsbegriffs im Anschluss an Schelling*. Münster.
- Theunissen, Michael (2001): *Reichweiten und Grenzen der Erinnerung*. Tübingen.
- Warburton, William (1742): *The Divine Legation of Mose Demonstrated*. London.
- Williamson, George S. (2004): *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago/London.
- Wirtz, Fernando (2022): *Phänomenologie der Angst. Symbolik und Mythologie bei F. W. J. Schelling und F. Creuzer*. Tübingen.
- Wübben, Yvonne (2003): »Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung«. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 15, 125–158.

III.

Besonderer Teil der Berliner
Vorlesungen über Philosophie
der Offenbarung

Die Menschwerdung Gottes als Wiedergewinnung trinitarischer Identität in Schellings Philosophie der Offenbarung*

Christopher Arnold

Schellings Berliner Vorlesungen zu einer Philosophie der Offenbarung aus den Jahren 1841/42 beinhalten nach der Fassung der *Sämtlichen Werke* insgesamt 37 Vorträge.¹ Schellings Sohn Karl Friedrich August hat diese in drei Abschnitte unterteilt; eine »Einleitung« in den Vorlesungen 1 bis 8, einen »allgemeine[n]« Teil in den Vorlesungen 9 bis 23 sowie einen »specielle[n]« Teil in den Vorlesungen 24 bis 37.²

Schellings Vorlesungen zu Trinität und Christologie sind – wie der gesamte genannte Vorlesungskorpus – ein Teil der positiven Philosophie. Im Folgenden soll daher in einem ersten Abschnitt auf die inhaltlichen Bestimmungen und methodischen Prämissen derselben eingegangen werden, die Schelling in allen Teilen seiner Vorlesungen erläutert. Nur so ist Schellings Umgang mit den Themen Vernunft und Geschichte im werkgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, wie auch die philosophische oder theologische Besonderheit seiner Deutung des Christusgeschehens in den Berliner Vorlesungen. In einem zweiten Abschnitt werden die trinitarischen und christologischen Ausführungen Schellings, die man hauptsächlich im »specielle[n]« Teil der Philosophie der Offenbarung findet, vor diesem Hintergrund analysiert. In einem dritten Abschnitt soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung Schelling der Menschwerdung des Sohnes und der Entstehung des Christentums beimisst, und ob es sich

* Diese Forschung wurde gänzlich oder teilweise durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert, <https://doi.org/10.55776/P34383>.

1 Schelling trug diese erneut im Wintersemester 1842/43 sowie im Sommersemester 1844 vor. Vgl. SW XIII, VIII. Vgl. X. Tilliette (2014): *Schelling. Biographie*. Stuttgart, 568.

2 Vgl. SW XIII, V–VII.

bei seinen Berliner Vorlesungen um eine rein philosophische oder in gewissem Sinn auch theologische Unternehmung handelt. Diese Erkundung ist gerade in werkgeschichtlicher Hinsicht hochinteressant, und nur mit genauem Blick auf Schellings Sprach- und Argumentationsweise zu rekonstruieren.

1. Die »spezielle« Philosophie der Offenbarung im Kontext der positiven Philosophie

1.1 Methodische Prämissen

Die Offenbarung bzw. den Inhalt der wahren Religion bestimmt Schelling im allgemeinen Teil der Philosophie der Offenbarung im Zusammenhang mit der Konstruktion des absoluten Geistes. Diese Voraussetzung ist mit allen weiteren Ausführungen zu Mythologie und Christentum aufs Engste verknüpft, ebenso mit dem Religionsbegriff überhaupt im Gesamtentwurf der positiven Philosophie. Der absolute Geist wird formal bestimmt als grundloser Grund allen Seins – der Natur, wie des Geistes –, dem selbst keine Möglichkeit vorangeht; insofern wird er als unableitbarer »actus« (SW XIII, 262 f.) verstanden. Ausgangspunkt ist eine Wirklichkeit, welche der Selbsterfassung der Vernunft vorausliegt. Denn nur so ist für Schelling ein wahrer Anfang allen Seins und Denkens, der gerade selbst nicht denkbar ist, philosophisch angemessen darzustellen.³ Er nennt die durch keinen Begriff zu erfassende Wirklichkeit, auch der Name Gottes kommt dafür nicht (unmittelbar) in Frage, das unbedingt Existierende.⁴

3 Vgl. SW XIII, 127, 161 f. Vgl. G. Neugebauer (2007): *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*. Berlin/New York, 121 f.; Danz (2013): »Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule«. In: *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von dems. Tübingen, 247 f.

4 Vgl. SW XIV, 337; SW XIII, 167–170. Diesen Ausgangspunkt eines allem zukommenden Seins behauptet Schelling auch als zentrales Unterscheidungsmerkmal gegenüber den philosophischen Programmen Fichtes und Hegels. Vgl. ebd., 164.

Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existiren (denn eigentlich nur dieses sehen wir im Anfang, das Was in ihm ist uns noch verborgen), unsere Aufgabe ist, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem stehende Princip zu finden. (SW XIV, 337)

Schelling hebt an dieser wie auch an anderen Stellen die grundsätzliche Transzendenz des absoluten Geistes hervor. Er steht außerhalb jeder (begrifflichen) Vernunftferkenntnis, aber auch über aller Erfahrung, wie Schelling schon in der Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie betont hatte.⁵

Anders als in früheren identitätsphilosophischen Programmen bildet jedoch nicht die stets vorausliegende ursprüngliche absolute Einheit der Vernunft – genauer die Konstruktion von strikt aus sich selbst entfaltenden Differenzmomenten von Realem und Idealem im Absoluten – die Basis aller wissenschaftlichen Erkenntnis und Erörterung. Vom Ausgangspunkt des unbedingt Existierenden kann nur angenommen werden, dass es aller Potenz und dem Sein des Geistes zuvorkommt.⁶ Denn wenn die inneren Subjekt-Objekt-Relationen des Geistes nicht als bloß notwendige begriffen werden, muss dieser als frei, d. h. aposteriorisch zu sich kommender darstellbar sein, und zwar in etwas anderem als ihm selbst.⁷ Eben dies gilt es hier in der positiven Philosophie zu erweisen. Insofern geht es bei Schellings Ausführungen nicht um die identitätsphilosophischen Prämissen und Verhältnisbestimmungen des Geistes bzw. der absoluten Vernunft in der Darstellung seiner selbst sowie der Materie, Welt und Natur.

5 Vgl. SW XI, 321. Schellings Offenbarungsverständnis steht klassischen Konzeptionen einer Vernunftreligion oder derjenigen einer »theologia naturalis« also geradezu entgegen. Vgl. C. Arnold (2024): »Geschichtsphilosophie und Trinität in Schellings Philosophie der Offenbarung«. In: *Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit (1821–1854)*. Hrsg. von V. Waibel / C. Danz / J. Stolzenberg, Hamburg, 456–459.

6 Vgl. SW XIV, 337 f. 346.

7 Vgl. C. Danz (2024): »Die Philosophie ist daher wesentlich System«. System und Geschichte in Schellings Münchener »Philosophie der Offenbarung«. In: *Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit (1821–1854)*. Hrsg. von V. Waibel / J. Stolzenberg, Hamburg, 475–490, bes. 482. 487 f.

Der Aufbau der Berliner Vorlesungen ist von der Naturphilosophie weiterführend auf eine Konstruktion von Geschichte und Geschichtlichkeit gerichtet, mit einem besonderen Fokus auf den menschlichen Geist und die Religionshistorie.

Aber wenn die positive Philosophie nicht von der Erfahrung *ausgeht*, so verhindert nichts, daß sie der Erfahrung zugehe, und so a posteriori beweise, was sie zu beweisen hat, daß ihr Prius Gott, d. h. das Ueberseyende sey. [...] [A] priori ist es nicht Gott, nur a posteriori ist es Gott. [...] [D]ie ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes, als der fortgehende [...] Erweis des wirklich existirenden Gottes. (SW XIII, 128–131)

Stellt man an diesem Punkt die grundlegende Frage, ob es sich bei der (geschichtlich-trinitarisch) dargestellten Entfaltung des absoluten Geistes in der positiven Philosophie auch um eine theologische bzw. christliche Lehre handelt, so ist Schellings Antwort eindeutig. So verneint er dies bspw. zu Beginn der 25. Vorlesung entschieden,⁸ was nicht selbstverständlich ist, wenn man bedenkt, wie intensiv er sich an biblischen Texten und deren religionsgeschichtlichem Umfeld, aber auch an dogmatischen Themen der Trinität, Christologie, Versöhnungslehre etc. abarbeitet. Ein diesbezüglich aufschlussreiches Zitat findet man in einer Nachschrift der Berliner Vorlesungen. Der Autor der Nachschrift notiert an einer Stelle Schellings Bemerkungen zum Verhältnis von Trinitätslehren und philosophischer Argumentation:

Was uns betrifft; wir wollen ihr [sc. der Philosophie], nicht den Vorwurf machen, sie sei unchristlich: sondern nur, sie wolle christlich sein; wozu sie doch niemand zwingt. Die Philosophie braucht in dieser Beziehung ebenso wenig christlich zu sein, wie man dies von der Geometrie verlangen kann. (PhO Illinois, 18^r)

Schelling hebt mit dem Vergleich zur Geometrie die Unabhängigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie hervor, und zwar hinsichtlich ihrer auf allgemeine Prinzipien rückführbaren und begrifflich akkuraten Verfahren und Methoden. Der ungewöhnliche Zusatz, dass man von der Geometrie nicht erwarten könne, christlich zu sein, kann als ein direkter Hinweis auf eine seiner wichtigsten Abhand-

⁸ Vgl. SW XIV, 30.

lungen zu philosophischen Denkweisen erachtet werden. Gemeint ist der Aufsatz *Ueber die Konstruktion in der Philosophie* von 1802, der im Hintergrund seiner ›Methoden-Vorlesungen‹ aus seiner Jenaer und Würzburger Zeit steht, auf die er in diesem Kontext verweist.⁹ Dort führt er als Veranschaulichung dieses Verfahrens die Geometrie heran. Wie der Geometer einen Kreis in einem dimensionalen Raum einschreibt, so kann der Philosoph alles Besondere, alle bestimmten Formen als Darstellung des Absoluten veranschaulichen. Das Absolute, als Differenz- oder Identitätsmoment alles Seins und dessen Ermöglichungsbedingung, kann man sich wie einen Raum vorstellen, in dem die philosophische Konstruktion gleichsam eingeschrieben wird, und wodurch es – das Absolute – indirekt zur Darstellung kommt.¹⁰

Was bedeutet dieses Verfahren der Konstruktion des absoluten Geistes aber hinsichtlich der weltlichen Geschichtlichkeit und Religionshistorie? Wie wird die erwähnte Vorgabe, dass die positive Philosophie ›der Erfahrung zugehe‹, ohne eine christliche bzw. dogmatische Glaubenslehre zu sein, von Schelling eingelöst?

1.2 Geschichtlichkeit und Trinität – Christologie zwischen vorzeitlicher und zukünftiger Ewigkeit

Das Ziel der philosophischen Konstruktion besteht wie erwähnt in der Darstellung der Selbstentäußerung als auch der damit verbundenen Wiederherstellung des göttlichen Geistes.¹¹ Nach den vorgestellten geschichtsphilosophischen Prämissen soll die Tatsächlichkeit dieser Wiederherstellung nicht apriorisch bewiesen, sondern vielmehr die Möglichkeit derselben als »Thatsache« erwiesen werden.¹² Das ist die Brücke zu den Kulturen und Kulte der Völker in Schellings Darstellung der Geist- und Religionshistorie. Der Weg führt von dem weiten Feld der altorientalischen Völker und griechischen Mythologie

⁹ Vgl. SW XIII, 144.

¹⁰ Vgl. Danz (2024), 479 f.

¹¹ Für diese überzeitliche Setzung der Trinität bzw. Stellung des Sohnes zum Vater vgl. SW XIV, 108–113.

¹² Vgl. ebd., 56–58. 204 f.

über das Judentum zum Christentum.¹³ Das Zu-sich-Kommen des absoluten Geistes bzw. die Darstellung der Offenbarung ist dabei durch drei Hauptmomente geprägt. Sie ist zum ersten, was entscheidend ist, nur in einem »höheren geschichtlichen Zusammenhange« zu erfassen (SW XIII, 143). Der »höhere[] geschichtliche[] Zusammenhang[]« bedeutet, die Religionsgeschichte nicht nur in ihren zufälligen Ausprägungen zu erklären, sondern sie zugleich in den Zusammenhängen aller Erfahrung überhaupt als übergeschichtliche Größe zu fassen.¹⁴ Mythologie und Christentum sind aus einem Blickwinkel zu betrachten, in dem beide immer schon Bestandteil des göttlichen Selbstverhältnisses und Willens sind. Auf diese Weise ist für Schelling ein eigenständiges, d.h. von bloßen Vernunftwahrheiten unabhängiges Prinzip der Religion darzustellen. Es handelt sich bei der Konstruktion der Offenbarung um eine indirekte Selbstdarstellung Gottes in der Religionsgeschichte in Mythologie und Christentum. Die Abfolge des religionsgeschichtlichen Prozesses von mythologischer, geoffenbarter und zukünftig-philosophischer Religion¹⁵ wird als ein göttlicher Vollzug beschrieben, ein sich selbst »Entlassen« und wieder Zu-sich-Kommen. Es geht um das Ganze der Geschichte und darüber hinaus.

In der bereits genannten Nachschrift der Berliner Vorlesungen ist eine Bemerkung Schellings notiert, in der er diese holistische Position in der philosophischen Erklärung von Offenbarung originellerweise mit der Kunst, genauer mit der Malerei vergleicht:

13 Vgl. SW XIII, 194. Vgl. hierzu auch die Beiträge von Nora Angleys und Christian Danz in diesem Band.

14 Vgl. ebd., 195. Schelling kritisiert schon in der »Einleitung« zu seinen Vorlesungen Methodologien, die dem zufälligen Charakter von Geschichtsereignissen entweder die unmittelbare Bedeutung von allgemeiner Wahrheit beimessen, oder aber die Erfahrung zum Ausgangspunkt einer gesteigerten Reflexion und Wahrheitssuche im menschlichen Geist erachten. Er nennt als prominente Beispiele Francis Bacon und John Locke. Vgl. ebd., 39f. Vgl. auch Schellings diesbezügliche Äußerungen zu einem »mystischen Empirismus« oder aber »Theosophismus« bei Jacob Böhme (ebd., 115–121).

15 Vgl. ebd., 192.

Der Maler läßt sein Bild erst sehen, wenn der letzte Strich daran gethan ist. Der Philosoph muß vor den Augen der Zuhörer stückweise aufbauen. Der Zuhörer weiß nicht gleich, was an jeder Stelle nöthig ist. Die ganze Entwicklung wird erst klar, wenn das letzte Wort gesprochen ist. [...] Wer mich beurtheilen will, der höre mich bis zu Ende. (PhO Illinois, 202^v f.)

Zweitens ist die Offenbarung bzw. der Gesamtprozess von Mythologie und Christentum bei Schelling trinitarisch-christologisch konstruiert,¹⁶ da es um Formen eines personalen, lebendigen Gottesverhältnisses zu Mensch und Welt gehen soll. Zum dritten erachtet der Berliner Professor den Geist der Mythologie dabei als einen, der sich im Zustand der Notwendigkeit und Selbstständigkeit befindet, er ist gleichsam ein in sich fortschreitender. Demgegenüber stellt sich die Offenbarung als unableitbarer und freier Akt der Gottheit, als eigenständige Erkenntnisquelle im menschlichen Geist ein:¹⁷ »[...] aber die Offenbarung selbst ist kein nothwendiger Prozeß, sondern eine Sache des allerlautesten und freiesten Willens« (SW XIV, 11).

2. Ein vorzeitliches, ungöttliches Sein außerhalb des Vaters: Die Menschwerdung des Sohnes

Die Geburt, das Leben und Wirken Jesu expliziert Schelling einerseits anhand des genannten »höhere[n] geschichtliche[n] Zusammenhangs« von Heidentum und Christentum.¹⁸ Andererseits spielt auch das Judentum, ja die Geschichte des Volkes Israel überhaupt eine stärkere Rolle als in früheren Werken und Vorlesungen. Als zugrundeliegende Struktur dieser religionsgeschichtlichen Relationen nennt Schelling die Trinität bzw. das Ereignis der Menschwerdung des Sohnes:

Das Wesentliche des Christenthums ist aber gerade das Geschichtliche desselben, nicht das gemein Geschichtliche, [...] sondern jenes höhere

¹⁶ Vgl. SW XIII, 322f. Schelling ist der Überzeugung, dass die trinitarische Struktur bzw. diese Idee keine eigentlich christliche, sondern vielmehr »älter als die Welt« (ebd., 312f.) sei.

¹⁷ Vgl. hierzu auch SW XIV, 8–12. 57f.

¹⁸ Vgl. Neugebauer (2007), 129–133.

Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht [...] z.B. die Idee von einem Sohn Gottes, der, um die Menschheit wiederzubringen, Mensch geworden. [...] Das Doktrinelle, was etwa nach Ausscheidung des Geschichtlichen noch übrig bliebe, z.B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie etwa auch die rationaler Theologie kennt, oder die Moral des Christentums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben. (SW XIII, 195)

Die Trinität fungiert als Darstellungsstruktur der Konstruktion der »höheren Geschichte«. Sie ist als eine in sich differenzierte, aber unauflösliche Einheit zu verstehen, als komplexes inneres Verhältnis der Bewusstseins- und Willensbestimmungen des absoluten Geistes. Die Zuhörer Schellings in Berlin waren mit dieser Herangehensweise – die Dreieinigkeit als Leitstruktur der Präsentation der Philosophie der Offenbarung – keineswegs immer einverstanden. Beispielsweise notierte Friedrich Engels in seiner Abhandlung *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* von 1842 dazu Folgendes:

Man bemühe sich, diese Dreieinigkeit zu begreifen, wie man will, es bleiben immer Drei gegen Einen, Einer gegen Drei. Ist Gott die Einheit von Dreien, so kann er dies nur als ein Vierter sein, oder es bleiben drei Götter. [...] Der alte Widerspruch der Dreieinigkeit liegt ganz offen da, und man erstaunt über die Kühnheit Schelling's, zu behaupten, es sei gelöst.¹⁹

Schelling ließ sich von dieser Kritik nicht beirren, und bezeichnet die Idee der Dreieinigkeit demgegenüber als »die ursprünglichste von allen« (SW XIII, 313). Die Christologie expliziert er ganz allgemein ausgehend von Gott Vater als der ersten Potenz, der sich selbst mit Christus als etwas anderes setzt. Christus verhält sich als zweite Potenz ausdrücklich als ein vom göttlichen Willen und Sein scheidendes Prinzip, ein Gegenstrebendes. Eine diese wieder versöhnende höhere Einheit verbürgt der Geist.²⁰ Mit Blick auf die Geschichtlichkeit werden die drei göttlichen Personen einem übergeschichtlichen Äon zu-

19 F. Engels (1842): *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Leipzig, 38f.

20 Vgl. SW XIII, 281; SW XIV, 65. Vgl. M. Hackl (2019): *Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen*

geordnet, der Dreiheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.²¹ Christus als göttliche Person ist in gleicher Ewigkeit und Wesenseinheit mit dem Vater, wie Schelling hier noch in aller Übereinstimmung mit den überlieferten orthodoxen trinitarischen Formeln und Bekenntnissen formuliert.²² Er gehört in die Periode des göttlichen »Vorsatzes« (SW XIV, 88), ist jenseits der Schöpfung und Zeit, als bloße Möglichkeit, aus Gott herauszutreten.²³ Mit Christus als zweiter Potenz ist also eine Differenzsetzung im Gottesverhältnis ermöglicht, die Schelling eine außergöttliche »Spannung« nennt. Die Einheit des Vaters ist als Mehrheit zu denken, jedoch bleibt der Sohn hier noch ganz im Wesen und Willen des Vaters.²⁴ Von der innertrinitarischen Person unterscheidet Schelling Christus als wirklichen Sohn, genauer das Bewusstsein Gottes im Sohn in Bezug auf das Geschichtliche, auf Heidentum und Christentum. Hier macht er als bloße Form des väterlichen Geistes von der Möglichkeit, eine selbstständige, freie Person zu sein, auch Gebrauch. Somit hat er ein Sein außerhalb des Vaters.²⁵

Christus wirkt latent in der Schöpfung schon in den vorchristlichen Jahrhunderten und Jahrtausenden, aber gerade deshalb im Widersprüchlichen und Verdunkelten. Gemeint ist damit ein Bewusstsein oder Wille, den Gott als »bloß durch den Menschen gesetzte[n]« (SW XIV, 37) nicht als seinen eigenen behaupten kann.²⁶ Das menschliche Bewusstsein ist nämlich im mythologischen Zeitalter durch eine Ori-

und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich. Göttingen, 334–340.

21 Mit dem philosophischen Problem der Genealogie der Zeit bzw. der Zeit als »Aion«, welche die Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft stets schon in sich begreift, hat sich Schelling besonders intensiv in den »Weltalter«-Projekten zwischen 1811 und 1828 beschäftigt. Vgl. S. Peetz (2018): »Schellings System der Weltalter. Zentrale Begriffe und Problemhorizonte«. In: *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*. Hrsg. von C. Danz / J. Stolzenberg / V. Waibel. Hamburg, 153–166.

22 Vgl. SW XIV, 60.

23 Vgl. auch ebd., 88.

24 Vgl. SW XIII, 283; SW XIV, 41.

25 Vgl. ebd., 48–50.

26 Vgl. ebd., 55. 80. 135.

entierung an der Natur bzw. ihren vielfältigen Erscheinungen geprägt, und so gleichermaßen notwendig von Entwicklungsstufen des Polytheismus. Ein reales, durch Persönlichkeit geprägtes Gottesverhältnis ist vor der Inkarnation im geschichtsphilosophischen Fortgang also noch nicht erreicht.²⁷ Dazu braucht es die freie Ausführung eines göttlichen Willens, worauf Schelling an unzähligen Stellen Bezug nimmt.²⁸ Zunächst bestimmt er aber wie erwähnt den Sohn als noch nicht zu sich gekommenes höheres Bewusstsein im Polytheismus, als natürliche Potenz.²⁹ Diese Vorstellung ist freilich weit entfernt von der theologischen Tradition. Schellings Berliner Kollege Philipp Konrad Marheineke beanstandete in seiner *Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie* von 1843 Folgendes an diesem Sein des Sohnes außerhalb des Vaters vor der Menschwerdung: »Nur wenn man, wie Schelling, ganz gegen den Sinn der christlichen Kirche, den Logos von Gott unterscheidet, kann man wie er, eine Veränderung des Logos als nothwendig zur Menschwerdung erfordern.«³⁰ Die Übergeschichtlichkeit und das Wechselspiel der spekulativen Bewusstseinsstufen bzw. Potenzen sieht Schelling aber gerade als Stärke seiner Christologie und Offenbarungsdeutung an. Erst mit der Menschwerdung ist der Wille Gottes nicht mehr verborgen, Christus erscheint *als* Christus, gegenüber der Vergangenheit als »wirkliche That« bzw. wirkende »Persönlichkeit«. Er avanciert als vermittelnde Potenz zum Überwinder des verkehrten Unwillens oder verdunkelten Geistes im mythologischen Zeitalter.³¹

27 Vgl. hierzu den Beitrag von Nora Angleys in diesem Band.

28 Vgl. SW XIV, 10. 49f. 59f. 114–118. 241 f.; SW XIII, 187. 191. 350f. 379f. Vgl. auch Hackl (2019), 322–325.

29 Vgl. SW XIV, 37f. 75–80.

30 P. K. Marheineke (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*. Berlin, 57.

31 Vgl. SW XIV, 26. 88. Einer von Schellings Hörern in Berlin war der vom Judentum zum Christentum konvertierte deutsche Philosoph Julius Frauenstädt. Er attestierte an diesem Punkt Schellings Christologie eine höchste Widersprüchlichkeit: Wenn der Sohn vor der Menschwerdung ein eigenständiges Sein außerhalb des Vaters gehabt habe, könne er unmöglich gleichzeitig in heilsvoller Vorsehung des Vaters als Geist der Versöhnung in die Welt gesandt worden sein. Vgl. J. Frauenstädt

Entscheidend ist nach den bisherigen Ausführungen Folgendes: Bei der Inkarnation des Sohnes handelt es sich um einen völlig freien, und insofern nicht aus dem Wesen des Vaters abzuleitenden Akt.³² Der Gehorsam gemäß dem Willen des Vaters zeigt sich erst mit dem irdischen Wirken, genauer ab der Taufe Jesu, da er hier den göttlichen Willen vollkommen darstellt bzw. sich diesem unterordnet. Mit der Menschwerdung entledigt sich Christus seit der Taufe also nicht seinem wesentlich Göttlichen, sondern gerade dem Ungöttlichen aus der Periode des Heidentums.³³

Die Vollendung der freien Persönlichkeit Christi verhandelt Schelling in weiterer Folge mit einer theologischen Deutung des Todes Christi bzw. dem Ostergeschehen.³⁴ Mit der Geburt und Taufe hat sich Christus dem göttlichen Unwillen und somit auch der Sterblichkeit unterworfen. Als vermittelnde Potenz zum Willen des Vaters hat Christus die Freiheit, sein außergöttliches, selbstständiges Sein mit seinem Tod wieder aufzuheben. Gerade durch die Entäußerung, die freiwillige Selbstaufgabe des Christus als Christus, durch diesen Gehorsam zeigt er sich auch als wahrer Gott.³⁵

Was also der Mensch für sich selbst nicht vermochte und Christus für sich selbst nicht nöthig hatte (er konnte jenes Princip des Unwillens gewähren lassen, wenn er nicht in der Menschheit die verlorene Herrlichkeit Gottes wiederherstellen wollte), das hat Christus an des Menschen Statt und also auch für ihn gethan. (SW XIV, 205)

Die wiedergewonnene Einheit mit dem Vater ist das Versöhnungsgeschehen, das zugleich eine lebendige Einheit der Potenzen im Geist ermöglicht. Denn der göttliche Unwille nach dem Sündenfall ist ein immer noch in der Welt bleibender; aber mit Christus ist das Natürliche, bloß Endliche im Bewusstsein gleichsam göttlich durchdrun-

(1842): *Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben*. Berlin, 179.

³² Vgl. SW XIV, 84. 160.

³³ Vgl. ebd., 40. 72.

³⁴ Vgl. hierzu den Beitrag von Carlos Zorrilla Piña in diesem Band.

³⁵ Vgl. SW XIV, 57 f. 59. 202–205.

gen.³⁶ Das irdische Christusgeschehen stellt insofern das Ende des mythologischen Zeitalters in Schellings geschichtsphilosophischem Entwurf dar. Schelling moniert, dass das vorirdische Wirken Christi in der mythisch-geistigen Verfassung des Menschen bislang in der Theologie zu wenig thematisiert worden sei.³⁷ Dafür macht er ausgerechnet die Bibel bzw. die Verfasser der Evangelien als grundlegende Quellen mitverantwortlich. Auf den ersten Seiten seines Tagebuchs von 1845 findet sich dazu eine knappe Eintragung: »Wir kennen von Christus nur Eine Seite durch die Evangelien, die jüdische. Die heidnische scheint nur in einzelnen Andeutungen durch« (Tagebuch 1845, 6').

Diese Bemerkung aus Schellings persönlichen Notizen bildet den Übergang zum nächsten und letzten Abschnitt dieses Beitrags.

3. Die Bedeutung der Christologie im Gesamtkonzept der speziellen Philosophie der Offenbarung: Ein rein philosophisches oder auch theologisches Unterfangen?

Schellings Bezugnahme auf biblische oder christologische Themen ist bekanntlich kein Novum oder besonderes Erkennungsmerkmal seiner späten Berliner Philosophie.³⁸ Geschichtsphilosophische, symboltheoretische und geistesgeschichtliche Überlegungen zu Christentum, dessen dogmatische Lehren und Mythologie gehörten bereits zum festen Repertoire der Jenaer »Methodenvorlesungen« von 1802/1803, der »Freiheitsschrift« von 1809 und der »Denkmalschrift« von 1815. Schon bis zu dieser Zeit war Schelling mitunter als theologischer oder gar konfessioneller Denker wahrgenommen worden, ein Urteil, dem er sich stets energisch entgegenstellte. Beispielsweise vermutete eine

³⁶ Vgl. ebd., 61–63. 82–85.

³⁷ Vgl. ebd., 228.

³⁸ Für die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Schelling-Forschung vgl. D. Krüger (2008): *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*. Tübingen, 30–40. Vgl. auch W. Schmied-Kowarzik (2016): *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*. Kassel, 258.

Hamburger Zeitung im Frühjahr 1812, Schelling sei mittlerweile katholisch geworden. Eben dieses Gerücht wiederholte auch Goethe im folgenden Jahr, just als Schelling in Erwägung zog, sich als Professor an die Universität Jena berufen zu lassen.³⁹ Angesichts dieser Vorgeschichte verwundert es nicht, dass sich Schelling in Berlin in der »Einleitung« der Philosophie der Offenbarung entschieden dagegen verwehrt, dass es sich bei dieser um eine dogmatische oder gar theologisch-christliche Lehre handle.⁴⁰ Gleichwohl zeigt sich der Berliner Professor mit den bisherigen christologischen Konzeptionen seiner Zeit – seien es philosophische oder theologische – unzufrieden und setzt diesen eben seine eigene entgegen.⁴¹

In der bewusstseinstheoretischen Interpretation des mythologischen Prozesses wird das Hereinbrechen und Bestehen des Christentums nicht nur als elementarer Gegenpol erachtet. Das ergibt sich schon daraus, dass – wie dargestellt – Christus in den Zeitaltern der mythischen Welt als verkehrter Willen der Natur, als ein noch nicht wahrhaft persönliches Gottesverhältnis regierte.⁴² In Schellings Vorlesungen wird die Menschwerdung als letzt- und endgültige Überwindung des alten Selbst- und Weltverständnisses im menschlichen Geist erachtet.⁴³ Dies gilt nicht nur für das Heidentum bzw. die vom

39 Vgl. F.W.J. Schelling (1965): *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849*. Hrsg. von H. Fuhrmans / L. Lohrer. Stuttgart, 94f. Vgl. den Brief von Goethe an C.G. Voigt vom 27.2.1816. In: J.W.v. Goethe (1965): *Briefe der Jahre 1805–1821*. Hrsg. von K.R. Mandelkow / B. Morawe. Hamburg (*Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, Bd. 3), 341–344. Vgl. auch ebd., 642f.

40 Vgl. SW XIV, 30: »Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anders, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Principien zurückführen [...]. Sie will, wie schon gesagt, keine eigentliche *Lehre* aufstellen, etwa eine speculative Dogmatik; denn sie will überhaupt nicht dogmatisch seyn.«

41 Vgl. SW XIII, 313–315; SW XIV, 66f. 183f.

42 Vgl. ebd., 77f.

43 Vgl. auch Schellings Konzeption einer zukünftigen »Kirche« bzw. einer allgemeinen »Religion des Menschengeschlechts« (ebd., 328f.), die er mit dem Apostel Johannes identifiziert. Vgl. hierzu den Beitrag von Philipp Höfele in diesem Band.

Polytheismus geprägten Bewusstseinsstufen, sondern auch für das Judentum:⁴⁴

Das Christenthum war unmerklich im Schoß der römischen Gewalten selbst entstanden, und hatte in der ersten Zeit noch nichts an dem äußern Zustand der Dinge verändert. Der Unterschied zwischen den wichtigsten Völkern der Erde nicht nur, sondern auch der Unterschied zwischen Juden und Heiden war durch das römische Weltreich schon äußerlich aufgehoben, ehe er innerlich aufgehoben werden sollte. (SW XIV, 153)

Der Zusammenhang von früher Christenheit und jüdischer Religion, aus der es hervorging, hat Schelling in seiner Berliner Zeit weiterhin beschäftigt. In seinem Tagebuch von 1843⁴⁵ hat er unter den wenigen einschlägig-religionsgeschichtlichen Werken ein Buch des deutschen lutherischen Pfarrers Ferdinand Friederich notiert. Es trägt den Titel *Symbolik der Mosaischen Stiftshütte. Eine Vertheidigung Dr. Luthers gegen Dr. Bähr* und erschien 1841.⁴⁶ Bei diesem Werk handelt es sich um eine Gegenschrift zu einer zweibändigen Abhandlung des lutherischen Oberkirchenrats und Theologen Karl Christian Wilhelm Bähr aus den Jahren 1837 und 1839. Der allgemeine Rahmen der Auseinandersetzung zwischen Friederich und Bähr ist die Frage, ob und wie das jüdische Gesetz, seine Opferpraxis sowie die für das Narrativ des jüdischen Kultes grundlegenden Erzählungen des Alten Testaments theologisch mit dem Neuen Testament in Einklang zu bringen sind. Dieses Thema zählt freilich zu den verbreitetsten der Theologiegeschichte überhaupt seit ihren Anfängen, auch für die lutherische Tra-

44 Vgl. ebd., 89. Vgl. auch ebd. 148, wo Schelling die Erwählung des jüdischen Volkes gegenüber seinen Nachbarländern in Frage stellt. So sei nicht einmal die Landnahme durch das Volk Israel vollständig geglückt, und es sei kaum nachweisbar, dass es moralisch oder kultisch auf andere eingewirkt hätte.

45 Vgl. Tagebuch 1843, 7^r.

46 Bei der Mosaischen Stiftshütte handelte es sich bekanntlich um ein transportables Heiligtum, dem im Buch Exodus ganze sieben Kapitel gewidmet sind, nämlich Ex 25–31. Mose erhält von Jahwe nach dem Auszug aus Ägypten und dem Empfang des Dekalogs den Auftrag zum Bau dieses mobilen Tempels zur Aufbewahrung der Bundeslade. Er dient zugleich als Kultstätte und Symbol der Heiligkeit Jahwes und der Gemeinschaft mit seinem noch heimatlosen Volk.

dition reicht es bis in die Reformationszeit zurück.⁴⁷ Das Besondere an der Debatte zwischen Friederich und Bähr ist nun, dass sie ihre Argumente nicht mit klassischen Bezugspunkten ausfechten, etwa anhand der Theologie des Apostels Paulus oder Martin Luthers. Es geht einzig und detailreich um die Bedeutung der Mosaischen Stiftshütte als Beispiel der religiösen Symbolwelt alttestamentlicher Kultformen, deren Geschichtshintergründe sowie deren Bezug auf Christus und das Christentum. Die Position Friederichs in seiner *Symbolik der Mosaischen Stiftshütte*, die Schelling im Jahr 1843 interessiert, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Die Stiftshütte ist in ihrer gesamten Konstruktion und Verfasstheit gerade durch ihre Schlichtheit der Idealtypus einer altisraelitischen Offenbarungs- und Zeugnisstätte. Der architektonische Grundriss und die Wände stellen den menschlichen Leib dar, der Innenraum und seine kultische Ausgestaltung den menschlichen Geist, das Allerheiligste aber, die Bundeslade im Zentrum, symbolisiert den göttlichen Geist bzw. die Heiligkeit Gottes.⁴⁸ Entscheidend für diese Auffassung Friederichs ist, dass er die Erzählung der Stiftshütte in Ex 25–31 typologisch interpretiert, d. h. die alttestamentliche Kultstätte auf die neutestamentliche Zeit projiziert bzw. mit Christus identifiziert. Das Heiligtum des Mose sei die Urgestalt einer idealen Darstellung des Bundes Gottes mit dem Menschen für das Judentum, und damit aber auch des Gottmenschen selbst für das Christentum:

Die ganze Stiftshütte war ein Vorbild eines solchen rechten Menschen Gottes, wie er in Christo wirklich erschienen ist, nach Leib, Seele und Geist. [...] [D]ie Gesetzestafeln, die in der Bundeslade lagen, hätten andeuten sollen, daß Christus das Gesetz Gottes in seinem Innersten haben und alle Gerechtigkeit desselben für seine Auserwählten erfüllen werde.⁴⁹

47 Vgl. C. Arnold (2019): *Schellings frühe Paulusdeutung. Die Entwicklung von F.W.J. Schellings Schriftinterpretation und Christentumstheorie im Zusammenhang der Tübinger Theologie seiner Studienzeit und der hermeneutischen Theoriebildung seit der Frühaufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt (Schellingiana 29), 62–65.

48 Vgl. F. Friederich (1841): *Symbolik der Mosaischen Stiftshütte. Eine Vertheidigung Dr. Luthers gegen Dr. Bähr*. Leipzig, 96. 102–107.

49 Friederich (1841), 218.

Schelling gibt in seinem Tagebuch keine Auskunft darüber, was er von dieser Deutung des Heiligsten der Mosaischen Zeit hält. Allerdings, hinsichtlich des religiösen Symbols kritisierte er schon in jüngeren Jahren theologische Interpretationen, die Kultobjekten am Ort des historisch Zufälligen eine unmittelbar übergeschichtliche, quasi gottgleiche Bedeutung beimessen. Seit seiner Jenaer und Würzburger Zeit um 1802 war es für Schelling geradezu Kennzeichen eines heidnischen Bewusstseins, in religiösen Belangen Vorstellungen des Unendlichen in das Endliche einzutragen, oder anders formuliert, das Ideale unmittelbar im Horizont des Realen darzustellen.⁵⁰ So sei es auch im Mosaischen Kult,⁵¹ dieser sei daher nicht mit der Periode der frühen Christenheit zu identifizieren: »Dem Gesetz nach, in der Theorie, Monotheisten, sind die Kinder Israel in der Praxis fast ohne Unterbrechung Polytheisten« (SW XIV, 143). In einer anderen Passage seiner Vorlesungen, der 29., kommt Schelling auch auf die Mosaische Stiftshütte zu sprechen. Sein Urteil entspricht dieser Einschätzung:

Gelegenheitlich dieser Erörterung will ich erwähnen, daß die Einrichtung der Stiftshütte, wie sie Moses beschreibt, auffallend mit ägyptischen Heilighümern übereinstimmt. [...] Der *Stoff* ist auch hier mythologisch (SW XIV, 136).

Schelling räumt also der Entstehung des Christentums eine deutliche geist- und geschichtsphilosophische Sonderstellung ein, und zwar auch gegenüber dem Judentum. Denn die Menschwerdung des Sohnes bzw. Entstehung des Christentums – das sollte bislang deutlich geworden sein – steht im Zentrum von Schellings geschichtsphiloso-

⁵⁰ Vgl. AA I 14, 120: »Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. [...] Das Unendliche wurde nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende, unwandelbare Gestalten.« Vgl. auch ebd., 121: »Es ist schon früher angedeutet worden, daß sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber ebenso verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist.«

⁵¹ Vgl. Schellings Ausführungen zum alttestamentlichen Opferkult, Wüstenleben und Gesetz. SW XIV, 137–143.

phischem Programm, der trinitarisch argumentierten Wiederherstellung des Geistes.

Ein wiederkehrendes Motiv in den Vorlesungen zur speziellen Philosophie der Offenbarung ist die bis auf die frühe Kirche zurückgehende Frage, wie die Einheit der Trinität bzw. der Potenzen bei gleichzeitiger Selbstständigkeit derselben denkbar ist. Es geht also um das Problem, wie ein selbstständiges Wesen und Wirken von Vater, Sohn und Geist bei gleichzeitiger Einheit derselben zu denken ist. Auffällig ist, dass die diesbezüglichen traditionellen Lehren von Schelling zumeist als problematisch erklärt werden und als Absetzungspunkt seiner eigenen Überlegungen dienen. Philosophische Überbietungsansprüche gegenüber »gelehrten Theologen« (SW XIV, 164) werden regelmäßig vorgetragen.⁵² Das ist mit Rückblick auf das Gesamtwerk nicht prinzipiell ungewöhnlich, schon in den ersten Jahren nach seinem Studium, also noch vor 1800, hatte er etwa eine falsche Kantrezeption⁵³ oder ein unlauteres Schriftverständnis in der theologischen Gelehrtenwelt moniert.⁵⁴ Neu ist allerdings, dass sich Schelling bei seiner Kritik der Dogmatik und Christologie auf die Gesamtgeschichte der theologischen Lehre bezieht, von der frühen Kirchen- und Konzilshistorie des 4. und 5. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.⁵⁵ Trotzdem bedient er sich in seinen Erklärungen den überlieferten Vorstellungsarten der Dogmatik, um mit der theologischen Sprache und Lehre im zeitgenössischen Diskurs anschlussfähig zu sein.

⁵² Vgl. z. B. zum Topos der ewigen Zeugung Christi: SW XIII, 327 f.; zum Verhältnis der menschlichen und göttlichen Natur Christi: SW XIV, 157 f.; sowie zur Menschwerdung Christi ebd., 164 f.

⁵³ Vgl. hierzu insbesondere die von Schelling als fiktiver Briefwechsel angelegte Abhandlung *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (AA I 3, 49–112) aus dem Jahr 1795.

⁵⁴ Vgl. Schellings harsche Kritik an einer theologisch vorgetragenen Offenbarungsautorität der Bibel in seiner Abhandlung *Über Offenbarung und Volksunterricht* aus dem Jahr 1798 (AA I 4, 253 f.).

⁵⁵ Vgl. SW XIV, 66–70. Vgl. auch Schellings Kritik an der Dreieinigkeitskonzeption Hegels (SW XIII, 122).

Schelling hatte in seinen Vorlesungen Christus vor seiner Zeit auf Erden eine Zwischenrolle zuerkannt, in der er nicht wesenhaft von Gott Vater getrennt sei, und im mythologischen Bewusstsein zwar für ein befreiendes, aber immer noch verdunkeltes Prinzip steht.⁵⁶ Vor seiner Zeit auf Erden hat er *in actu* noch ein Sein außerhalb des Willens von Gott Vater, insofern kann von einer vorausgesetzten göttlichen Natur des Sohnes keine Rede sein. Diese erlangt er erst mit seiner Unterordnung, seiner Geburt, Taufe und dem messianischen Wirken. Für Schelling ist es eine entscheidende Pointe, genau dieses christologische Modell der altkirchlichen Lehre entgegenzusetzen. Denn das über Jahrhunderte traktierte Problem, wie eine göttliche und eine menschliche Natur in Jesus zu vereinigen sei, und wie sich das auf sein Personsein in Leben, Tod und Auferstehung auswirkt, sei damit von vornherein ausgehebelt. Konkret bezieht sich Schelling auf die Debatten des ökumenischen Konzils von Ephesos aus dem Jahr 431. Zu den Hauptakteuren gehörten u.a. der Patriarch von Konstantinopel, Nestorius, und einer seiner Gegenspieler, Eutyches. Hinsichtlich der christologischen Formeln in den grundlegenden Glaubensbekenntnissen waren beide der Überzeugung, die Person Christi bestehe aus zwei Naturen, einer menschlichen und einer göttlichen. Knapp zusammengefasst, zogen Nestorius und Eutyches jedoch unterschiedliche Konsequenzen: Für Letzteren hatte der Sohn mit seinem Auftreten auf Erden nur mehr eine Natur, eine heilig-göttliche, während Nestorius beide Naturen, also auch die menschliche hervorhob.

Für Schelling hätte man sich diese und alle daraus folgenden altkirchlichen Debatten zu Rechtgläubigkeit und Häresie ersparen können, denn:

56 Vgl. SW XIV, 57. Vgl. bspw. Schellings Ausführungen zur alttestamentlichen Prophetie: »Einzelne Strahlen der höheren Versöhnung brechen allerdings durch, vorzüglich in den Propheten oder den prophetischen Stellen. Dieß erklärt sich eben aus dem Gegensatz, den wir selbst in der alttestamentlichen Verfassung nachgewiesen haben, aus dem Gegensatze zwischen dem, was in ihr unabhängig von der Offenbarung, als deren Voraussetzung, und was eigentliche Offenbarung ist. Das Letzte ist als durchbrechend vorzugsweise in den Propheten, im Gesetz nur verhüllt« (ebd., 147).

Keine von diesen Vorstellungen befriedigt; die einzig mögliche vierte ist, eben *dieß* zu leugnen, was alle drei [sc. auch die orthodoxen Konzilstexte] voraussetzen [...] denn daß Christus nicht ex duabis naturis sey, daran wurde von keiner Seite gedacht. Dieß ist nun aber eben *unsere* Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein *Mittleres* – eine natura *sui generis* ist. (SW XIV, 185)⁵⁷

Genau in dieser Zwischenrolle liegt die originelle Pointe von Schellings Umgang mit dem Problem, die Unterscheidung beider Naturen bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Einheit argumentieren zu können. Die Wechselseitigkeit der Eigenschaften von göttlichem und menschlichem in Christus – oder theologisch-dogmatisch formuliert, die *communicatio idiomatum* – bleibt bestehen. Allerdings gibt es diese nicht von Ewigkeit her, wodurch die Inkarnation Christi als ein Bruch bzw. eine Einschränkung einer oder beider angesehen werden müßte. Denn als ein zunächst gleichsam außergöttliches Sein im mythologischen Zeitalter ist das Erscheinen Christi als wahrhaft göttlicher Persönlichkeit strikt an die Menschwerdung gebunden: an Geburt, Taufe, Darstellung und Verkündigung des Willens des Vaters. Dies hebt die menschliche Seite des Sohnes nicht auf, denn gerade nur im Endlichen kann sein nun wahrhaft göttlicher Charakter als ein wirklicher auftreten, bis zur vollständigen Versöhnung im Ostergeschehen.⁵⁸ Wenn man – wie Schelling – die göttliche Natur Christi nicht als eine präexistente Wesenhaftigkeit, sondern zugleich und ausschließlich als einen gleichsam irdischen Vollzug interpretiert, steht man gar nicht erst vor dem Problem, erklären zu müssen, wie eine zuvor heiligste Gesinnung in einem schwachen menschlichen Leib ungebrochen, aber dennoch unterscheidbar zusammenwirken kann.

57 Vgl. auch ebd., 165: »Gott ist Mensch geworden, heißt: Das Göttliche ist Mensch geworden, aber nicht das Göttliche, sondern vielmehr das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden. Es sind hier von Anfang an *nicht* zwei Personalitäten, deren eine dann aufgehoben werden muß, es ist von Anfang an nur *eine* Person, die göttliche, welche ihr außergöttliches Seyn zum menschlichen herabsetzt, aber eben dadurch selbst als göttliche erscheint.«

58 Vgl. ebd., 186f.

4. Resümee

Schellings Christologie setzt sich unter hohem Aufwand mit der theologischen Tradition auseinander und stellt den Anspruch, viele Aporien derselben in den jahrhundertelangen Streitigkeiten auf philosophischem Weg hinter sich gelassen zu haben. Die freiwillige Menschwerdung des Sohnes, in der er sich erst als wahrhaft gottmenschliche Person zeigt, markiert den entscheidenden Wendepunkt gegenüber dem vorigen Zeitalter, in dem er latent auch wirkte. Es ist dasjenige von Mythologie und Polytheismus, von Vergöttlichung des Natürlichen und Historisch-Zufälligen, das Schelling gleichermaßen dem Judentum attestiert. Die Christologie nimmt daher – als Teil der Trinität – eine grundlegende methodologische Funktion in der positiven Philosophie überhaupt ein. Sie ist dasjenige Moment oder Potenzverhältnis zur ursprünglichen Identität, mit dem der absolute Geist als ein aus sich getretener zur Darstellung kommen kann: als Vollzug und Dynamisierung seiner selbst zur Wiedererlangung der Einheit in der Form des Besonderen, und somit als Geschichte.⁵⁹

Für die Rolle der Christologie in dieser übergeschichtlichen Konstruktion zog Schelling neben klassischen Denkmodellen der theologischen Dogmatik auch vielfach biblische Motive und Erzählungen heran. Bei der Interpretation der Schrift ist es für Schelling wesentlich, sich nicht klassischer Auslegungsmethoden zu bedienen, die einen ursprünglich angelegten Textsinn bewusst überformen, also bspw. Allegorisierungen, rein moraltheologische Deutungen o.Ä. Der sprachliche Ausdruck der biblischen Schriften, die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungarten und Weltbilder sollen gerade in ihrem historisch bedingten Sinn beibehalten werden. In dieser Hinsicht übt Schelling auch Kritik an der vergangenen und gegenwärtigen alt- und neutestamentlichen Exegese seiner Zeit. Philologische Pedanterie, historische Zweifelsucht an Textentstehung und Autorschaft würde zu einem besseren Verständnis wenig beitragen. Von Bedeutung seien die Schriften des Neuen Testaments vielmehr in ihrem Gesamtanliegen, als »Urkunden, deren Verfasser vom Geist des Christenthums erfüllt

⁵⁹ Vgl. Danz (2024), 484–486.

waren«. In diesem Sinn gehe es um den »rein historische[n] Zweck« (SW XIV, 318). Letzteren identifiziert Schelling freilich mit seinen eigenen Überzeugungen und kann so bspw. den Apostel Paulus unmittelbar als Gewährsmann seiner Deutungen von Menschwerdung und Christologie heranziehen. Mit Blick auf den »Philipperhymnus« in Phil 2,5–11 sei zu erkennen, das schon der Apostel den Sohn in seiner Präexistenz als ein Mittelwesen – als noch nicht wahrer Gott, und noch nicht wahrer Mensch – verstanden habe.⁶⁰ Ebenso habe Paulus durch seine radikale Kritik am Mosaischen Gesetz verdeutlicht, dass das Judentum in einer bloß äußerlichen, durch Kult und Gesetzestreue verknechteten Gottesrelation verhaftet sei. Dem steht das Christentum gegenüber, das seit der Menschwerdung des Sohnes zu einem »innerliche[n], freie[n]« wurde (SW XIV, 57), das zu einem Gottesverhältnis gelangt, das in sich versöhnt ist, und somit zu einem realen Monotheismus.⁶¹ Schellings energische Abgrenzung von der theologischen Tradition ist aus philosophischen und biographischen Gründen verständlich, gleichwohl sind Debatten zur Trinität, der Person, Ämter und der Stände Christi sowie einschlägige neutestamentliche Erzählungen ständiger Dreh- und Angelpunkt der Argumentationen. Dies jedoch nicht mit dem Ziel – etwa im Sinne einer Dogmatik – die einzelnen Lehrstücke möglichst kohärent oder vollständig auszuarbeiten, sondern um sie als plausiblere Überzeugungen gegenüber der klassischen Lehrbildung zu präsentieren.

Literaturverzeichnis

Arnold, Christopher (2019): *Schellings frühe Paulusdeutung. Die Entwicklung von F. W. J. Schellings Schriftinterpretation und Christentumstheorie im Zusammenhang der Tübinger Theologie seiner Studienzeit und der hermeneutischen Theoriebildung seit der Frühaufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 29).

⁶⁰ Vgl. SW XIV, 43–45. 318–320.

⁶¹ Vgl. ebd., 147 f. Vgl. auch SW XIII, 524. Vgl. Danz (2024a): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion. Schellings Gottesbegriff und seine systematischen Grundlagen«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von dems. Berlin/Heidelberg, 315 f.

- (2024): »Geschichtsphilosophie und Trinität in Schellings Philosophie der Offenbarung«. In: *Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit (1821–1854)*. Hrsg. von V. Waibel / C. Danz / J. Stolzenberg. Hamburg, 453–473.
- Danz, Christian (2013): »Von der Vernunftreligion zur spekulativen Religionsgeschichte. Anmerkungen zu Schellings später Religionsphilosophie im Kontext der Hegel-Schule«. In: *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*. Hrsg. von dems. Tübingen, 233–253.
- (2024): »Die Philosophie ist daher wesentlich System«. System und Geschichte in Schellings Münchener »Philosophie der Offenbarung«. In: *Metaphysik des Konkreten und der Geschichtlichkeit (1821–1854)*. Hrsg. von V. Waibel / dems. / J. Stolzenberg. Hamburg, 475–490.
- (2024a): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion. Schellings Gottesbegriff und seine systematischen Grundlagen«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von dems. Berlin/Heidelberg, 305–326.
- Engels, Friedrich (1842): *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*. Leipzig.
- Frauenstädt, Julius (1842): *Schellings Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben*. Berlin.
- Friederich, Ferdinand (1841): *Symbolik der Mosaischen Stiftsbütte. Eine Verteidigung Dr. Luthers gegen Dr. Bähr*. Leipzig.
- Fuhrmans, Horst / Lohrer, Liselotte (Hrsg.) (1965): *Schelling und Cotta. Briefwechsel 1803–1849*. Stuttgart.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1965): *Briefe der Jahre 1805–1821*. Hrsg. von K. R. Mandelkow / B. Morawe. Hamburg (*Goethes Briefe und Briefe an Goethe*, Bd. 3).
- Hackl, Michael (2019): *Freiheit als Prinzip. Schellings absoluter Idealismus der Mitwissenschaft als Antwort auf die metaphysischen und ethischen Problemhorizonte bei Hans Jonas, Vittorio Hösle und Klaus Michael Meyer-Abich*. Göttingen.
- Krüger, Dominik Malte (2008): *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*. Tübingen.
- Marheineke, Philipp Konrad (1843): *Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*. Berlin.
- Neugebauer, Georg (2007): *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*. Berlin/New York.

- Peetz, Siegbert (2018): »Schellings System der Weltalter. Zentrale Begriffe und Problemhorizonte«. In: *Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821)*. Hrsg. von C. Danz / J. Stolzenberg / V. Waibel. Hamburg, 143–180.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2016): *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*. Kassel.
- Tilliette, Xavier (2014): *Schelling. Biographie*. Stuttgart.

Eine Ausspannung, um alle Spannung zu versöhnen*

Kreuztod und Auferstehung Christi in Schellings Berliner Philosophie der Offenbarung

Carlos Zorrilla Piña

1. Einleitung

Wie können wir uns auf kritische und philosophisch fundierte Weise als freie Agenten betrachten, deren Freiheit in einer Welt ausgeübt wird, die dennoch als einer bestimmten natürlichen Gesetzmäßigkeit folgend und, was für den Zweck dieses Aufsatzes vorrangiger ist, als von einem unendlichen und allmächtigen Gott geschaffen verstanden wird? Wie könnten wir inmitten der unendlichen Macht eines solchen Gottes einen Anteil am Sein für uns beanspruchen, über den wir selbst Macht hätten, ohne uns damit in einen unüberwindbaren Gegensatz zu ihm zu begeben, der ansonsten über alles Sein herrscht?¹ Ich möchte zu Beginn diese Fragen stellen, denn es wird sich zeigen, dass

* Besonderer Dank gilt Professor Christian Danz für die Einladung zur Konferenz »Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung« (3.–5. Februar 2024 an der Universität Wien), auf der ich eine kürzere Fassung dieses Aufsatzes vorgetragen habe. Meine Teilnahme an der Konferenz erfolgte im Rahmen des an der LMU angesiedelten Forschungsprojekts »Schellings unvollendetes System« (gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, DFG) – Projektnummer: 464064048). Den anderen Projektbeteiligten, Thomas Buchheim, Nora Angleys, Fritz Engel und Iris Simon, danke ich für die gemeinsame Diskussion bei der Vorbereitung dieses Aufsatzes.

1 Diese Frage hatte freilich schon einige der unmittelbaren und mittelbaren Vorgänger Schellings beschäftigt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Descartes spricht von den Schwierigkeiten, Gottes »*immensam potestatem*« mit unserer Willensfreiheit in Einklang zu bringen (R. Descartes [1897–1913]: *Œuvres*. Hrsg. von A. Charles / P. Tannery. Paris, VIIIa, 20) und Kant von der »furchtbaren Majestät« Gottes und der Ewigkeit, die, wenn sie sich vollständig offenbaren würden, unsere Freiheit ausschließen und unser Verhalten in einen »bloßen Mechanismus« verwandeln würden (AA V, 147f.).

Schellings philosophische Spekulationen über die Figur Christi und insbesondere über seinen Tod und seine Auferstehung viel mit der Erklärung unserer Freiheit zu tun haben, sowie mit der theoretischen Herausforderung, sie so zu erklären, dass sie mit dem übereinstimmt, womit sie auf den ersten Blick im Widerspruch zu stehen scheint.²

In den Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung von 1841/42 bezeichnet Schelling Christus als ein »Äußerstes« (PhO Paulus, 254) mit dem Gott dem äußersten möglichen Ereignis entgegentritt, und deutet an, dass das Kreuz, an dem er zu Tode gebracht wird, wie ein Symbol für seine Rolle in dem Drama ist, das nicht nur das sichtbare, weltliche Leben des Menschen Jesus von Nazareth, sondern die tiefere Geschichte des Sohnes als zweite Person der dreieinigen Gottheit ist, eine »Geschichte, die in den Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht« (PhO Paulus, 258). So ist, nach Schelling, die »Ausspannung« der erzwungenen ausgestreckten Haltung des Nazareners auf den Kreuzesbalken sinnbildlich für den ganzen schmerzlichen Zustand, in den die zweite göttliche Person seit dem Sündenfall nicht durch ihr eigenes, sondern durch unser Tun versetzt worden war, und von dessen »Gericht [und] Angst, d. h. [...] Spannung,« (PhO Paulus, 301) erst der Tod sie endgültig befreit. Und da Christus, wie die Lehre behauptet, nur an einem bestimmten Nachmittag und auf einem bestimmten Hügel am Kreuz gestorben ist, damit das Leben ein für alle Mal siegt und gesiegt hat, so muss man sagen, wie Schelling es anderswo ausdrückt, dass Ereignisse wie die Auferstehung, die seinem Tod folgt, »wie Blitze sind, in welchen die höhere, d. h. die wahre, die innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hereintritt.«³

-
- 2 Ich stimme insgesamt mit Christian Danz' Interpretation von Schellings Philosophie der Offenbarung als Darstellung des Vollzugs der Freiheit überein, auch wenn ich im Folgenden die Darstellung aus einer allgemeineren Perspektive vornehmen und mich auf die strukturellen Merkmale der Darstellung konzentrieren werde. Vgl. C. Danz (1996): *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9), 14–19.
 - 3 Diese Formulierung stammt aus der Fassung von Schellings Philosophie der Offenbarung in den *Sämtlichen Werken*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart/Augsburg 1856–61, XIV, 219. Eine entsprechende, wenn auch weniger poetische

In diesen etwas rätselhaften Behauptungen – dass Christus das Äußerste in der Reichweite des Göttlichen ist, dass sein Tod gewissermaßen die Auflösung einer zugrundeliegenden metaphysischen Spannung ist und dass seine Auferstehung den Einbruch einer tieferen Geschichte in unsere weltliche markiert – sind *in nuce* alle Spekulationen Schellings über das Christentum enthalten, und ihr philosophisches Verständnis läuft somit auf die wahre Erkenntnis der Offenbarung hinaus, welche sich nach Schellings Ansicht noch als das erweisen mag, wonach sich, ohne es selbst zu wissen, viele tatsächlich sehnen, die eher glaubten, sich nach etwas über das Christentum hinaus zu sehnen.⁴ Dieses philosophische Verständnis zu gewinnen, ist das Ziel dieses Beitrags. Bevor wir uns jedoch auf den Weg machen, ist ein Wort über die Stellung, die die Figur Christi innerhalb von Schellings philosophischem Weg einnimmt, notwendig.

Formulierung findet sich in: PhO Paulus, 306. Es bietet sich hier die Gelegenheit, eine wichtige klärende Bemerkung zu machen. Nach der sehr ungünstigen Rezeption seiner Vorlesungsreihe in Berlin arbeitete Schelling bis zu seinem Tod im Jahre 1854 weiter an der Verbesserung seiner Philosophie, zuweilen mit großer Anstrengung. In diesen Jahren revidierte und veränderte er Inhalt und Anordnung mehrerer Teile seiner gesamten philosophischen Architektur und änderte damit teilweise die Art und Weise, in der seine spezielle Philosophie der Offenbarung, d. h. seine Christologie, motiviert und theoretisch gerahmt wurde. Auch wenn ich mich nicht mit diesen Änderungen befassen werde, ist dennoch anzumerken, dass sie bestimmte Ansichten betreffen, mit denen sich Abschnitt 2 des vorliegenden Aufsatzes befasst. Was jedoch die Christologie selbst betrifft, so gibt es keine bedeutenden Unterschiede zwischen der Fassung von 1841/42 und derjenigen, die in Schellings *Sämtlichen Werken* enthalten ist. Die einzigen Unterschiede zwischen den beiden Fassungen betreffen die Ausführlichkeit der Darstellung, da Schelling 1841/42 in Berlin aus formalen Gründen gezwungen war, eine wesentlich konzentriertere Formulierung seiner Ansichten zu geben und auf die Auseinandersetzung mit bestimmten Themen, z. B. mit der Figur des Satans, zu verzichten. Zur Frage, welche Aspekte von Schellings Philosophie sich in den letzten Jahren seiner philosophischen Tätigkeit verändert haben, vgl. Thomas Buchheims Beitrag zu diesem Sammelband sowie T. Buchheim (2025): »Schellings ›Unvollendete‹. Die ›Darstellung der reinrationalen Philosophie‹ und ihr fragwürdiges Ende in der 24. Vorlesung«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 132, 7–35.

4 Vgl. PhO Paulus, 97.

Schelling bekennt sich ausdrücklich zu der klassischen Auffassung, dass Christus das »Ende des Wissens«⁵ ist und somit den Punkt darstellt, an dem unsere langen Erkenntnismühen endlich zur Ruhe kommen können. Die positive Erläuterung der Figur Christi und seiner Taten nimmt daher eine ganz besondere Stellung als letzte Phase in der Progression von Schellings gesamter philosophischer Architektur ein. Unabhängig davon, ob man diese Stellung als philosophisches Plädoyer für das Christentum versteht oder nicht – eine Frage, die ich gerne offen lasse –, ist jedenfalls unbestreitbar, dass sie die Abhängigkeit der Erläuterung der Figur Christi vom vorherigen Verständnis der gesamten vorangehenden Architektur Schellings impliziert.⁶ Selbstverständlich übersteigt eine ausführliche Darstellung dieser gesamten Architektur bei weitem den Rahmen dieses Aufsatzes, aber ein paar kurze Vorbemerkungen zu besonders hervorstechenden Aspekten, die als Vorbereitung für die Auseinandersetzung mit unserem eigenen Thema dienen, lassen sich nicht ganz vermeiden. Diese Vorbemerkungen, beide ontologischer Art, lassen sich in zwei Kategorien weiter unterteilen: Die erste ist dynamischer Natur, die zweite hat bereits eine theologische Bedeutung. Unter die erste fällt ein Überblick über jene allgemeinen Punkte von Schellings Potenzenlehre, ohne die ein Verständnis seiner einzigartigen Umdeutung der trinitarischen christlichen Lehre unmöglich wäre. Freilich wird die Besonderheit und Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi dadurch gegeben sein, dass es sich um freie Ereignisse handelt, die sich keineswegs auf die notwendige Wirkungsweise bloßer natürlicher Potenzen reduzieren lassen, sondern vielmehr den Punkt darstellen, an dem Letztere durch das Freie und Persönliche überwunden werden. Aber gerade wegen dieser Unreduzierbarkeit muss das Natürliche und Notwen-

5 In Worten, die ganz offensichtlich die des Paulusbriefes an die Kolosser (Kol 2,3) widerspiegeln, behauptet Schelling, dass in Christus alle Schätze der Erkenntnis verborgen sind, und zitiert auch zustimmend Tertullians Überzeugung, dass »*Christum scire est omnia scire*« (PhO Paulus, 254 f.).

6 Vgl. Danz (1996), 12: »Der Versuch, sich mit Schellings Christologie auseinanderzusetzen, stellt vor das Problem sich mit seinem Denken überhaupt auseinanderzusetzen.«

dige als Basis vorausgesetzt werden, auf der die höhere Seinsweise des anderen in ihrer wahren Bedeutung erfasst werden kann.

Die zweite oder theologisch-ontologische Reihe von Vorbemerkungen dient dem Zweck, die Anwendung von Schellings Potenzenlehre auf die Frage nach dem Wesen Gottes und seiner Schöpfung zu rechtfertigen. Dies geschieht in Form einer Erläuterung der wahren Bedeutung des Monotheismus und seiner Rolle als Voraussetzung dafür, Gott nicht nur als Herrn über sein eigenes Sein zu denken, sondern auch als fähig, sich als freier Schöpfer sogar von freien – und in diesem Sinne Gott-äußerlichen – Geschöpfen zu betätigen. Die Berliner Vorlesungen von 1841/42 verfolgen dies unter der Bezeichnung des allgemeinen Teils der positiven Philosophie sowie in der komprimierten Fassung der Analyse des Monotheismusbegriffs, die diese Vorlesungen als Übergang von diesem allgemeinen Teil zur eigentlichen Philosophie der Offenbarung bezeichnen.

2. Dynamische Vorbemerkungen: die Auferlegung von Selbstheit auf die zweite Potenz

Grosso modo kann Schellings Potenzenlehre als ein Versuch verstanden werden, sowohl die allgemeine Beschaffenheit der Existenz – d.h. was es überhaupt bedeutet, zu existieren – als auch einige der hervorstechendsten Einzelaspekte der Existenz – z.B. Körperlichkeit oder Organizität – im Lichte eines allgemeinen ontologischen Schemas darzulegen. Das fragliche ontologische Schema ist sowohl grundsätzlich prozesshaft als auch iterationsfähig. Es ist prozesshaft, weil sein Kerngedanke darin besteht, dass es eine Einheit gibt, in der bestimmte innere Faktoren oder Momente unterschieden werden können – nämlich die Potenzen –, und dass diese Potenzen aufgrund der Einwirkung einer bestimmten störenden Ursache in ihrer Mitte vorübergehend in ein Spannungs- und Konfliktverhältnis zueinander treten, woraufhin sie variable Wechselwirkungen durchlaufen, während sie sich wieder in das Gleichgewicht ihrer Einheit zurückentwickeln. Es ist zudem iterationsfähig, denn obwohl die Kernaussagen und der *modus operandi* des Schemas unverändert bleiben, kann

das Schema in aufeinanderfolgenden Kontexten angewendet werden und nimmt in jedem dieser Kontexte eine spezifische Bedeutung an, nicht zuletzt durch die Erweiterung der Ergebnisse der vorherigen Iterationen. Gerade die verschiedenen Konfigurationen oder Beschaffenheiten, zu denen die sukzessiven – und in manchen Fällen auch iterierten – Interaktionen der Potenzen führen, sollen dem gegebenen Phänomen entsprechen, für das jeweils eine Erklärung gesucht wird. Als Erklärungsstrategie versucht die Potenzlehre also, ihr gegebenes Explanandum zu erhellen, indem sie es auf das sich entwickelnde Zusammenwachsen verschiedener Konstitutionsprinzipien einer postulierten Einheit zurückführt und so auf der Grundlage gemeinsamer theoretischer Minima eine spezifische genetische Erklärung für jedes uns in der Wirklichkeit konfrontierende konkrete Phänomen liefert.⁷

Eine vollständige Darlegung des eigentlichen Verfahrens ist im Rahmen dieses Aufsatzes weder möglich noch erforderlich; für unsere Zwecke genügt es, einige seiner wichtigsten Aspekte zusammenzufassen.⁸ Zunächst haben alle drei betrachteten Potenzen einen bestimmten Anteil und eine spezifische Rolle innerhalb der ursprünglichen Einheit, indem sie eine geordnete, hierarchische Reihe bilden. Es gibt eine erste Potenz, die mit der Subjektivität oder dem Seinkönnen als

7 Vgl. PhO Paulus, 258, wo Schelling explizit behauptet, dass die Philosophie der Offenbarung die Gegebenheit der Offenbarung auf der Grundlage von Prinzipien zu erklären sucht und dass diese Prinzipien nicht dem spezifischen Bereich der Offenbarung exklusiv angehören, sondern vielmehr eine Iteration aus denselben Prinzipien sind, die in verschiedenen Bereichen von Schellings philosophischer Gesamtarchitektur operativ sind, womit auch die Tatsache anerkannt wird, dass eine Philosophie der Offenbarung zumindest in diesem Sinne von der vorherigen und einheitlichen Erläuterung von *explananda* wie Natur und Mythologie abhängig ist.

8 In dieser allgemeinen Darstellung der Potenzlehre konzentriere ich mich nur auf die zentralen Aspekte, die sowohl in Schellings verschiedenen Darstellungen der Potenzlehre im Laufe der Jahre als auch in all den verschiedenen Kontexten, in denen er sie verwendet, konstant bleiben. Für eine subtilere Darstellung der Unterschiede dieser sich entwickelnden Komponente von Schellings philosophischem Denken vgl. Stefan Gerlachs Beitrag zu diesem Sammelband sowie seine aufschlussreiche Arbeit: S. Gerlach (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen (*Collegium Metaphysicum* 30), 229–252.

Anfangsstufe zum Sein verbunden ist und die die Grundlage und den Träger der beiden anderen darstellt. Dann gibt es eine zweite Potenz, der die erste sowohl entgegengesetzt als auch unmittelbar untergeordnet ist, und die wiederum mit der Objektivität oder dem Ausdruck des vorgenannten ursprünglichen Seinkönnens verbunden ist. Und schließlich gibt es eine dritte Potenz, die als subjektiv-objektiv sowohl die Identität der beiden vorangegangenen als auch den erforderlichen Abschluss der durch ihre Opposition implizierten Progression darstellt. Der Knackpunkt der ganzen Angelegenheit ist jedoch die Tatsache, dass die erste oder grundlegendste Potenz von vornherein mit der amphibolischen Fähigkeit ausgestattet gedacht wird, entweder ihrer Rolle als Stütze der anderen nachzukommen oder aber von ihr abzuweichen – ja ihr zuwiderzulaufen –, indem sie aus ihrer Begrenzung heraustritt und versucht, unmittelbar selber das zu sein, was sie als Seinkönnen nur potential enthielt, wodurch die beiden anderen Potenzen von ihrem eigenen Anteil an der ursprünglichen Einheit ausgeschlossen werden. Was die störende Ursache tut, ist, genau diese abweichende Eigenmanifestation der ersten Potenz zu provozieren. Angenommen, die ursprüngliche Einheit sei belastbar und dadurch nicht aufgehoben, führt der Verstoß der ersten Potenz gegen ihre tragende Rolle zu einer Spannung im Ensemble der Potenzen und gibt Anlass zu dem oben erwähnten Prozess der allmählichen Wiederherstellung der Einheit bzw. der ursprünglichen Disposition dieses Ensembles.⁹

9 Es sollte natürlich klar sein, dass die theoretische Tragfähigkeit einer solchen Strategie generell bestimmte Grundbedingungen voraussetzt, darunter die sinnvolle Subsistenz einer bestimmten untergeordneten Mannigfaltigkeit innerhalb der Einheit, die Anfälligkeit dieser Einheit für Störungen und auch – zumindest innerhalb bestimmter Grenzen – ihre Widerstandsfähigkeit gegen diese Störungen, so dass ihre verlorene ursprüngliche Disposition allmählich wiederhergestellt werden kann, allerdings in einer Weise, dass die Wiederherstellung nicht alle Spuren und neuen Bestimmungen auslöscht, die der Prozess, durch den sie gewonnen wird, mit sich bringt. Auf welche Weise und aus welchen Gründen diese Bedingungen in den verschiedenen Kontexten, in denen die Potenzenlehre angewandt wird, konkret erfüllt werden, ist je nach Fall unterschiedlich.

Zwei entscheidende Dinge sind an diesem Prozess ferner zu beachten. Zum einen, dass seine Zwischenstufen bestehen bleiben und die wiederhergestellte Einheit zwar homolog zur ursprünglichen, aber keinesfalls wirklich dieselbe ist, sondern sich von ihr als Ergebnis des vorangegangenen Prozesses unterscheidet. Die Relevanz dieses erweiternden oder grundsätzlich nicht rückgängig zu machenden Charakters des Prozesses wird zu gegebener Zeit deutlich werden. Hervorzuheben ist andererseits auch die Tatsache, dass der Prozess unmittelbar von der zweiten Potenz betrieben wird, die sich aus ihrer früheren Gelassenheit verdrängt sieht und gezwungen ist, eine Selbstheit und Wirksamkeit anzunehmen, die ihr zuvor fremd war, und um der dritten Potenz willen danach strebt, die erste Potenz wieder in ihre verlorene Latenz und Innerlichkeit zurückzuführen.¹⁰ Da ihr Wirken durch die Konjunktion der (in unterschiedlichen Kontexten aus unterschiedlichen Gründen) angenommenen Widerstandsfähigkeit der ursprünglichen Einheit mit dem Umstand, dass eine Störung dieser Einheit stattgefunden hat, notwendig gemacht wird, so wird das Wirken der zweiten Potenz als eines, das stattfinden muss, charakterisiert: »Das Zweite muss wirken« (PhO Paulus, 107). Und da dieser auferlegte Wirkungszwang letztlich dazu dient, die dritte Potenz wieder an der ursprünglichen Einheit Anteil zu verschaffen, was sie selbst ihrer Natur nach mit eigenen Mitteln nie könnte, bezeichnet die Potenzenlehre die zweite Potenz immer wieder als »die vermittelnde Potenz« ebd.).

In der Potenzenlehre geht es also immer um eine gewisse Wiederherstellung der allumfassenden Einheit durch das Wirken einer vermittelnden Potenz, die die Kompatibilität der niederen Potenz, die als unmittelbarere Störung auftritt, mit der höheren Potenz, die ihrerseits

10 Im Kontext des hier untersuchten Werkes findet sich Schellings erste Darstellung dieser Umkehrung der zweiten Potenz und der Auferlegung der Selbstheit, die sie als Folge der Störung der ursprünglichen Einheit durch die erste Potenz erleidet, in PhO Paulus, 103–105. Zur Anwendung desselben Grundgedankens im Zusammenhang mit dem göttlichen Sein vgl. PhO Paulus, 172 f. Unsere gesamte Darstellung zielt darauf ab, die Bedeutung und in gewissem Sinne die radikale Überwindung eben dieser Struktur im spezifischen philosophischen Bereich der Offenbarung aufzuzeigen.

die vollkommene Inklusion der allumfassenden Einheit verkörpert, wiederherzustellen sucht. Wir werden die gleiche Struktur, nur auf einer viel höheren Ebene, die mit der Vereinbarkeit unserer Freiheit mit Gott zu tun hat, in Schellings Philosophie der Offenbarung im Spiel sehen. In der Tat ist die philosophische Bedeutung Christi, wie aus seiner Rolle als zweite Person der Trinität zu vermuten ist, mit dem zweiten Prinzip und der Wirkung verbunden (wenngleich nicht darauf reduzierbar), die es, einmal verdrängt, im Hinblick auf die ursprüngliche Einheit und zu deren Wiederherstellung annimmt. Bevor wir uns mit dieser Bedeutung befassen, müssen wir jedoch den spezifischen Kontext betrachten, in dem sie sich abspielt. Das führt uns zu einer Betrachtung von Schellings monotheistischer Charakterisierung Gottes als überseiende *natura necessaria* und als fähig, sein eigenes Sein um des Geschöpfes willen zu suspendieren.

3. Theologische Vorbemerkungen: der monotheistische Gott und seine Schöpfung

In den Berliner Vorlesungen von 1841/42 charakterisiert Schelling den Ausgangspunkt der positiven Philosophie als das volitive Setzen (Postulierung) oder das eigentliche Wollen des Seins, »das nie potentia gewesen, sondern immer actu« ist (PhO Paulus, 161). Er stellt jedoch sofort klar, dass dieses rein wirkliche Sein, das er auch »das unvor-denkliche Sein« und »das notwendige Existierende« (ebd. 165) nennt, für sich allein nicht ausreicht, um ein tragfähiges Element des weiteren Fortschreitens zu bilden, und in einem wichtigen Sinne am Anfang nur gesetzt wird, um im Denken verabschiedet oder überwunden zu werden.¹¹ Denn nach Schellings damaliger Auffassung gibt es tatsächlich kein Leben und keine mögliche Beweglichkeit in einem reinen *actus* als solche, und wenn die positive Philosophie vorankommen und als Wissenschaft des lebendigen Gottes fortschreiten soll, muss

¹¹ Vgl. PhO Paulus, 163; und auch Schellings wiederholte Versicherung, es handle sich um einen »Gedanken des Augenblicks«, z. B. in PhO Paulus, 175. 273.

der *actus purus* irgendwie in Beziehung zur Potenz gebracht werden.¹² Wir übergehen sowohl die genaue Art und Weise, wie diese Beziehung dargestellt wird, als auch wie man den theoretischen Status der Einführung einer solchen Potenz, die auf den *actus purus* folgt, einordnen muss. Es genügt zu unterstreichen, dass die Forderung dieses Verhältnisses auf die Aussage hinausläuft, dass das erste Ziel der positiven Philosophie das Erreichen dessen ist, was »über dem Sein« ist (PhO Paulus, 171). Schelling begreift dieses Sein über dem Sein spezifisch im Sinne einer Herrschaft über das Sein; nicht nur, weil diese Herrschaft für eine höhere Stellung des Überseienden gegenüber dem bloßen Sein spricht, sondern auch entscheidend, weil es die Fähigkeit mit sich bringt, das eigene Sein zugunsten einer sonst unmöglichen Alterität willen irgendwie zu beschränken. So behauptet Schelling: »Die Gottheit besteht in dem Herrsein über das Sein, und es ist die höchste Aufgabe aller Philosophie, vom bloß Seienden (τὸ ὄν), zum Herrn des Seins zu gelangen« (PhO Paulus, 172).

12 So sagt Schelling (PhO Paulus, 162): »Irgend einmal war nichts als eben dies rein Seiende; da aber außer ihm Anderes existiert, so muß es ein Mittel geben, darüber hinwegzukommen.« Hier, wie auch anderswo (vgl. PhO Paulus, 189. 198f. 308), findet sich ein manchmal stillschweigender, manchmal ausdrücklicher, aber in beiden Fällen unabweisbarer Appell an eine vorausgesetzte Faktizität, der Schellings Erklärung vorantreibt. Der entscheidende Punkt ist, dass das anfängliche »reine Seiendes« oder »unvordenkliche Sein« als Ausgangspunkt einer Philosophie (hier der positiven) selbstzerstörerisch wäre, wenn es nicht irgendwie eine sinnvolle Beziehung zu einer Potenz unterhalten könnte, durch die sie (die Philosophie, deren Anfang das reine Seiende ausmacht) sich von ihrer eigenen vollkommen statischen Position wegbewegen könnte. Dies ist unter anderem schon deshalb so, weil der Sachverhalt, von dem der ursprüngliche Akt des Wollens oder Postulierens ausgeht, unmöglich wäre, wenn es tatsächlich nur das gäbe, was gewollt/postuliert wurde. Dass also in gewissem Sinne vom *actus purus* qua bloßer blinder Existenz Abschied genommen werden muss, kann auch als die Forderung verstanden werden, dass die Philosophie über sich selbst Rechenschaft ablegen könne bzw. dass sie durch die Einbeziehung ihrer eigenen Möglichkeitsbedingungen in ihren thematischen Aufgabenbereich Selbstkonsistenz erreiche. Ich betone »in gewissem Sinne«, denn Schelling ist sich darüber im Klaren, dass das, was ganz am Anfang als *actus purus* thetisch postuliert wird, durch die Einführung der Hypothese eines Potenzverhältnisses nicht aufhört, *actus purus* zu sein; es gewinnt lediglich ein gewisses Vermögen in Bezug auf sein eigenes Sein. Vgl. dazu: PhO Paulus, 164f.

Um nun Gott als absoluten Herrn des Seins zu denken, müssen wir zunächst unterscheiden zwischen dem der Natur nach Notwendigen und dem nur zufällig notwendigen Existieren – oder kürzer: zwischen der *natura necessaria* und dem *necessario existens*. Während er mit Letzterem lediglich den reinen Akt von Gottes bloßer Existenz meint, versteht Schelling unter Ersterem vielmehr eine gewisse darauf folgende Erhebung über den vorangehenden *actus* seines eigenen Seins derart, dass Gott sich – als genuin »Ueberseiende[s]« (PhO Paulus, 169) – in Bezug auf sein eigenes Sein frei verhalten kann, dieses Sein gegenständlich in Besitz nehmen kann und, ohne damit gegen sein eigenes innerstes Wesen (als das notwendig Seiende) zu verstoßen, in der Lage ist, freiwillig zu entscheiden, ob er es, was seine Manifestation betrifft, tatsächlich in Kraft setzt oder eher suspendiert.

Aus der Sicht der Potenzenlehre¹³ bedeutet dies, dass Gott als Herr des Seins als die immaterielle Einheit einer Mehrheit von Potenzen gedacht werden muss, die den verschiedenen Aspekten seines Wesens entsprechen. Dazu gehören: 1) sein Vermögen, anders zu sein als einfacher notwendiger *actus*, 2) sein Vermögen, tatsächlich dieser *actus* zu sein, und 3) sein geistiges Vermögen (obwohl noch nicht geistig im absoluten Sinne), auch inmitten des tatsächlichen Seins das Seinsvermögen zu bleiben. Gott ist also zwar in gewissem Sinne einheitlich, da er alle diese Aspekte seines Seins zusammenhält, ohne an einen bestimmten von ihnen gebunden zu sein, aber in einem anderen, ebenso wichtigen Sinne ist er mehrfach, da er nur durch die Potenzen Gott als solcher ist.¹⁴ Diese Einheit in und durch Mehrheit ist natürlich

13 Dass es sich bei den hier in Frage stehenden Potenzen um eine Iteration derselben Potenzen handelt, die in den verschiedenen Anwendungen der Potenzenlehre immer im Spiel sind, wenn auch mit der besonderen Bedeutung, die zu diesem spezifischen Anwendungskontext gehört, sollte offensichtlich sein und wird von Schelling sogar ausdrücklich klargestellt. Vgl. PhO Paulus, 177. 180. 249.

14 Vgl. PhO Paulus, 183f. 189 für dieses Erfordernis, eine bestimmte Beziehung zu den Potenzen zu haben, für Gottes Göttlichkeit oder Gott-Sein als solches. Schelling stellt zu diesem Punkt subtile Unterscheidungen auf. Es ist zwar klar, dass der bloße *actus purus* oder das unvordenkliche Sein nicht an sich und als solches schon Gott ist, aber schon die Beziehung dieses unvordenklichen Seins auf die Urpotenz bedeutet, dass es »*potentiâ*« Gott ist, da diese Beziehung es schon in Freiheit gegen und Herrschaft über das sonst starre Sein des Anfangs versetzt. Um aber »wirklich

das, was im scharfen Gegensatz sowohl zum Theismus als auch zum Pantheismus, Schelling unter Monotheismus versteht. Und Schelling beharrt darauf, dass nur der monotheistische Gott – derjenige, der als »eigentliche[s] Selbst des actu Existierens« (PhO Paulus, 171) die überexistierende und übersubstantielle Einheit seiner eigenen göttlichen Potenzen ist – die dem wahren Begriff des lebendigen Gottes entsprechende höhere Form einer »absoluten Persönlichkeit« oder eines »absolut freien Geistes« (PhO Paulus, 174) annehmen kann.¹⁵ Kurzum, nur wenn er in dem soeben beschriebenen und etwas unkonventionellen Sinne monotheistisch gedacht wird, kann Gott konsequenterweise so aufgefasst werden, dass er den Anforderungen eines echten Herrn des Seins entspricht, unter denen er vom einzelnen Menschen gewollt und von der Philosophie »erzielt« wird (PhO Paulus, 175).

Weiterhin wichtig ist nun, dass dasselbe Verhältnis zu den Potenzen, das Gott zur absoluten Persönlichkeit und zum Herrn seines eigenen Seins macht – was freilich zunächst alles Sein bedeutet –, auch das ist, was Gott gleichwohl die Möglichkeit gibt, eine von ihm selbst verschiedene Welt frei zu erschaffen.¹⁶ Zwar genügt es Gott, um Herr

Gott« zu sein, muss das Verhältnis nicht einfach zur Urpotenz sein, sondern zu den »welterzeugenden Potenzen«, d. h. die Potenzen, durch die er die Welt als solche erschaffen könnte, was aber nicht bedeutet, dass er tatsächlich erschaffen muss, sondern nur, dass er die Möglichkeit und die Mittel dazu haben muss, wenn er es will. Vgl. auch Anm. 15.

15 Vgl. PhO Paulus, 192: »Nicht der Begriff des unendlich Seienden, sondern was diesen Begriff unterwirft, ist der wahre Begriff Gottes [...].«

16 Verschieden im Sinne von *praeter se*, noch nicht *extra se*. Zur ontologischen Unterscheidung zwischen dem Sein, das von dem Gottes verschieden ist, und dem Sein, das von den Göttern geschieden ist, oder dem *quid praeter Deum* und dem *quid extra Deum*, vgl. PhO Paulus, 198. Diese zweifache Struktur der genetischen Darstellung, die schließlich eine Erklärung für unsere faktische Welt als nicht nur *praeter* Gott, sondern auch *extra* Gott liefern kann, ist in einem wichtigen Ausmaß, dessen Erörterung aber einer anderen Gelegenheit überlassen werden muss, in der ebenfalls zweifachen Struktur der negativen Philosophie vorgezeichnet, die durch die (in diesem Zusammenhang einfach hypothetisch zugestandene) Annahme, dass der Mensch sich selbst zur Geistigkeit erhebt, analog aufgeteilt ist, und somit ihren Lauf durch eine Naturphilosophie und eine Philosophie des Geistes verfolgt, wobei ihr Charakter radikal verändert wird.

allen Seins zu sein, die bloße Möglichkeit, sein *actu* Sein suspendieren zu können, indem er es zu einer Potenz unter anderen macht, da sein wahres Selbst vielmehr darin besteht, die überexistierende Essenz zu sein, die jene Potenzen in Einheit hält. Doch was letztlich erklärungsbedürftig bleibt, ist, wie Schelling es ausdrückt, »die jetzige Welt«, die *ad oculos* »eine außergöttliche« (PhO Paulus, 198) ist und als solche begriffen und erklärt werden muss. Das bedeutet, dass die Erklärung sich nicht mit der bloßen Möglichkeit von Gottes eigenem Anders-seyn-Können begnügen kann, sondern weitere Schritte tun muss – und zwar mehrere Schritte, wenn die Erklärung eigentlich der Welt, in der wir tatsächlich leben und frei handeln, entsprechen und sie somit letztlich auch erklären soll. Zunächst wird angenommen, dass die Möglichkeit der Suspension seines *actu* Seins tatsächlich von Gott verwirklicht worden ist. Und da nichts in Gottes Begriff diese Verwirklichung notwendig macht, muss diese weiterhin als kraft Gottes Willen geschehen gedacht werden, d. h. als die freie Entscheidung, diese von ihm verschiedene Welt tatsächlich zu schaffen.¹⁷

Nur noch wenige Schritte und wir haben es endlich mit der Person Christi zu tun. – Die Welt wird also gedacht, als habe Gott sie durch eine Suspension seines eigenen *actu* Seins aus freiem Entschluss und ihm entsprechender Tat geschaffen. Der Potenzenlehre zufolge ist Gott dazu in der Lage, weil er ja weiß, dass seinem Wesen eine gewisse Notwendigkeit und Unauflöslichkeit zukommt, so dass es, auch wenn die ursprüngliche Disposition der verschiedenen Potenzen seines Wesens gestört und sein eigentliches Wesen dadurch äußerlich

17 Es lohnt sich, diesen Punkt zu wiederholen. Für Schelling ist Göttlichkeit zwar von der Möglichkeit der Schöpfung abhängig, aber nicht von der Verwirklichung dieser Möglichkeit. Deshalb zitiert Schelling zwar zustimmend Newtons Charakterisierung Gottes als »*vox relativa*« (PhO Paulus, 172) und betont, dass Gott nur dann Gott sein kann, wenn er der Herr über die Potenzen ist, behauptet jedoch auch, dass er in Abwesenheit der Welt immer noch Gott sein würde (vgl. PhO Paulus, 183 f. 189, sowie die obige Anm. 12. Nun wäre die Entscheidung Gottes, die Welt tatsächlich zu erschaffen, wie jede freie Entscheidung eine, die nur a posteriori bestätigt werden könnte und niemals einfach auf der Grundlage einer rein begrifflichen Einrichtung vorweggenommen werden könnte (vgl. PhO Paulus, 188). Da wir uns tatsächlich in einer von Gott getrennten Welt befinden, sind wir berechtigt, dies als geschehen zu betrachten.

suspendiert wird, letztlich doch nicht aufgelöst werden kann, sondern – als *natura necessaria* – garantiert die Wirkungen des Ensembles der Potenzen zu seiner Selbstwiederherstellung leitet.¹⁸ Die Schöpfungstat selbst kommt dadurch zustande, dass Gott freiwillig eine Spannung einführt, indem er die erste und an sich amphibolische Potenz seines Wesens in die Wirklichkeit übergehen lässt und damit einen Prozess in Gang setzt, weil die zweite Potenz gezwungen ist, eine eigene Selbstheit anzunehmen und gegen ihre eigene und die Negation der dritten Potenz von Seiten der ersten zu wirken. Da dieser dynamische Prozess in Richtung einer Wiederherstellung des Seins Gottes wirkt, nennt Schelling ihn einen »theogonische[n] Prozess« (PhO Paulus, 197).¹⁹ Da andererseits Gott als solcher, sobald die Potenzen seines Wesens in Spannung geraten, sich in die übersubstanzielle Einheit dieser Potenzen zurückzieht bzw. sich erhebt, die fortan als rein natürliche Kräfte wirken, wird der Prozess zugleich ein kosmogonischer genannt, der die natürliche Welt gerade dadurch hervorbringt, dass er sein Endziel, die Wiederherstellung der vorübergehend suspendierten Einheit Gottes, verfolgt.

Ohne auf die Feinheiten einzugehen, genügt es zu sagen, dass diese kosmogonisch-theogonische Iteration des Prozesses in der Hervorbringung des Menschen gipfelt – oder genauer: der noch immer nur natürlichen menschlichen Seele als Ebenbild Gottes oder als gewordene Verwirklichung der ursprünglichen Disposition der Potenzen Gottes, nur im Milieu der Natur. Im Menschen wird also die ursprüngliche göttliche Einheit wiederhergestellt und das ausgetretene

18 Vgl. PhO Paulus, 177: »Gott entäußert sich nicht in die Welt, sondern erhebt sich vielmehr in seine Gottheit; entäußert ist er unvordenklicherweise; indem er *den actus suspendiert, geht er in sich [...]*.« Diese ontologische Resilienz – Herrschaft, auch von einem supra-essentiellen, der äußeren Wirklichkeit entzogenen Ort aus auszuüben – gibt Gott die Möglichkeit, sein eigenes aktives Sein aufzuheben, um ein anderes Sein als das seine zuzulassen, während das eigene, gesichert dank der Unaufhebbarkeit seines Wesens, prozessual zu seinem *actus* wiederhergestellt wird.

19 Vgl. den Beitrag von Nora Angleys in diesem Band und ihre aufschlussreiche Analyse dieser Details sowie ihrer Bedeutung.

amphibolische Prinzip in sein Inneres zurückgebracht.²⁰ Es ist hier zu betonen, dass Gott nur als Mittel zuließ, dass die amphibolische Potenz anders wurde, als sie ursprünglich sein sollte, weil nur so ein Sein neben (*praeter*) dem göttlichen hervorgebracht werden konnte und weil er dabei keine unmittelbare Gefahr einging, da die richtige einheitliche Disposition seiner Potenzen sich notwendigerweise wiederherstellen würde. Im Zuge des Naturprozesses aber wird nun jene amphibolische Potenz klar und ausdrücklich als eine erklärt, die in ihrer hineingewendeten Subjektivität als Grundlage der beiden anderen in Ruhe gehört.

Nun ist der Mensch zwar das Ergebnis eines notwendigen, natürlichen Prozesses, aber er ist auch das einzige Geschöpf, das in der Lage ist, sich über seinen Entstehungszusammenhang hinaus in ein geistiges Milieu der Freiheit zu erheben. Denn in ihm ist die erste, zurückgebrachte, Potenz wieder etwas »Bewegliches« (PhO Paulus, 200), d. h. nochmals in einem Zustand der Latenz, aber deswegen auch wieder mit der amphibolischen Fähigkeit ausgestattet, entweder so zu bleiben oder sich wieder zu erheben, wobei die Entscheidungsgewalt diesmal dem Menschen als Ebenbild Gottes²¹ gegeben ist. Das ist die Freiheit des Menschen: dass er sich entscheiden kann, »das Sein auf ewig mit dem Göttlichen zu verbinden oder es für sich zu nehmen und dem Göttlichen zu entfremden« (PhO Paulus, 252). Der Clou ist, dass seine Freiheit eine bedingte ist, da sein Leben kein unauflösliches ist wie das Gottes und er daher nicht absoluter Herr der Potenzen ist, sondern nur Wächter über deren ungestörte Einheit. Wenn er eine Spannung in das Ensemble der Potenzen einführt – was wir wiederum aufgrund der Faktizität und Beschaffenheit unserer Welt annehmen müssen –, so geschieht dies zu einem hohen Preis: Er erlangt dadurch eigenes Bewusstsein und wird zu einem geistigen Wesen,²² fällt aber

20 Vgl. PhO Paulus, 184–188.

21 An anderer Stelle drückt Schelling dies trefflich aus, indem er sagt, während in allen anderen Geschöpfen die »Einheit des Schöpfers [...] bloß durch die Potenzen, d. h. radio indirecto oder refracto« leuchte, tue sie dies im Menschen »unmittelbar oder radio directo« (SW XIII, 344).

22 Am Anfang, vor der geistigen Tat, die das Prinzip des Grundes wieder in Bewegung setzt, ist der Mensch nur »Mitwissende[r] der göttlichen Schöpfung« (PhO Paulus,

der Herrschaft des wiedererweckten amphibolischen Prinzips anheim, das sich inzwischen als ein dem Willen Gottes direkt Entgegen-gesetztes, als »*außergöttliche, ja widergöttliche Macht*« (PhO Paulus, 202), und damit als böse manifestiert.²³

Angenommen, diese Störung führe nicht zu einer irreparablen Verzehrung des menschlichen Bewusstseins durch dieses gottwidrige Prinzip – was sich nach Schelling nur a posteriori bestätigen lässt und wofür noch ein vom Menschen unabhängiger Grund gefunden werden muss –, so hätte diese neue Störung der Einheit in jedem Fall die Folge, dass ein ganz neuer dynamischer Prozess, analog zum vorangegangenen Naturprozess, durch den der Mensch erst entstanden ist, erneut ablaufen müsste, nur diesmal im höherstufigen Milieu des menschlichen Bewusstseins. Diese Rekapitulation des Prozesses auf der höheren Ebene des Bewusstseins würde ihrerseits wieder eine Reihe verschiedener Konfigurationen durchlaufen, diesmal nicht mehr unter einer kosmogonischen Valenz, sondern in einer darauf aufbauenden Sphäre, die durch ihre Bindung – d.h. *religatio* – zum Göttlichen gefärbt ist und somit die Form eines religiösen Prozesses annimmt.

188), er ist ein Bewusstsein nicht für sich und von sich, sondern ein Bewusstsein des gesamten Schöpfungsprozesses, der Gott noch immanent (wenn auch von ihm verschieden) ist. Das ändert sich, sobald er, um sich als Gott zum Herrn über die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausgrenzung und Spannung zu machen, freiwillig beschließt, das Prinzip des Grundes wieder in Bewegung zu setzen: »*Da [sc. mit der geistigen Tat] er sich an die Stelle Gottes setzte, hat er diese Welt für sich, aber außer Gott gesetzt*« (PhO Paulus, 202).

- 23 Vgl. PhO Paulus, 182f. 263. Ich werde mich jedoch nicht näher mit Schellings Theorie des Bösen befassen. Es genügt zu sagen, dass es ihm durch die Erklärung des Bösen als etwas, das nur dann entsteht, wenn der Mensch ein Prinzip wiedererweckt, das durch die ganze Natur hindurch aktiv war, aber auch schon wieder zur Latenz gebracht worden war, gelingt, *Gottes Willen* und die Natur vom Bösen zu isolieren, während er gleichzeitig die objektive Realität des Bösen bewahrt, nämlich als auf die geistige Sphäre des menschlichen Handelns beschränkt. Ich sage »*Gottes Wille*« und nicht einfach »*Gott*«, denn um theoretische Verwirrungen zu vermeiden, die mit Dualismus und Manichäismus zu tun haben, ist es wiederum wichtig anzuerkennen, dass die letztendliche ontologische Subsistenz des Bösen (wie bei allem, wenn es tatsächlich einen Gott gibt) von Gott gewährleistet ist, wenn auch nicht als von Gott gewollt. Vgl. dazu PhO Paulus, 264.

Wie der natürliche Prozess wird auch der religiöse durch die Absicht angetrieben, die göttliche Einheit wiederherzustellen, und erhält dadurch seinen letzten Sinn. Auf dieser höherstufigen Ebene gibt es jedoch einen neuen Umstand zu berücksichtigen. Zuvor war Gott selbst die Ursache der Spannung gewesen, die die Wiederherstellung erforderlich machte. Letztlich entsprach also der gesamte Prozess seinem göttlichen Willen, und die vorausgesetzte Wiederherstellung bedeutete lediglich, dass die Potenzen die erforderlichen dynamischen Stufen der Wiederherstellung durchliefen. Bei der zweiten Störung der Einheit ist es jedoch nicht Gott, sondern der freie Mensch, der die Spannung in die natürlich wiederhergestellte Einheit wieder einführt. Er tut dies in direktem Widerspruch zum erklärten Willen Gottes.²⁴ Dadurch wird Gottes Zorn erregt und sein Wille wird in Bezug auf die Welt in Unwille umgewandelt. Er zieht sich zwar nicht vollständig aus der Welt zurück, aber er ist nicht mehr mit seinem Willen in ihr gegenwärtig, sondern unterstützt nur noch kraft seiner Natur ihre letzte Subsistenz. Dies impliziert eine »Katastrophe« (PhO Paulus, 252), im wahrsten Sinne des Wortes: eine totale Veränderung der Weltordnung, da die Sphäre der Wirklichkeit in einem völlig neuen und radikaleren Sinn außerhalb Gottes gestellt wird, als von Gott abgeschnittene, »gottentfremdete« (PhO Paulus, 260) – *extra Deum* und nicht einfach *praeter Deum*.

In ihrer Erklärungsfunktion ist diese Katastrophe oder dieser Abfall von Gott doppeldeutig. Zum einen ist es gerade die oben erwähnte Abscheidung des göttlichen Willens aus der Welt, in der wir uns tatsächlich befinden, der sowohl Raum für unsere Existenz als selbstbestimmte Wesen lässt, als auch die Welt, in der wir so existieren, säkularisiert, da sie ihren Verlauf – abgesehen von der radikal freien Selbstbestimmung des einzelnen Menschen – der Gesetzmäßigkeit rein natürlicher Prozesse überlässt, in die Gott nicht unmittelbar

24 Schelling lässt die Frage gewissermaßen offen, inwieweit dies mit einem weniger unmittelbaren Ziel der göttlichen Vorsehung in Einklang stehen könnte. Vgl. PhO Paulus, 205–207. Diese Diskussion, die an den alten scholastischen Lehrsatz einer »*felix culpa*« anknüpft, übersteigt jedoch den Rahmen unserer Untersuchung und muss ebenfalls einer anderen Gelegenheit überlassen werden.

eingreift, und somit den Geltungsbereich unserer empirisch-naturwissenschaftlichen Zugänge zur Wirklichkeit eröffnet.²⁵ Andererseits macht der Abfall deutlich, dass wir unsere Freiheit nur erlangen können, wenn wir uns von Gott und der ideellen Welt in seiner unmittelbaren Gegenwart (*praeter Ipsum*) lösen, was nicht nur bedeutet, dass wir uns als freie Individuen in direktem Gegensatz zu Ersterem begeben, sondern auch, dass unser eigenes Bewusstsein Spuren einer gewissen irreduziblen Spaltung trägt, da wir auch im Gegensatz zu der Version von uns selbst stehen, die noch nicht mit dem Zusammen-

25 Nicht zuletzt in diesem Sinne ist Schellings Anspruch zu verstehen, dass er den Offenbarungsglauben in den größeren Zusammenhang »unserer Wissenschaft anderer, göttlicher, natürlicher und menschlicher Dinge« (PhO Paulus, 255) einzubetten versucht. Im Zusammenhang mit der oben erwähnten Säkularisierung gibt es noch einen denkwürdigen Sinn, in dem Christus eine befreiende Rolle spielt, die über seine Funktion als Vermittler hinausgeht, der die Entfremdung von unserer (hypothetisch) göttlichen Quelle des Seins behebt. Der Rest dieses Aufsatzes konzentriert sich auf diese Vermittlungsfunktion, der andere Sinn kann hier nur am Rande erwähnt werden. Während des gesamten mythologischen Prozesses ist das menschliche Bewusstsein der notwendigen Abfolge der aufeinanderfolgenden Konfigurationen unterworfen, die die ursprünglich göttlichen Potenzen immer dann bilden, wenn sie sich nicht in vollkommener Eintracht befinden. Damit wird die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung durch das unfreiwillige Eindringen religiöser Repräsentationen gefärbt. Als Befreier von dieser Unterwerfung konzentriert Christus die Gesamtheit der religiösen Dimension in seiner eigenen Person, und zwar so, dass er sie zum Gegenstand einer freien intentionalen Relation macht, so dass das menschliche Bewusstsein selbst entscheiden kann, ob es eine bejahende Beziehung zu dieser Dimension eingeht oder sie stattdessen ignoriert. Da er sich als konkrete, objektive und historische Figur präsentiert, der man Glauben und Aufmerksamkeit schenken kann oder nicht, befreit uns Christus von dem Zwang der Religion als einer verzerrenden Linse, durch die die gesamte Wirklichkeit wahrgenommen und erfahren wird. Deshalb meinte Schelling, dass der Vollzug eines verstandenen Christentums wohl das sein mag, was manche wünschten, die meinten, etwas über das Christentum hinaus zu wünschen. Denn ein vollendetes Christentum ist gerade eine Form der Bindung an das Göttliche, die so gestaltet ist, dass sie sich nicht aufdrängt, sondern sich frei anbietet für den, der sie wählt, zugleich aber zum ersten Mal die Möglichkeit offen lässt, sich von ihr abzuwenden. In diesem Sinne bemerkt Schelling an einer anderen Stelle mit Verweis auf Plutarchs *De defectu oraculorum*, dass mit der Verbreitung des Christentums die heidnischen Orakel verstummen. Vgl. SW XII, 348; SW XIV, 20.

hang gebrochen hat, in dem wir natürlich entstanden sind. Demnach sind wir als eigentlich bewusste Individuen immer schon uns selbst als solche gegeben, wie Danz es ausdrückt, »die die Erfahrung der Nichtübereinstimmung mit uns selbst und der Welt machen,« d.h. als irreduzible und doch unerträgliche Differenz zwischen »wesentlichem und wirklichem Bewußtsein.«²⁶

Es ist nach Schelling die Krux unseres Menschseins und das zentrale Problem unserer Freiheit, dass wir einer Situation der Angst und der Unglückseligkeit nicht entkommen können, wenn diese Differenz des Bewusstseins nicht irgendwie ausgeglichen wird; und dass wir dennoch selbst nicht in der Lage sind, die Differenz aus eigener Kraft auszugleichen, sondern dies nur mit Hilfe eines Anderen hoffen können. Und damit sind wir schließlich bei der Person Christi und der Betrachtung seines Todes und seiner Auferstehung angelangt. Denn was der durch den Abfall erregte Zorn Gottes letztlich bedeutet, ist, dass nicht nur eine bestimmte Disposition der Potenzen Gottes wiederhergestellt werden muss, damit die angestrebte Einheit wieder erreicht werden kann. Darüber hinaus, und das ist weitaus bedeutender, muss auch Gottes Unwille und Zorn von der Seite des abgefallenen Menschen aus versöhnt werden. Die Hauptsache ist demnach, dass auf der höheren Ebene des Religiösen die Wiederherstellung der Einheit sowohl äußerlich als auch innerlich erfolgen muss. Für ihre äußere Wiederherstellung genügt es, dass die vermittelnde Potenz als natürliche Potenz dem eigentlichen Wirken des entzündeten Grundprinzips einfach entgegenwirkt. Dies entspricht dem Prozess der Mythologie, deren Entfaltung – was ihren Verlauf, wenn nicht ihre Existenz betrifft²⁷ – in einer notwendigen Weise vollzieht. Für die innere Wiederherstellung reicht jedoch die natürliche Notwendigkeit nicht aus; die Wiederherstellung muss die Form einer frei gewählten Erlösung durch eine andere Person annehmen, die sich, obwohl dem Vater gleichgöttlich, auf die Seite des außergöttlichen Menschen stellt, um von dort aus die Versöhnung ins Werk zu setzen.

26 Danz (1996), 116.

27 Vgl. PhO Paulus, 252.

4. Der Tod und die Auferstehung Christi

Der allgemeine Kontext, der es ermöglicht, die philosophische Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi zu verstehen, ist nun vorgegeben. Als nächstes ist das große Gewicht zu betonen, das Schelling der freien Tat zuspricht, mit der der Mensch über die natürliche Existenz hinausgeht und sich als geistiges Wesen wie Gott setzt, sowie die große Veränderung, die diese Tat im Hinblick auf die Manifestation Gottes im menschlichen Bewusstsein mit sich bringt. Da sie nach und nach die Herrschaft über das amphibolische Grundprinzip erlangt haben, haben sich am Ende der Schöpfung die zuvor nur zweite und dritte Potenzen zu göttlichen Persönlichkeiten erhoben. So gibt es nun neben der absoluten Persönlichkeit des Vaters den Sohn und den Heiligen Geist: ebenfalls Herren über das Sein, wenn auch in keiner Weise unabhängig vom Vater, da ihre Herrschaft über dasselbe Sein wie die des Vaters ist.²⁸ Alles ändert sich jedoch, wenn der Mensch anschließend die Spannung wieder einführt und das amphibolische Prinzip des Grundes noch einmal auftreten lässt, dieses Mal als dem Willen Gottes zuwiderlaufend oder gottwidrig. Zwar nicht an sich, aber doch gegenüber ihrer Manifestation im menschlichen Bewusstsein qua Bereich des außergöttlichen Seins, werden diese beiden zuvor verwirklichten Persönlichkeiten durch die Transgression des Menschen »entwirklicht« (PhO Paulus, 260), d.h. sie werden aus ihrer Einheit in Gott herausgedrängt und damit wieder zu bloßen Naturpotenzen gemacht.²⁹ Als solche, als bloße natürliche Potenz, ist der Sohn gezwungen, das erneut entzündete Prinzip, das

28 Vgl. PhO Paulus, 195f.

29 In diesem Zusammenhang unterstreicht Schelling mit dem Hinweis auf eine vorausgesetzte »Verletzbarkeit« (PhO Paulus, 302) die erstaunliche These, dass ein Geschöpf so mit Macht ausgestattet sein könnte, dass es sogar in der Lage wäre, die gesamte Schöpfung zu gefährden und eine Veränderung der Gottheit herbeizuführen – freilich nicht, wie diese an sich ist, sondern wie sie sich in der Gesamtkonstitution ihrer äußeren Erscheinung manifestiert, und insbesondere wie sie über das menschliche Bewusstsein waltet. Darüber hinaus unterstreicht er den radikal positiven Charakter dieses Aspekts der Darstellung, indem er sagt, dass keine Vernunft vorhersehen konnte, dass eine solche Macht einem Geschöpf gegeben werden würde. Vgl. PhO Paulus, 253.

sonst das gesamte menschliche Bewusstsein zu überwältigen und der Verzehung preiszugeben droht, wieder zu unterwerfen (PhO Paulus, 252. 264). Dieses Wirken des zweiten oder vermittelnden Prinzips als bloß natürliche Potenz im menschlichen Bewusstsein entspricht dem theogonischen Prozess der Mythologie. Am Ende desselben ist jedoch die Zeit gekommen, in der die vermittelnde Potenz das Prinzip des Grundes wieder unterworfen und sich durch lange Mühen wieder zum Herrn des Seins gemacht hat.³⁰ Entscheidend ist jedoch, dass das Sein, über das das nun wieder persönliche zweite Prinzip die Herrschaft hat, das Sein des menschlichen Bewusstseins ist, d. h. der Bereich des Seins, der für sich selbst und von dem abgeschnitten ist, was der Vater ursprünglich gesetzt hat. Und so erscheint der Sohn hier als »außer-göttliche göttliche Persönlichkeit« (PhO Paulus, 260).³¹

Damit treffen wir die zentrale Wahrheit und das zentrale Ereignis der gesamten Darstellung der Offenbarung. Nachdem sich das zweite Prinzip erneut zur Herrschaft über das Sein erhoben hat, befindet es sich in »Gestalt Gottes« (ἐν μορφῇ θεοῦ, *in dei forma*) (PhO Paulus, 261 f. 287). Er ist zwar noch in einem Sein außerhalb Gottes und daher (was seine Manifestation betrifft) nicht der wahre Gott seinem Wesen nach, aber doch Gott seiner *actu* ausgeübten Herrschaft nach.³² Und

30 Schelling unterscheidet den Äon des Vaters von dem des Sohnes, in dem wir uns seit dem Moment der Schöpfung befinden. Der Äon des Vaters ist der, in dem alles Sein noch das Gottes ist. Der Äon des Sohnes (der seinerseits zweigeteilt ist, je nachdem, ob der Sohn nach der Katastrophe als leidende und bloß natürliche Potenz oder bereits als durch eigene Anstrengung zur Persönlichkeit erhobene erscheint) ist derjenige, in dem das Sein dem Sohn übergeben ist. Wie bei Schelling üblich, setzt jedoch die Entgegensetzung zweier Momente einen dritten voraus, in dem diese Entgegensetzung ihre Auflösung findet. Dieser wäre der Äon des Geistes, der allerdings nur durch die persönliche Vermittlung des Sohnes erreicht wird. Vgl. auch PhO Paulus, 207. 274–276 über dieses »große System der Zeiten«.

31 Schelling geht so weit zu sagen, dass »das N[eue] T[estament] nicht zu verstehen ist, wofern man nicht dem Sohne eine außergöttliche Existenz zuschreibt« (PhO Paulus, 261 f.). Weil diese außergöttliche Existenz dem Sohn durch die Tat des Menschen auferlegt ist, wird Christus (z. B. Joh. 8,58) als des Menschen Sohn bezeichnet.

32 Hier wird die Darstellung etwas kompliziert: Der Sohn ist in Bezug auf sich selbst immer in Einheit mit Gott dem Vater und dem Heiligen Geist. In diesem Sinne

da ihm vom Vater getrennte Selbstständigkeit und Autonomie auferlegt wurden – da er nämlich nicht durch sein eigenes Tun, sondern durch das des Menschen gezwungen wurde, eine Selbstheit und damit einen eigenen Willen anzunehmen³³ –, konnte er sich tatsächlich frei entschließen, das Sein, über das er so schmerzhaft Herr geworden ist, einfach für sich selbst zu nehmen, sich entschließen, der Gott eines außergöttlichen Seins zu bleiben und die Verbindung mit dem Vater für immer zu lösen. Zwar hatte die Potenzenlehre immer die zweite Potenz als die »Sein-« und »Wirken-müssende« (PhO Paulus, 173. 208) charakterisiert: das, was nach der Unauflöslichkeit der höheren Einheit gezwungen war, das erste Prinzip zu negieren. Doch sind wir hier in der Tat an dem Punkt, wo das zweite Prinzip dies bereits getan und das erste vollständig unterworfen hat, wodurch es sich wieder zu einer Persönlichkeit aufgestellt hat: frei und erhoben von seinem eigenen *actu* Sein. So dass er nichts mehr zu tun braucht. Er kann tun, was er will. Das ist seine Freiheit, und das ist wohl auch seine Versuchung.

Beschlüsse der Sohn tatsächlich, die Herrschaft an sich zu reißen und in Gestalt Gottes zu bleiben, würde zwar das menschliche Bewusstsein ihm völlig unterworfen bleiben, aber die göttliche Einheit ginge damit auch für immer verloren. Die Wiedereinführung der

bleibt er seiner Natur nach Gott, auch wenn nicht *actu* so. Denn was seinen *actu* Zustand betrifft, so wird er durch die Tat des Menschen aus der Einheit mit Gott und in das außergöttliche Sein versetzt. Innerhalb dieses außergöttlichen Seins aber kann sich der Sohn durch sein eigenes Tun wieder zur Herrschaft erheben, in welchem Falle er: 1) wie immer noch in der Einheit mit Gott nach seinem wahren Wesen bleibt; 2) *actu* Gott des außergöttlichen Seins wäre, insofern er die Herrschaft über jenes Sein gewonnen hätte; 3) doch insofern seine Göttlichkeit in Bezug auf sich selbst als in Einheit mit dem Vater und seine Göttlichkeit des außergöttlichen Seins nicht selbst in Harmonie und Einheit gebracht worden wäre, könnte er nicht behaupten, Gott des außergöttlichen Seins auch seiner Natur nach oder in Bezug auf sein innerstes Selbst zu sein; d.h., er wäre nur *actu* Gott des außergöttlichen Seins. Erst seine Anerkennung durch den Vater zusammen mit dem Geist, jenseits seines Todes und seiner Auferstehung, macht den Christus zum wahren Herrn einer Welt, in der Freiheit möglich ist und die dennoch vom Vater anerkannt und gebilligt wird, so dass die harmonische Einheit von Welt und Gott sowie aller Personen der Gottheit wieder gegeben ist.

33 Vgl. PhO Paulus, 254: »[...] da er ein ihm zugestoßenes Sein hat [...]«.

Spannung durch den Menschen und der damit verbundene radikalere Bruch mit der absoluten Persönlichkeit des Vaters bedeutet nämlich, wie schon gesagt, dass die Wiederherstellung dieser Einheit nicht mehr so leicht zu vollziehen ist wie zuvor. Hier muss das Prinzip des Grundes nicht nur in seiner Wirkung durch die Gegenwirkung der zweiten Potenz überwunden werden, sondern es muss auch sein Recht und *raison d'être*, das zu sein, was es ist, überwunden werden, so dass es als etwas Gott Entgegengesetztes absolut aufgehoben wird und damit der Zorn des Vaters, den diese Entgegensetzung geweckt hatte, verschwinden, der Unwille des Vaters gegenüber dem außergöttlichen Sein in Wohlwollen verwandelt und so der ganze Bereich des Seins, der als gottwidrig zustande kam, irgendwie wieder in die Ökonomie Gottes einbezogen werden kann. Dass der Sohn sich nicht die Herrschaft aneignete, obwohl er die Freiheit und die Macht hatte, dies zu tun, zeugt von seiner göttlichen »Gesinnung« (PhO Paulus, 288), die die letzte und höchste Wiederherstellung der göttlichen und kreatürlichen Einheit über sein eigenes Selbst wertschätzt. In dieser Gesinnung zeigt sich zugleich sein Gehorsam gegenüber dem Vater und seine Liebe gegenüber den Menschen. Denn diese Vermittlung ist nicht aufgezwungen, sondern frei gewählt, und sie bringt eher Personen als Potenzen zusammen; und, noch wichtiger, es ist eine, die, wie wir sehen werden, nur durch große unmittelbare Kosten für den Sohn vollzogen werden kann, da sie die Form seiner Selbstaufopferung als das annimmt, was er qua ausschließlicher Herr des außergöttlichen Seins ist.

Nun handelt es sich bei den Vollzugsphasen der Entscheidung des Sohnes, die allumfassende göttliche Einheit über die eigene Herrschaft zu privilegieren, um Ereignisse im wahrsten Sinne des Wortes, d. h. um Zustände, die positiv und frei herbeigeführt werden und daher geschichtlich anstatt nur logisch oder begrifflich festgelegt sind. Zugleich hat aber diese Entscheidung auch einen tiefen ontologischen Charakter, denn sie verändert ja die letztendliche Verfassung der Gesamtheit des Seins und seiner Beziehung zu Gott. Und ihre Phasen entsprechen und sind gleichermaßen eine Erklärung für nicht zu eliminierende Aspekte der Welt, in der wir uns tatsächlich befinden. Dementsprechend müssen diese Ereignisse als Bestandteil einer

Geschichte gedacht werden, die im Hinblick auf unsere eigene gewöhnliche Weltgeschichte nur als »übergeschichtlich« (PhO Paulus, 260) bzw. grundlegender und der Wahrheit nach vorgängig bezeichnet werden. Entscheidend dabei ist, dass diese beiden Dimensionen der Geschichte weder verwechselt noch völlig voneinander getrennt werden dürfen, was letztlich bedeutet, dass das, was Jesus von Nazareth widerfährt, nicht einfach als das zu verstehen ist, was einem bestimmten Mann in einer entlegenen Provinz und einer längst vergangenen Zeit widerfährt, sondern auch als das, was uns Auskunft darüber gibt, was Gott selbst beschließt, durch den Sohn auf sich zu nehmen, damit die Gesamtordnung des Seins uns als freie und damit außergöttliche Wesen in Einheit mit Gott erhalten kann.³⁴

Nicht weniger im Hinblick auf diesen notwendigen und präzisen Zusammenhang zwischen zwei Dimensionen der Geschichte, wenn auch unter Hervorhebung der Rolle, die die äußere zu spielen hat, betont Schelling ebenso, dass der Vermittlungstat des Sohnes eine »absolut objektive Wahrheit« zukommen muss, die die bloßen Vorstellungen des mythologischen Prozesses – so notwendig diese auf ihre eigene Weise auch sein mögen – transzendiert, und dass der Sohn sich

34 Die These, dass eine innere und höhere Geschichte durch die Offenbarung dargestellt wird, läuft auf die Behauptung hinaus, dass – zumindest was seine Beziehung zum menschlichen Bewusstsein betrifft – die höchste Einheit selbst geschichtlich ist oder innerlich durch epochale Veränderungen vermittelt wird, die nur durch die freien Handlungen dieser höchsten Einheit, die als persönlich und frei betrachtet wird, zustande kommen können. Vgl. dazu, was Schelling über die wesentlich geschichtliche Vermittlung sagt, die eine auf Tautousie beruhende Auffassung der Trinität von einer auf Homousie beruhenden trennt (PhO Paulus, 266). Die Spezifität der Offenbarung als Erkenntnismittel, das zu positiver Sachkenntnis führt, die anders nicht zu erlangen wäre, hat viel mit dieser Struktur der inneren epochalen Differenzierung des Seins zu tun, der wir uns aber nur durch eine philosophische Betrachtung des historisch geoffenbarten Geschehens bewusst werden können. Deswegen meint Peter Koslowski, »[d]ie Offenbarung im engeren Sinne ist ein Teil einer umfassenderen Selbstoffenbarung der Gottheit in der Seinsannahme und im Weltprozeß, die auch zugleich erst den tieferen Sinn der Offenbarung im engeren Sinne aufschließt«, während Christian Danz die Struktur der Offenbarung als »selbstreflexiv« bezeichnet. Vgl. P. Koslowski (2001): *Philosophien der Offenbarung Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling. Paderborn, 680f.; vgl. Danz (1996), 32.

dementsprechend als »letztes äußeres Faktum in den Kreis anderer Begebenheiten« (PhO Paulus, 292) außergöttlichen Seins manifestieren muss. Er muss, mit anderen Worten, der wahre und tatsächliche Abgesandte der Göttlichkeit sein, die sich sogar bis in den Bereich des Seins hinein erstreckt, der jenseits der Göttlichkeit an sich liegt. Er muss sich also u. a. den Bedingungen und der Beschaffenheit dieser Region, einschließlich ihrer räumlichen und zeitlichen Ordnung, unterwerfen, denn wie könnte er sonst jemals hoffen, denen zu begegnen, die in diese Region abgestiegen sind? Und eben diese objektive Inszenierung, durch die unsere gewöhnliche und die tiefere, innere Geschichte miteinander verbunden sind, ist durch das tatsächliche Auftreten des Menschen Jesus von Nazareth, der der Christus ist, gegeben. Die objektive Entfaltung ihrer inneren Wahrheit reicht von der Menschwerdung³⁵ des Sohnes über seinen Tod am Kreuz und seine Auferstehung nach kurzem Aufenthalt in der Geisterwelt bis hin zu seiner endgültigen Erhöhung.

Nach Schelling sind die Menschwerdung und der Tod Christi wesentlich miteinander verbunden, wobei Letzterer die Erfüllung der freiwilligen Tat der Versöhnung darstellt und Erstere ihrerseits den »Übergang« (PhO Paulus, 300) in eben diese Tat. Es geht dabei keineswegs darum, dass der Sohn seine außergöttliche Stellung aufgibt – was für den Vermittlungsvorgang notwendig ist, durch den er das außergöttliche Sein wieder in die Ökonomie Gottes eingliedert –,

35 Schelling bietet eine raffinierte und subtile Darstellung, wie die Menschwerdung Christi zu verstehen ist, auf deren Besonderheiten und theologische Verdienste ich jedoch nicht näher eingehen werde. Es genügt zu sagen, dass es für Schelling von größter Wichtigkeit ist, dass die Menschwerdung nicht als eine nachträgliche Vermischung zweier Naturen gedacht wird, sondern als ein genuin einheitliches Hervortreten eines neuen und vorher nicht vorhandenen Prinzips, das in zwei Naturen besteht. Dies ist möglich, wenn ein und dasselbe Subjekt – das vor der Menschwerdung weder Gott per se noch Mensch ist, sondern als außergöttliche *ἐν μορφῇ θεοῦ* Persönlichkeit vielmehr eine Natur *sui generis* ist – durch ein und denselben Akt sowohl Mensch als auch Gott wird. Seine Selbsterniedrigung vom *ἐν μορφῇ θεοῦ* Zustand zum bloßen Menschen lässt gerade seine wesentliche Göttlichkeit, die zuvor verdeckt war, in und durch seine Menschlichkeit aufleuchten. Vgl. PhO Paulus, 291–296. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Christopher Arnold in diesem Band.

sondern um die freiwillige Unterwerfung aller außergöttlichen Selbstheit und Macht unter die Herrschaft Gottes des Vaters. Die Vermittlungs- und Versöhnungshandlungen Christi ergeben nur dann Sinn, wenn wir ihn als Stellvertreter der Menschheit und freiwilligen Träger ihrer Schuld betrachten, auch wenn er selbst ursprünglich unschuldig war. Dies ist wiederum nur möglich, weil er ohne eigenes Zutun aus der Einheit mit dem Vater herausgerückt ist, dann aber aus freiem Entschluss dort bei der Menschheit verharnte und sich letztlich das menschliche Bewusstsein unterwarf und selbst menschliche Gestalt annahm, um sich in die Lage zu versetzen, über ihr Schicksal zu entscheiden.³⁶ Der Schlüsselgedanke dabei ist, dass Christus, indem er sich dem Vater als Stellvertreter und Träger der menschlichen Sünde vollständig unterwirft, dessen Beziehung zum außergöttlichen Sein letztendlich von zorniger Ablehnung in liebende Annahme umkehren kann. Da aber der Unwille des Vaters objektiv als das entzündete Prinzip, das sich Gott widersetzt, wirksam ist, so muss Christus, um sich Gott wirklich zu unterwerfen, diesem Prinzip freiwillig Macht über seine eigene Person erteilen. Und weil dieses Prinzip in seiner realen Manifestation seine Macht durch den Tod zeigt, bedeutet dies, dass Christus bereit sein muss, sein eigenes Leben aufzugeben. Denn nur so kann seine Unterwerfung unter Gott so vollzogen werden, dass sie die Versöhnung, die Veränderung der Beziehungsart des Vaters zum außergöttlichen Sein, bewirkt und damit die Gesamteinheit zwischen Gott und der Welt wiederherstellt. Und zu diesem Zweck geht Christus den Weg zum Kreuz und lässt sich ausstrecken und an seine Balken nageln, dem Vater gehorsam und die Menschen liebend bis in den Tod.

Nun ist das, was auf den ersten Blick wie ein Sieg des gottwidrigen Prinzips erscheinen mag, durch dessen Hände Christus stirbt, jedoch genau das Gegenteil. Denn indem Christus sich als außergöttliche Selbstheit aufgibt, bewirkt er gerade die Abschaffung der Macht die-

36 Es wird deutlich werden, inwiefern für Schelling die Entscheidung Christi des menschlichen Schicksals nicht als fatalistische Bestimmung unseres Handelns zu verstehen ist, sondern vielmehr als die Grundlegung der ontologischen Basis, auf der unsere Freiheit ihrer eigenen Fatalität entkommen kann. Vgl. Anm. 37.

ses Prinzips. Der Grund, warum dies so ist, sollte hervorgehoben werden. Während in den physischen Verhältnissen des mythologischen Prozesses das amphibolische Prinzip durch eine tatsächliche Überwältigung überwunden wird, indem das zweite Prinzip es gewaltsam in die Innerlichkeit zurückdrängt, wird es in den freien Verhältnissen der Offenbarung vielmehr auf eine ganz andere und unerwartete Weise besiegt. Indem das zweite Prinzip, um den Zorn des Vaters zu stillen, dem Gottwidrigen eine Macht über sich selbst zugesteht und schließlich durch seine Hände stirbt, gibt es Selbstheit und damit alle Ausschließung auf, die es im Bereich des außergöttlichen Seins geltend machen könnte. Mit dieser absoluten Selbstaufopferung oder dem freiwilligen Rückzug aus dem Milieu dynamischer Begegnung verweigert das zweite Prinzip dem gottwidrigen Prinzip effektiv den notwendigen operativen Widerstand, von dem seine eigene Wirksamkeit abhängt. Indem ihm damit die Bedingungen entzogen werden, unter denen es allein das sein kann, was es ist, so wird das gottwidrige Prinzip in eine Lage versetzt, in der seine Realität sich auflöst und es selbst vollständig aus der Existenz ausgelöscht wird. Entgegen dem ersten Anschein triumphiert somit das zweite Prinzip über das gottwidrige Prinzip. Christus stirbt, ja, aber durch die Art und Weise, wie er stirbt, triumphiert er über den Tod, denn »durch jenes große Opfer ist erst die ganze Spannung im menschlichen Bewußtsein aufgehoben, und damit in ihm auch die ganze göttliche Einheit hergestellt« (PhO Paulus, 269).³⁷ Oder um es mit Danz und aus der Perspektive des

37 Diese Wiederherstellung der Einheit im menschlichen Bewusstsein darf nicht bloß als eine unmittelbare Veränderung unseres Vorstellungsinhalts verstanden werden, sondern vielmehr als eine ontologische Veränderung der Art und Weise, wie unser eigenes Sein und das der Welt, in der wir uns befinden, konstituiert werden kann. Dabei ist es entscheidend, zu betonen, dass die durch Christus erreichte Versöhnung uns »nur die Möglichkeit« (PhO Paulus, 312) einer kindlichen Beziehung zu Gott gibt, dass sie dies aber nicht von sich aus und ohne unsere Mitwirkung garantiert. Ohne in soteriologische Erörterungen darüber einzutreten, wie genau diese Möglichkeit zu verwirklichen ist (e.g. ob *sola fide* oder nicht), scheint es in jedem Fall wichtig, wie Schelling zu betonen, dass das Opfer Christi und seine Rückkehr zum Vater nur den Weg für die eigene Rückkehr des einzelnen Menschen bereiten, ohne diese dadurch notwendig zu machen. Denn letztlich wird die Verbindung zum Vater durch die persönliche Vermittlung Christi statt auf direktere und ge-

Selbstvollzugs unserer faktischen Freiheit zu sagen: Hier wird erstmals die Möglichkeit erreicht, aus der sonst immer wiederkehrenden Erfahrung des Unglücks unseres Bewusstseins auszubrechen, die in der permanenten Iteration der »Erfahrung der Nichtübereinstimmung des Subjekts mit sich selbst«³⁸ besteht – allerdings nicht durch eigene Mittel, wie hier klar ist, *pace* die neuzeitliche Ambition einer durch und durch autonomen Vernunft, sondern durch die deshalb notwendige Stellvertretung Christi.

An dieser Stelle gäbe es zweifellos Wichtiges darüber zu sagen, was mit Christus nach seinem Tod geschieht, wie wir über seinen Abstieg in die Geisterwelt und über seine Auferstehung daraus und seinen Aufenthalt in der Welt der Lebenden als Auferstandener denken sollten. Merkwürdigerweise bietet Schelling relativ wenig Einsicht in die Besonderheiten dieser Stadien der gesamten Existenz Christi. Der vielleicht bemerkenswerteste Aspekt seiner Überlegungen zu diesen Fragen ist, dass er die Auferstehung Christi eher als Beweis für seine Menschheit denn als Beweis für seine Göttlichkeit zu betrachten scheint (PhO Paulus, 305). Schließlich bedürfen der Auferstehung nur Sterbliche. Dass auf Christi Tod seine Subsistenz in der Geisterwelt und dann seine Auferstehung »in verkklärter menschlicher Leiblichkeit« (ebd.) folgt, scheint für Schelling eine direkte Folge des Umstands zu sein, dass er in der Tat durch und durch menschlich geworden ist und daher die besonderen Potenzen seiner eigenen Existenz eher sukzessive als in einer immateriellen Einheit entfalten muss.³⁹

waltsamere Weise wiederhergestellt, gerade um der Freiheit willen (vgl. PhO Paulus, 266). Nichts wäre mit der Gestalt Christi unvereinbarer als die Vorstellung, dass sein Handeln ein bestimmtes menschliches Schicksal erforderlich macht.

38 Danz (1996), 116.; Vgl. dazu ebd., 42: »Außerhalb des Vollzuges wird Freiheit nicht gewußt.«

39 Wie alle Menschen hätte Christus also eine Abfolge von Potenzen oder Modalitäten des Seins durchlaufen, die Folgendes umfassen: 1) eine vorwiegend natürliche Existenz, 2) eine vorwiegend geistige Existenz und 3) die Einheit der beiden vorherigen. Der allgemeine Übergang von einem Moment zum nächsten sollte nicht als eine Trennung eines Teils des Menschen von einem anderen gedacht werden, sondern als eine »Essentifikation« (PhO Paulus, 304) oder Konzentration und Bewahrung des Wesentlichen, einschließlich aller Aspekte des fraglichen Wesens. Viel mehr als dies sagt Schelling nicht.

Viel wichtiger als solche Punkte, die ich hier nur erwähne, ist jedoch die Frage nach dem Erwerb oder der Auswirkung der Auferstehung Christi. Wie wir gesehen haben, ist die gegenwärtige Welt in Schellings Darstellung als Ganzes das Ergebnis eines Umsturzes oder einer echten Katastrophe, hervorgerufen durch den Verstoß des Menschen gegen seine ursprüngliche, göttlich zugewiesene Rolle als Bewahrer einer bestimmten, Gott immanenten Einheit. Es sind nicht einzelne Handlungen, »sondern der ganz jetzige Zustand des Menschen, der in Gottes Augen mißfällig ist« (PhO Paulus, 307). Es sind auch nicht so sehr einzelne Handlungen, die vergeben werden müssen, sondern der ganze jetzige Zustand, in dem wir uns befinden – das außergöttliche Sein –, das in erster Linie gerechtfertigt werden muss. Und es ist diese Rechtfertigung, die der Erwerb des Handelns Christi ist. Christus stirbt als göttlich-menschlich und ersteht als göttlich-menschlich wieder auf; doch mit der Auferstehung ändert sich etwas, dessen Bedeutung – theologisch und ontologisch – kaum überschätzt werden kann: und das ist die Erhöhung Christi und die Wiederherstellung der göttlichen Einheit – und zwar einer höheren göttlichen Einheit –, die dadurch zum ersten Mal möglich wird.

Indem er seine eigene Selbstheit aufgibt, triumphiert der Sohn in der Tat über das gottwidrige Prinzip und es gelingt ihm, den Unwillen des Vaters gegen alles außergöttliche Sein aufzulösen und damit alle Hindernisse für die Wiederaufnahme zu beseitigen. Zugleich hat sich der Sohn ohne ausschließliche Selbstheit der höheren Persönlichkeit des Heiligen Geistes zugänglich gemacht. Mit seiner Opferung hat der Sohn also zwar seine einst mögliche exklusive Herrschaft über das Gott entgegengesetzte Sein aufgegeben; aber nun kehrt er, vom Vater gesegnet und vom Heiligen Geist belebt, zum Vater zurück als eine selbständige Persönlichkeit wahrer, wesentlicher Göttlichkeit. Und indem der Vater in die Opfergabe des Sohnes einwilligt, empfängt er von diesem nicht nur den Bereich des außergöttlichen Seins, den der Sohn in seine (des Vaters) Reichweite zurückgebracht hat, sondern indem er den Sohn nun als wahrhaft göttlich von Natur und nicht nur in der Gestalt Gottes annimmt, erkennt er ihn seinerseits als »Herr des Seins« an und erklärt ihn zum »wirkliche[n] Erbe Gottes«, dem alles wirkliche Sein überlassen wird, »um es als außergöttliche Per-

sönlichkeit zu beherrschen« (PhO Paulus, 308). Damit wird einerseits der Bereich des außergöttlichen Seins, über den der Sohn herrscht, durch seine Vermittlung in die Sphäre der göttlichen Gesamtheit gebracht; und andererseits, weil jede der Persönlichkeiten – der Vater, der Sohn und der Heilige Geist – in ihrer Einheit miteinander nun »der ganzen Gottheit gleich« (PhO Paulus, 307) ist. Dann ist diese göttliche Einheit, deren Wiederherstellung Christus ermöglicht hat und in die er selbst zurückkehrt, nicht genau diejenige, aus der er zur Zeit des Sündenfalls verdrängt worden war, sondern »eine viel höhere, faßlichere Einheit« (PhO Paulus, 270), eine gesteigerte göttliche Einheit, in der die Herrschaft und Göttlichkeit jeder Person eine selbständige ist, ohne dadurch von der der anderen getrennt zu sein. Dies ist schließlich jene dreieinige Göttlichkeit dreier Persönlichkeiten, von denen jede durch und durch Gott ist, so dass »Gott ist Alles in Allem« (PhO Paulus, 266).

Um noch einmal auf all jene von uns zurückzukommen, deren Existenzweise offensichtlich eine außergöttliche ist, lohnt es sich zu präzisieren, was diese Wiederaufnahme der ganzen Menschheit in Gott kraft Stellvertretung des Sohnes bedeutet. Die Rechtfertigung oder durch Christus vermittelte allgemeine Auferstehung ermöglicht, dass alle Menschen an einem Leben in Gott, als seine Kinder, teilhaben können. Dies heißt, dass wir dank Christus »unseren von Gott getrennten Zustand« als einen gerechtfertigten betrachten können, »in dem wir nunmehr mit Freude und Ruhe sein können« (PhO Paulus, 307). Eschatologisch könnte dies so verstanden werden, dass wir dank des Opfertodes Christi in der Lage sein werden, nach unserem eigenen Tod oder nach dem Ende dieser Welt zum Vater zurückzukehren. Doch der Erwerb der Wiederherstellung der göttlichen Einheit durch Christus ist nicht nur in eschatologischer Hinsicht zu verstehen. Es ist auch eine tiefe ontologische Einsicht im Spiel, auf die Schelling hinweist, wenn er sagt, dass die »außergöttliche Welt in Christo gebessert ist«, (PhO Paulus, 306). Mit dieser Einsicht kämen wir zum letzten Punkt dieses Aufsatzes.

»Das ist der Lohn Christi«, wie Schelling schreibt, »dass er ein Recht hat, außer Gott in eigner Gestalt zu sein, er ist mit Gottes Willen außer ihm« (PhO Paulus, 308). – Ein Lohn, der, sofern Christus

als Stellvertreter der Menschheit aus Liebe gedacht wird, selbstverständlich als für den Menschen, der jeder von uns ist, errungen gedacht werden muss, zugunsten der Vereinbarkeit unserer Freiheit mit einer seligen Beziehung zu Gott. Aber »nur die Möglichkeit« ist durch Christus gegeben, beharrt Schelling: »Nur die Möglichkeit, den Geist anzuziehen«, d. h. nur die Möglichkeit, die Verbindung zwischen Extremen und somit die Einheit zu stiften. Am Ende gehören »das Herz und der Mut« (PhO Paulus, 196. 255) dazu, dass diese Möglichkeit zur Wirklichkeit gemacht wird. Es ist also der einzelne Mensch, der – auf der Grundlage der durch Christus erst ermöglichten Anbindung – schließlich die Kluft überbrücken und die Verbindung vollenden muss, die das außergöttliche Sein in die Gesamtsphäre und Ökonomie des Göttlichen einbringen kann und damit der Angst und der Wahrnehmung des eigenen Seins als im Widerspruch zu der Welt und ihrer Ursache entkommen kann. Denn schon ontologisch ist nicht nur Gabe unser Sein, sondern Aufgabe; und nur jeder von uns kann die eigene Freiheit so verwirklichen, dass sein Bewusstsein mit sich selbst eins ist.

5. Schlussbemerkungen

Spätestens seit 1809 war Schelling mit der ernststen Schwierigkeit beschäftigt, die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allmacht kohärent zu denken. In fast identischer Formulierung wie damals wiederholt er 1841/42 die Frage: »wie sich die Willensfreiheit des Geschöpfes mit der göttlichen Kausalität vereinigen lasse, die man doch auch als eine unbedingte nahm« (PhO Paulus, 199).⁴⁰ Wie kann

⁴⁰ Vgl. in den 1809 erschienenen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*: »Die meisten, wenn sie aufrichtig wären, würden gestehen, daß, wie ihre Vorstellungen beschaffen sind, die individuelle Freyheit ihnen fast mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens im Widerspruch scheine, z. B. der Allmacht. Durch die Freyheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht

man sich in der Tat eine unendliche Macht vorstellen, die freiwillig zulässt, dass eine andere Macht als sie selbst außerhalb und doch nicht gegen sie oder von ihr abgeschnitten existiert? Wie kann eine Enklave des Seins, in der die Dinge nicht nach dem Willen Gottes, sondern nach dem des individuellen Menschen geschehen – zuweilen auch das Ungöttlichste möglich machend – dennoch als Ganzes von Gott wohlwollend betrachtet werden? Was wäre die erforderliche Komplexität von Gott, einerseits, und der geschaffenen Welt, andererseits, die eine solche, auf den ersten Blick unvereinbare Koexistenz möglich machen könnte? Schellings spezielle Philosophie der Offenbarung bietet eine vielschichtige und raffinierte Antwort auf diese Frage. Sie erlaubt es uns, uns selbst als Bewohner einer Region des Seins zu betrachten, in der wir wahrhaftig frei sind, wie es mit unserem innersten Gefühl und unserer Wahrnehmung von uns selbst übereinstimmt, ohne dass wir dies als entweder moralisch verdammenswert oder aber als theoretisch unvereinbar mit tief verwurzelten Überzeugungen davon, wie Gott ist oder wie eine von ihm geschaffene Welt aussehen würde, ansehen müssen.

Kehren wir nun zu den Behauptungen Schellings zurück, mit denen dieser Aufsatz begann. So sollte das, was zuvor rätselhaft erschien, nun leicht verständlich sein. Es wurde gezeigt, dass Christus nur als Äußerstes der Göttlichkeit unser äußerstes gefallenes Selbst erreichen und uns als freie und geistige Wesen die Möglichkeit bieten kann, mit Gott wieder in Verbindung zu kommen. Ebenso wurde gezeigt, wie mit dem Tod Christi alle Spannungen zwischen dem unendlichen Schöpfer, der über das Sein herrscht, und unserem persönlichen Seinsbereich endgültig aufgelöst werden und eine freie Beziehung – ja, eine freie Religion – zwischen Schöpfer und Geschöpf möglich wird. Und es wurde schließlich auch gezeigt, dass dank seiner langen und ereignisreichen Lebensgeschichte von Ewigkeit zu Ewigkeit, vor allem aber dadurch, dass Christus sich herabließ, zwischenzeitlich in unserer eigenen weltlichen Geschichte zu erscheinen, die Bedingungen unserer eigenen Existenz nicht nur ontologisch begründet, sondern

jede endliche. Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen andern nur unbedingte Passivität übrig« (AA I 17, 113).

auch erst philosophisch begründbar werden. Auch wenn Schellings Christologie manchem wie eine Überflüssigkeit oder ein bloßes Anknüpfen an eine unnötige und längst obsolet geworden Überlieferung vorkommen mag, so ist sie doch letztlich ein integraler Bestandteil seiner umfassenden Philosophie und leistet ernsthafte theoretische Arbeit, ohne welche bestimmte Aspekte der Welt, die uns durch unsere Erfahrung gegeben ist – vor allem natürlich das »Gefühl unserer Freiheit« (PhO Paulus, 198), aber auch das »Faktum« des historischen Christentums–,⁴¹ gänzlich unberücksichtigt oder nur unzureichend erklärt bleiben würden.

Dessen ungeachtet ist sich Schelling sehr wohl bewusst, dass die Erklärung, die seine Philosophie der Offenbarung anbietet, nicht die einzige und ausschließliche Möglichkeit ist, um solche *explananda* wie die oben genannten zu erklären, und er gibt ohne weiteres zu, dass er jene in keiner Weise mit dogmatischem Anspruch vorlegt, sondern spricht deutlich die Einladung aus: Wer eine bessere Antwort auf die Frage hat, möge sie der gleichen Prüfung unterziehen, der wir unsere eigene unterzogen haben (PhO Paulus, 311).

Literaturverzeichnis

- Buchheim, Thomas (2025): »Schellings ›Unvollendete‹. Die ›Darstellung der reinrationalen Philosophie‹ und ihr fragwürdiges Ende in der 24. Vorlesung«. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 132, 7–37.
- Descartes, René (1897–1913): *Œuvres*. Hrsg. von A. Charles / P. Tannery. Paris.
- Danz, Christian (1996): *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt (*Schellingiana* 9).
- Gerlach, Stefan (2023): *Schellings Philosophie der Potenz 1798–1854*. Tübingen (*Collegium Metaphysicum* 30).
- Kant, Immanuel (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Koslowski, Peter (2001): *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Paderborn.

41 Vgl. PhO Paulus, 206. Davon war auch Schelling spätestens seit 1809 überzeugt. Vgl. AA I 17, 147f.

»Von Petri Grund aus, durch Paulus, in die Kirche des heil. Johannes«

Schellings Darstellung der Geschichte der Kirche

Philipp Höfele

Wenn Schelling zu Ende seiner Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung konstatiert, dass das Christentum und damit auch die Geschichte der christlichen Kirche »nur die Ausführung des schon in den Verhältnissen der Weltprincipien selbst liegenden Gedankens« sei (SW XIV, 332), so könnte man meinen, er entfalte am Ende dieser Vorlesungen nichts mehr entscheidend Neues. Dass Schelling hier drei Kirchen, nämlich eine petrinische, eine paulinische und eine johanneische, einführt, könnte als bloße Anwendung seiner dreistufigen Potenzenlehre angesehen werden.

Die Gewichtigkeit dieser Ausführungen zu den drei Kirchen zeigt sich indessen nicht allein darin, dass er sie für das Ende aufspart, was letztlich auch damit zu tun hat, dass er unter dem Stichwort der johanneischen Kirche das noch ausstehende Zukünftige diskutiert.¹ Vielmehr soll in diesem Beitrag für die These argumentiert werden, dass Schelling im Zuge der Darstellung der drei Kirchen nochmals ein Grundlagenthema seines ›Systems‹ behandelt, das er im Rahmen seiner späthilosophischen Vorlesungen entwickelt, nämlich das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit oder von Geschichtlichkeit und Überzeitlichkeit. Wie diese abschließenden Vorlesungspassagen nämlich nochmals in aller Deutlichkeit vor Augen führen, sind Zeit und Geschichtlichkeit Schelling zufolge nicht bloße Epiphänomene überzeitlicher Strukturen, nicht bloße Entfaltungsmomente des Göttlichen, sondern von konstitutiver Bedeutung für Letzteres, nämlich für das

1 Vgl. dazu R. Simon (2014): *Freiheit – Geschichte – Utopie. Schellings positive Philosophie und die Frage nach der Freiheit bei Kant*. Freiburg/München, 221–228. Dieser diskutiert sogar die gesamte positive Philosophie Schellings als eine »eschatologische Utopie« (ebd., 227).

Göttliche in seiner Ewigkeit. Wie Schelling bereits seit seiner *Weltalter*-Philosophie ab 1811 betont, sind Zeit und Ewigkeit gleichsam dialektisch aneinander gebunden, die eine kann nicht ohne die andere sein.²

Was in der Schelling-Forschung häufig mit Blick auf das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie diskutiert wurde,³ zeigt sich hier in gewisser Weise nochmals kondensiert und ›potenziert‹ anhand des Verhältnisses der Offenbarung zu ihrer Verwirklichung in der äußeren Geschichte anhand der Geschichte der Kirchen. Zwar stellt sich hier nicht mehr die Frage nach einem Primat der ungeschichtlich-reinrationalen negativen oder der praktisch-geschichtlichen positiven Philosophie,⁴ sondern vielmehr die nach dem Primat verschiedener Ausprägungen des Geschichtlichen, wie die Nachschrift von Johann Heinrich Koosen zu Beginn des Abschnittes über die drei Kirchen anmerkt:

Alles, was von einer Philosophie der Offenbarung erwartet werden konnte, scheint nun geschlossen zu sein, denn es war dieser Philosophie nur um eine Erklärung des Christenthums aus seinem höheren geschichtlichen Zusammenhange zu thun; allein noch ist auszuführen der Uebergang der inneren Geschichte in die äußere, die durch die Kirche vermittelt wird [...]. (PhO Koosen, 195^v f.)

-
- 2 Vgl. dazu auch mit Blick auf Schellings gesamte Philosophie B. Loer (1974): *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass*. Berlin/New York, 145–276.
 - 3 Vgl. M. Gabriel (2006): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. Berlin/New York, 16: Dieser identifiziert als eine der beiden grundsätzlichen Fragen in der Forschung zur Spätphilosophie Schellings die Frage danach, »welcher der beiden Philosophien (wenn es denn überhaupt zwei Philosophien sind) ein Primat im Gesamtprojekt der Spätphilosophie Schellings zukommt« (ebd.). Vgl. ähnlich auch Simon (2014), 10f.
 - 4 Diese beiden Extrempositionen, welche in unterschiedlichen ›Schattierungen‹ vertreten werden, die meist wiederum beide Positionen mit Betonung einer der beiden Seiten vermitteln, werden für gewöhnlich auf die Arbeiten von H. Fuhrmans (1940): *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin und W. Schulz (1955): *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart/Köln, zurückgeführt.

Was dies genauer heißt, soll im Folgenden untersucht werden, indem die mehrschichtigen Implikationen entfaltet werden, die mit der Abfolge der drei Kirchen einhergehen: Zunächst gilt es das Abhängigkeitsverhältnis zu analysieren, das der Rückbezug der drei Kirchen insbesondere auf die drei ›vorkirchlichen‹ Apostel Petrus, Paulus und Johannes stiftet, was bereits durch deren Benennung als petrinische, paulinische und johanneische Kirche angezeigt wird (1). Sodann ist darzulegen, welche zeitphilosophischen Implikationen Schellings systematische Parallelisierung der Dreigestalt der Kirchen mit den drei überzeitlichen Potenzen zur Folge hat und ob sich damit überhaupt noch wirkliche Geschichte als durch den Menschen frei verantwortete denken lässt (2). In einem abschließenden dritten Schritt wird der Bezug zwischen Offenbarung und kirchlicher Realität zu betrachten und dabei nochmals ein Blick auf das Verhältnis von kirchengeschichtlicher Zeitlichkeit und trinitarischer Ewigkeit zu werfen sein (3). Dabei wird sich zeigen, dass das Verhältnis von ›innerer‹ und ›äußerer Geschichte‹ durchaus nicht als ein Unterordnungsverhältnis zu interpretieren ist, wie die oben zitierte Passage aus der Koosen-Nachschrift zunächst anzudeuten scheint. Vielmehr kommt der ›äußeren Geschichte‹ eine konstitutive, beweisende Funktion in der Objektivierung der Ewigkeit sowie der ›inneren Geschichte‹ zu.

1. Petrus, Paulus und Johannes: Schellings Auffassung der geschichtlichen Dreigestalt der Kirche

Die kirchengeschichtliche Entwicklungsbewegung, die Schelling am Ende seiner Vorlesungszyklen über die Philosophie der Offenbarung vorträgt, ist in den verschiedenen vorliegenden Nachschriften des Wintersemesters 1841/42⁵ und dem Text der vom Sohn K. F. A.

5 Vgl. PhO Paulus, 314–325; PhO Koosen, 195^v–203^f; PhO Illinois, 179^v–188^f. Die Kierkegaard-Nachschrift bricht hingegen früher ab und enthält daher diese Passagen nicht. Während die Paulus-Nachschrift (wie auch der SW-Text) mit den Passagen über die drei Kirchen endet, folgt in der Koosen- und der Illinois-Nachschrift noch ein Anhang zur Satanologie, der in der Paulus-Nachschrift fehlt und im SW-

Schelling herausgegebenen *Sämtlichen Werke* (SW XIV, 294–334)⁶ fast gänzlich analog und kann mit lediglich kleinen Abweichungen bis in die Anfänge der (zweiten) Münchner Zeit, nämlich bis in die sogenannte *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* von 1831/32 zurückverfolgt werden.⁷ Schelling zeichnet hier eine Bewegung, die von einem »partiellen Zustand des Bewußtseins« zu einer Erleuchtung von »alle[n] Seiten des Bewußtseins«, von einer nur einigen vorbehaltenen »Erkenntnis durch Offenbarung« zu einer »freie[n] und allerdings wissenschaftliche[n] Erkenntnis« (PhO Paulus, 314f.) übergeht. Für Schelling bedeutet dies nicht nur, dass die esoterische religiöse Wahrheit exoterisch, allgemein zugänglich und damit mit der Philosophie als Wissenschaft vereinbar werden muss. Vielmehr geht diese Bewegung aus Schellings Sicht mit einer »geschichtliche[n] Entwicklung« einher, die nicht bloß »Räsonnement [...] a priori« ist (PhO Paulus, 315). Denn erst diese »geschichtliche Entwicklung« veräußert den Geist zu einem »in die äußere Welt hinausgeworfenen« (ebd.) und mache ihn allen in der äußeren Wirklichkeit zugänglich. Konkret geschehe dies in der Realisierung des Reiches Gottes und damit in den »Zeiten der Kirche« (ebd.), durch welche diese eine weltumspannende werden solle.

Diese geschichtliche Entwicklung stellt Schelling sowohl in der Fassung der Paulus-Nachschrift der Philosophie der Offenbarung als auch in derjenigen der *Sämtlichen Werke* unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den 1841 erschienenen fünften Band von August Neanders *Geschichte der christlichen Religion und Kirche* dar, obgleich Schelling seine Gedanken hierzu bereits in München entwickelt hatte und somit die Bezugnahme auf Neander nur zur Bekräftigung des von Schelling selbst Erkannten angeführt wird.⁸ Neander referiert

Text vorangeht bzw. auf die Passagen zu den drei Kirchen hinführt (vgl. SW XIV, 241–293).

6 Im Gegensatz zur Koosen-Nachschrift, in der sich die Passagen zu den drei Kirchen in der 61.–64. Vorlesung finden, sind diese im SW-Text der Philosophie der Offenbarung in der 36. und 37. Vorlesung enthalten.

7 Vgl. UPhO.

8 Allerdings ist die Anmerkung mit dem Verweis auf Neanders fünften Band seiner *Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche* (in SW XIV, 298) ver-

darin unter anderem die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore aus dem 12. Jahrhundert (1135–1202), der zufolge es »drei Perioden in dem Entwicklungsgange der Kirche« gebe, als deren »Repräsentanten« die drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes fungierten.⁹ Schelling übernimmt von Neander respektive Joachim von Fiore nicht allein die drei Entwicklungsperioden der Kirche, die er mit dem Katholizismus, dem Protestantismus sowie der noch zukünftigen johanneischen Kirche identifiziert. Gleichzeitig entlehnt Schelling von diesen auch die Parallelisierung dieser drei Perioden mit den drei genannten Aposteln. Denn nach Neander respektive Joachim von Fiore hätten »Petrus und Paulus den Grund gelegt«, wohingegen Johannes »die übrigen Apostel überlebte« und infolgedessen »die johanneische contemplative Zeit die letzte der Kirche seyn« werde.¹⁰ Dieser Rückgriff auf Neanders Kirchengeschichte erklärt mithin, warum Schelling in seinen Ausführungen zu den drei Kirchen zunächst einmal zu einer Charakterisierung des Verhältnisses der drei Apostel zueinander übergeht.

Doch Schelling gibt dieser Übernahme eine eigene Wendung, die mit seinem zeit- und geschichtsphilosophischen Ansatz seit seiner *Weltalter*-Phase und insbesondere mit der Verhältnisbestimmung von Vorausgehendem und Folgendem zu tun hat, wie er es etwa an der folgenden Stelle 1814/15 entwickelt:¹¹

mutlich nachträglich eingefügt. Die Paulus-Nachschrift spricht denn auch nur von einer ›Übereinstimmung‹ der Gedanken (PhO Paulus, 315): »Die Ansichten, die ich jetzt gebe, nicht minder sogar die Anwendungen davon, finde ich *auffallend übereinstimmend mit den Gedanken des Abtes Joachim von Floris*, die ich zum ersten Male in dem neuesten Bande der Kirchengeschichte Neanders gefunden habe; so viele Kirchengeschichten ich sonst auch gelesen hatte.«

9 A. Neander (1841): *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Fünfter Band, welcher die Kirchengeschichte von Gregor VII. bis Bonifacius VIII. enthält* (Neunter Theil des ganzen Werkes). Hamburg, 438.

10 Ebd.

11 Vgl. dazu P. Höfele (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg/München, 162–201.

Das in der Offenbarung Vorausgehende ist keineswegs das an sich Untergeordnete, wohl aber wird es als solches gesetzt; das ihm Folgende ist nicht an sich wirklicher, göttlicher, aber freiwillig als das Höhere gegen jenes erkannt. Die Priorität steht im umgekehrten Verhältniß mit der Superiorität, Begriffe, welche zu verwechseln nur der Blindheit im Urtheilen möglich ist, die unsere Zeiten auszeichnet. (SW VIII, 311)

Auch auf das Verhältnis der drei Apostel seien nämlich in analoger Weise die »Begriffe von *Priorität* und *Superiorität*« anzuwenden (PhO Paulus, 316). Denn, wie Schelling unter Bezugnahme auf Mt 16,18 (»Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen«) bemerkt, werde Petrus von Christus »mit einem Felsen, einem Grunde« verglichen und repräsentiere mithin die »bleibende beständige Domination« im Sinne eines nach wie vor Wirklichen, ohne aber die Höherwertigkeit des Folgenden zu verleugnen (ebd.). Zwar findet sich dieser Gedanke bereits bei Neander und Joachim von Fiore vorgebildet, die die Felsmetapher in ähnlicher Weise als den mit Petrus gelegten »Grund« – »fundavit« bei Joachim von Fiore – verstehen, auf dem Paulus und Johannes »fortbauten«.¹² Doch Schelling gibt diesem Gedanken noch eine umfassendere zeit- und geschichtsphilosophische Bedeutung, wenn er die anderen Apostel dazu in ein Verhältnis setzt.

Denn der als zweite in der Reihe der drei zentralen Apostel Genannte ist nicht einfach nur der Grund für den dritten, sondern wird explizit mit Petrus in ein Gegensatzverhältnis gerückt. Der früh verstorbene Jakobus und insbesondere der ihn ersetzende Paulus werden nämlich von Schelling als das »Prinzip der Entwicklung, der Bewegung, der Freiheit in der christlichen Kirche« betrachtet, während Petrus »der Gesetzgeber, der Grundlegende, das Stabile« sei (PhO Paulus, 317). Paulus wird mithin zum Prinzip des Neuen stilisiert. In diesem Sinne deutet Schelling auch den gewaltsamen Tod des Jakobus während der Herrschaft des Herodes Agrippa I. derart, dass er »vielleicht nur darum hinweggerufen [ward], weil er aus demselben Kreise [sc. wie Petrus] hervorgegangen, nie selbständig genug war« (ebd.). Der ihm nachfolgende Paulus habe hingegen seine Selbständig-

¹² Neander (1841), 439.

keit gegenüber Petrus bis zum »Widerspruch« unter Beweis gestellt, was Schelling anhand von Gal 2,11–17 zu belegen sucht (SW XIV, 307), worin Paulus als der Heidenapostel gegenüber Petrus darauf insistiert, »dass der Mensch durch Werke des Gesetzes [sc. nämlich des jüdischen Gesetzes] nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus« (Gal 2,16). Er weist damit gegenüber Petrus zurück, dass ein Christ zunächst Jude sein müsse und setzt dadurch etwas Neues. Daher repräsentiere gerade diese Passage aus dem Galater-Brief »die magna charta des Protestantismus« als einer sich von der petrinischen Kirche absetzenden Bewegung (PhO Paulus, 318).

Auch wenn Schellings Rede von den drei ›Zeiten der Kirche‹ insbesondere auf die römisch-katholische Kirche, den mit Luther und der Reformation begründeten Protestantismus und die noch ausstehende, zukünftige johanneische Kirche abzielt, sind diese drei ›Zeiten der Kirche‹ durch deren Rückbezug auf die drei zentralen Apostel Petrus, Paulus und Johannes doch nicht allein auf die historische Abfolge der drei genannten Kirchen festgelegt. Denn diese historische Abfolge ist durch die drei Apostel und deren Verhältnis zueinander vorgebildet. Letztere seien »*Repräsentanten der drei Zeiten der christlichen Entwicklung*«, welche wiederum im Alten Testament durch das analoge Verhältnis zwischen »Moses, Elias und Johannes de[m] Täufer« antizipiert seien (PhO Paulus, 316). Insofern kann Schelling davon sprechen, dass »[a]lles, was man der römischen Kirche vorwerfen kann, [...] in den Fehlern Petri schon vorgebildet« sei (PhO Paulus, 318) und die »*Kirche Pauli* [...] lange Zeit verborgen [war] und [...] nicht hervortreten« konnte (PhO Paulus, 319).

Das Hervorbrechen der Kirchen auseinander und insbesondere dasjenige des Protestantismus aus dem Katholizismus im Zuge der Reformation ist nach Schelling mithin kein historisch kontingentes Ereignis oder ein Ereignis, das aus den historischen Umständen zu Beginn der Neuzeit zu erklären wäre. Vielmehr ist es Schelling zufolge seit biblischen Zeiten und sogar noch länger vorgeprägt. Es werde vorweggenommen durch das Verhältnis der drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes sowie der alttestamentlichen Propheten Moses, Elias und Johannes den Täufer und selbst durch dasjenige der Evangelien des Markus, das »in seiner schlichten und einfachen Erzählung

[...] dem Petrus« entspreche, des Lukas, das Paulus zugeordnet wird, und des Johannes: »So sind im N. T. schon alle späteren Divergenzen *vorgebildet*«, wie Schelling bemerkt (PhO Paulus, 322 f.). Wenn man noch hinzunimmt, dass Schelling die Dreigestalt der Kirchen sogar in der göttlichen Trinität vorgebildet sieht, so wird die geschichtliche Dreigestalt der Kirchen zu einem bloßen Abbild einer im Ewigen immer schon festgelegten Dreierfolge, und damit einhergehend ist letztlich auch »aus *höheren Gesetzen eines göttlichen Verstandes* [...] *die Reformation zu erklären*« (PhO Paulus, 319).

Die folgende Tabelle sucht diese vielschichtige Tiefenstruktur der historischen Entwicklung der drei Kirchen nochmals zusammenfassend zu veranschaulichen:

1. Potenz	2. Potenz	3. Potenz
Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft
Gott-Vater	Sohn / Jesus Christus	Heiliger Geist
Moses	Elias	Johannes der Täufer
Apostel Petrus	Apostel Jakobus / Paulus	Apostel Johannes
Markus- / (Matthäus)-Evangelium	Lukas-Evangelium	Johannes-Evangelium
petrinische Kirche / Katholizismus	paulinische Kirche / Protestantismus	johanneische Kirche
Grund	Freiheit / Exzentrisches / dialektisches, auseinandersetzen-des Prinzip	Einheit

Die petrinische Kirche bzw. der Katholizismus als in der Vergangenheit liegender Grund seien vorgeprägt in der Grundlegungsfunktion des Markus-Evangeliums sowie in den Figuren des Petri und des Mo-

ses und – im Letzten – in Gott-Vater und der ersten Potenz (Spalte 1); die gegenwärtige paulinische Kirche bzw. der Protestantismus durch Jakobus respektive Paulus und das ihm zugeordnete Lukas-Evangelium sowie in Gestalt des Propheten Elias und Jesu Christi bzw. der zweiten Potenz – all diesen Gestalten und Erscheinungen ist nach Schelling das »Exzentrische« gemein, dass sie als ein »dialektische[s], [...] auseinandersetzen[s] Prinzip« (PhO Paulus, 317f.) fungierten (Spalte 2). Der johanneischen Kirche als der noch zukünftigen Einheit werden schließlich das Johannes-Evangelium, der Apostel Johannes sowie Johannes der Täufer und die dritte Person der göttlichen Trinität bzw. die dritte Potenz zugeordnet (Spalte 3). Auf die Ebene der Potenzen, die oben noch nicht erwähnt wurden, soll nun im folgenden Kapitel genauer eingegangen werden.

2. Zeit und Ewigkeit: Die drei Kirchen als Ausformung der Potenzen

Wenn man sich diese schellingsche Parallelisierung der drei Kirchen mit den biblischen Aposteln und Propheten sowie mit der christlichen Trinität vor Augen hält, so könnte es so scheinen, als würde Schelling die Geschichtlichkeit zu einem unwesentlichen Moment oder Ausfluss des Ewigen degradieren. Gleichwohl hat Schelling genau das Gegenteil im Sinn, wie er in der 37. Vorlesung der SW-Fassung der Philosophie der Offenbarung bemerkt:

Mögen diejenigen, welche nichts Höheres und Göttliches in der Geschichte erkennen, selbst ein Ereigniß wie die Reformation aus den unwürdigsten Ursachen herleiten, meinestwegen auch aus dem schmutzigen Eigennutz rivalisirender Bettelorden [...]. Wenn es einmal darauf ankäme, solche Ursachen zu suchen, so wird sich kaum eine Sache finden, für die nicht eben so rein zufällige und nichtswürdige Veranlassungen zu finden wären. Aber von solchen Zufällen werden die menschlichen Dinge nicht regiert, und welche werkzeugliche oder bloß mitlaufende Ursachen, die ja selbst bei der ersten Begründung und Ausbreitung des Christenthums nicht auszuschließen sind, mitwirken mögen, die wirklichen Ursachen lie-

gen nicht in diesen sondern in höhern Gesetzen, die ein göttlicher Wille jeder Entwicklung vorschrieb. (SW XIV, 314)

Schellings Absicht hinsichtlich dieses biblischen und ewigkeitstheoretischen Rückbezuges ist mithin gerade eine Aufwertung der geschichtlichen Ereignisse, insbesondere der Reformation. Denn ›zufällige Veranlassungen‹ für derart fundamentale Ereignisse seien ›nichts-würdig‹; sie würden die Bedeutung der Ereignisse schmälern, auch wenn Schelling solche zufälligen Ursachen als ›mitlaufende‹ keineswegs ausschließen will. So räumt er zwar ein, dass »[d]en Zeiten der Reformation [...] ein allgemeines Sehnen und Seufzen der Christenheit nach einer Verbesserung an Haupt und Gliedern voraus[ging]« (SW XIV, 315). Doch ›wirkliche Ursachen‹, die die Bedeutung des Ereignisses sicherstellten, könnten nur ›in höhern Gesetzen‹ begründet werden.

Umgekehrt ist Schelling aber genauso wenig daran interessiert, den Geschichtsverlauf in ewig gültige, logische Verhältnisse aufzulösen, wie er möglicherweise in Abgrenzung zu Hegel¹³ in der 27. Vorlesung unter Rekurs auf seine Potenzenlehre betont:

Denn immer, wenn Eine Potenz ihr Werk gethan hat, folgt ihr die andere, es zu vollenden. Das sind Verhältnisse, die keine Philosophie erklären kann, in der keine wahre Succession ist, die bloße logische Verhältnisse kennt, und in der eine bloß simulierte Succession ist, die im letzten Gedanken sich wieder aufhebt. (SW XIV, 85 f.)

Doch eine solche ›wahre Succession‹ besteht Schelling zufolge nicht in einer bloßen chronologischen Folge, selbst wenn das Zitat zunächst dafür zu sprechen scheint. Wie Schelling schon in den *Weltaltern* ein Zeitverständnis im Sinne einer »rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende[n] Kette von Ursachen und Wirkungen« zurückgewiesen

13 Vgl. zu dieser generellen Abgrenzung Schellings gegenüber Hegel in seiner Spätphilosophie, der zufolge Hegel nur logische Folgen, aber keine realgeschichtliche Sukzession denken könne, etwa P. Höfele (2024): »Trinität und Christologie. Zur Aktualität von Schellings religionsphilosophischem Denken«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von C. Danz. Berlin/Heidelberg, 125–150, hier: 141–144.

hatte (WA, 10f. u.ö.),¹⁴ so weist er auch noch in Berlin ein Verständnis der Geschichtszeit als bloße Aufeinanderfolge von Ereignissen zurück. In unmittelbarem Anschluss an die oben zitierte Passage aus der 37. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung bemerkt Schelling denn auch:

Alles, was in die *Welt* tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich seyn Sollende ist. [...] Es bedarf also einer höheren Potenz, um die Entwicklung wieder von ihrer Voraussetzung frei zu machen. Wenn das, was bloß Grund ist, auf diese Weise eine falsche Stellung bekommt [...], so kann dieß seine Eigenschaft als Grund, sein Recht Wurzel, Grund und Anfang zu seyn, nicht aufheben, ja gerade die fortschreitende Erkenntniß muß wollen, daß es in seiner Stellung bleibe, damit in der Entwicklung immer zugleich etwas Festes bleibe, auf das man in jedem Fall recurriren kann. (SW XIV, 315)

Innerweltlicher, geschichtlicher Fortschritt wird hier aus der gegenseitigen Stellung zweier Potenzen oder geschichtlicher Entitäten heraus, in denen sich die Potenzen zeigen, beschrieben. Das in einer Entwicklung Vorausgehende gehe nicht einfach nur chronologisch voran, um dann ins Nichtsein zu verschwinden, vielmehr sei es ein Grund, der sich als in einer ›falschen Stellung‹ oder als ›Nichtseinsollendes‹ erweise, wie Schelling sagt. Von diesem muss sich die Entwicklung freimachen und mithin ein anderes an seine Stelle setzen. Dies bedeutet aber nach Schelling nicht, dass das vorausgehende Falsche nun ins bloße Nichtsein träte. Vielmehr solle es als ›etwas Festes‹, als ›Wurzel, Grund und Anfang‹ bleiben. Wie bereits in den *Weltaltern* vertritt Schelling mithin die zeit- und geschichtsphilosophische These, dass es »keine ewige Gegenwart« geben könne, »der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt« (SW VIII, 260). Die Zeit und der Geschichtsverlauf werden in Analogie zu einem geologischen Schichtenmodell verstanden: Das Frühere ist das in die Tiefe der Vergangenheit Hinabsinkende und dort immer noch verborgen oder latent als Gründendes Präsente, genauso wie auch das Zukünftige als Zukünftiges bereits implizit präsent ist, was Schelling aus dem Jesus-Wort in Joh

¹⁴ Vgl. dazu Höfele (2019), 195–201.

21,22 meint herauslesen zu können, worin von Johannes als Repräsentanten der zukünftigen Kirche gesagt wird: »Wenn ich will, dass er bleibt, bis ich komme, was geht es dich [sc. Petrus] an?«¹⁵

In genau diesem Sinne kann Schelling, wie schon zitiert, auch davon sprechen, dass die »*Kirche Pauli* [...] lange Zeit verborgen [war] und [...] nicht hervortreten« konnte, während »die römische Kirche für alle Zeiten Grund und realer Halt« bleibe, mithin auch nach deren Überwindung und möglicherweise gar Ablösung durch die anderen beiden Kirchen weiter bestehe (PhO Paulus, 319). Trotz der Dominanz jeweils einer der drei Kirchen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bleiben die jeweils anderen Kirchen im Modus der Latenz existent und wirksam. Dabei verweisen die drei Kirchen gleichsam dialektisch aufeinander:

Hatten nun aber die Zustände der Kirche durch alle Konflikte früherer Zeit so sich verwickelt, daß sie aus sich selbst diese Krisis nicht vollbringen konnte, so mußte ein Bruch geschehen, und das Princip, das sie in sich nicht behalten, nicht beherbergen, nicht aufnehmen konnte, mußte für sich, unabhängig von ihr hervortreten, nicht um sie auch als Fundament aufzuheben (Dr. Luther nennt die römische Kirche selbst noch seine liebe Mutter) sondern sie auf dem Wege zur gänzlichen Degeneration aufzuhalten, und ihr selbst in der Folge zu höherer Verklärung, zur letzten Befreiung zu verhelfen. (SW XIV, 315)

In ihrer falschen Stellung sei die römisch-katholische Kirche auf den befreienden ›Bruch‹ im Zuge der Reformation angewiesen. Sie sei nicht in der Lage gewesen, die ›Konflikte‹ selbst zu lösen und die reinigende ›Krisis‹ selbst zu vollbringen; sie benötigte daher einer von außen kommenden Hilfe. Umgekehrt konnte aber auch die lutheri-

15 Vgl. SW XIV, 330: »Der Sinn ist also: Wenn ich will, daß dieser mir nicht folge, was geht es dich an? Du folge mir, σὺ ἀκολούθει. Petrus ist also unmittelbar der Nachfolger Christi; Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt; denn so dürfen die Worte wohl erklärt werden; nicht daß Johannes erst auftritt im Augenblick des wirklichen Kommens Christi (denn da bedürfte es keines Stellvertretens mehr), sondern daß die Funktion des heil. Johannes anfängt mit der Zeit, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche.« Vgl. auch PhO Paulus, 323 f.

sche Kirche nicht das mit der römischen Kirche gelegte ›Fundament‹ einfach aufheben.

Dieser geschichtliche Übergang vollzieht sich zwar ganz im Sinne der Potenzenlehre, im Blick auf welche Schelling in einer Anmerkung erläutert, dass »eine Potenz [...] sich nur erniedrigen, ins Materielle herabsetzen« kann und dass »[o]hne die höhere Potenz [...] jener Übergang unmöglich« ist (SW XIV, 178, Anm.). Doch dies degradiert den geschichtlichen Prozess keineswegs zu einem bloßen Automatismus, der wie eine Marionette von überzeitlichen Potenzen oder »kosmischen Mächten« (PhO Paulus, 314) gänzlich gelenkt würde. Insofern sowohl in den trinitarischen Personen wie in den biblischen Aposteln und den historischen Kirchen Potenzen wirken, müsste auch für deren Verhältnis zueinander gelten, was Schelling von den Potenzen im Allgemeinen sagt: Die späteren Potenzrealisierungen oder Potenzausformungen sind zwar auf die früheren rückbezogen und auf diese als ihren Grund zurückverwiesen, zugleich ermöglicht erst und allein die eigengesetzliche Realisierung der späteren Potenzausformungen den Übergang zur innerweltlichen Wirklichkeit der Potenzen und macht hierbei zugleich – und zwar nachträglich – die vorausgehenden Potenzen zu wirkenden Gründen. Erst indem sich die drei historischen Kirchen als spätere und damit höhere Potenzrealisierungen setzen, werden die früheren Potenzrealisierungen in Gestalt der Apostel Petrus, Paulus und Johannes zu einem wirkenden Grund. Für diese Deutung sprechen argumentativ auch Schellings abschließende Ausführungen zum Verhältnis von Offenbarung und kirchlicher Realisierungsbewegung, wie nun noch ausgeführt werden soll.

3. Die kirchliche Geschichtlichkeit als Objektivierung göttlicher Offenbarung

Es ist bemerkenswert, dass Schelling als Protestant nicht nur den Katholizismus als notwendig bleibendes Fundament betrachtet, sondern dass er zugleich den Protestantismus als »*nur eine Durchgangsform*« bestimmt (PhO Paulus, 320), um sodann zu erklären:

Mein Standpunkt ist das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung; mein Ziel, jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist) allein im Geiste zu erbauen, und nur in vollkommener Verschmelzung des Christentums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis. (PhO Paulus, 320f.)

Schelling macht sich hier gleichsam einen überkonfessionellen Standpunkt zu eigen, indem er eine dritte, beide Kirchen zu einer Einheit zusammenführende johanneische Kirche für die Zukunft ankündigt. Sowohl der Katholizismus als auch der Protestantismus müssen aus Schellings Sicht hinter dieser Totalität des Christentums, die zugleich allgemeiner Erkenntnis jenseits religiöser Glaubensüberzeugungen zugänglich sei, zurückbleiben. Denn »so lange es eine Kirche für ihre Aufgabe hält, Christum wie in einem verschlossenen Schrein in der Form zu zeigen, hat der Protestantismus noch sein Ziel nicht erreicht« (PhO Paulus, 321). Diese umfassende, nicht mehr esoterische Kirche ist für Schelling erst in der noch ausstehenden johanneischen Kirche als dem »Panthéon der christlichen Kirchengeschichte« verwirklicht (PhO Paulus, 324).

Gleichwohl sind Katholizismus und Protestantismus für Schelling notwendige Durchgangsstadien zu jenem mit der Wissenschaft zusammenfallenden Christentum. Denn in Paulus als dem Repräsentanten des Protestantismus lebe »das dialektische, bewegliche, wissenschaftliche, auseinandersetzen-Prinzip« (PhO Paulus, 317), während in der petrinischen Kirche noch alles verschlossen liege. Schelling scheint mithin das Verhältnis von petrinischer und paulinischer Kirche oder von Katholizismus und Protestantismus ähnlich dem Verhältnis der beiden Prinzipien in den *Weltaltern* zu fassen. Nämlich als »Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein unwissendes nach Klarheit ringendes« (WA, 5),¹⁶ mithin als eine – im doppelten Sinne des Wortes – wirkliche ›Auseinander-Setzung‹, die zur mit dem Christentum identischen Wissenschaft hinführen soll.

Die Geschichte und insbesondere die Kirchengeschichte werden damit für Schelling zu einem wesentlichen Moment der Philosophie

16 Vgl. dazu Höfele (2019), 153f. 193f.

der Offenbarung. Christus habe lediglich »durch sein Leben, Leiden und Sterben den Keim eines bis in die Ewigkeit wachsenden Lebens gelegt« (PhO Paulus, 314). Doch damit Gott »der *offenbare* Gott, *nicht ein abstraktes Idol*« sei (PhO Paulus, 324), bedürfe es des geschichtlichen Durchgangs durch die drei Kirchen. Dieser Durchgang müsse dabei nicht nur innerlich, sondern im Rahmen der äußeren, wirklichen Geschichte vollzogen werden. Insofern sei auch die Reformation, die sich in Gestalt des Pietismus »nach der Seite des inneren Prozesses« wandte, nicht genug, sondern allein der »*geschichtliche Weg*, der durch Lehre, Kultus, Festzyklus bezeichnet ist« (PhO Paulus, 325). Schelling setzt sich derart gerade auch von Hegels Verständnis der »offenbaren Religion« ab, wenn dieser etwa in der *Phänomenologie des Geistes* hinsichtlich der christlichen Gemeinde bemerkt: »Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn«; hierzu müsse »das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendepunkte sich *innerlich* werden und zum *Wissen des Insichseyns* gelangen«. ¹⁷ Anders als Hegel setzt Schelling nicht auf eine Vergeistigung des Geschichtlichen, sondern auf eine sich in historischen Auseinandersetzungen und realen Kulturen realisierende und objektivierende ewige Wahrheit. »[N]ur die Erkenntnis des geschichtlichen Hergangs kann auch der Kirche ihre Objektivität erhalten, und sie vor der Auflösung in fromme Subjectivität einerseits, in das leere Rationale andererseits bewahren«, wie Schelling zu Ende der Vorlesung 1842 bemerkt (PhO Paulus, 325). Die allgemeine Erkenntnis des mit dem Christentum Ausgedrückten kann Schelling zufolge nur in einer geschichtlichen Veräußerlichung des Christentums erfolgen, die weder durch eine rein religiöse Innerlichkeit noch durch eine Auflösung der christlichen Wahrheiten in bloße Begriffe eingeholt werden kann. Auch wenn die Wahrheit des Christentums Schelling zufolge nicht widervernünftig oder für die Vernunft unerreichbar ist, so kann sie doch nicht a priori in philosophischer Begriffsarbeit begriffen werden, sondern nur a posteriori im Durchgang durch den seine Wahrheit

17 G. W. F. Hegel (1980): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg (*Gesammelte Werke* Bd. 9), 420.

erweisenden und – im doppelten Sinne des Wortes – »auseinander-setzenden« geschichtlichen Prozess.

Die in den Berliner Vorlesungen zur Philosophie der Offenbarung abschließend dargelegte historische Entwicklung der drei Kirchen ist insofern, um auf die anfängliche Fragestellung zurückzukommen, kein bloßer Nachtrag oder unwesentlicher Anwendungsfall der Potenzenlehre. Vielmehr zeigt sich hier, wie eng für Schelling Ewigkeit und Zeitlichkeit, oder genauer: Geschichtlichkeit, miteinander verknüpft sind. Auch und gerade hier gilt, was Schelling über den aposteriorischen Beweis Gottes sagt: »Der Beweis ist in keinem Punkte geschlossen, auch die Gegenwart ist ihm keine Grenze; es eröffnet sich für die positive Philosophie eine Zukunft, die auch nichts sein wird als ein fortgehender Beweis« (PhO Paulus, 147). Auch die drei Kirchen und insbesondere die noch ausstehende, möglicherweise rein utopische Realisierung der johanneischen Kirche sind mithin unabdingbare Momente dieses Beweises. Wie Schelling bereits 1831/32 in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* anmerkt, haben sich sowohl die Philosophie als auch die Religion angesichts dieser sich geschichtlich noch zu ereignenden »Dinge[...]« zurückzunehmen, da diese »dem Christentume selbst zukünftig sind und worüber das Christentume nicht entscheidet« (UPhO, 707).¹⁸

Literaturverzeichnis

- Fuhrmans, Horst (1940): *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin.
- Gabriel, Markus (2006): *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings »Philosophie der Mythologie«*. Berlin/New York, 16.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main (*Gesammelte Werke*, Bd. 9).
- Höfele, Philipp (2024): »Trinität und Christologie. Zur Aktualität von Schellings religionsphilosophischem Denken«. In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. von Christian Danz. Berlin/Heidelberg, 125–150.

¹⁸ Vgl. dazu auch Simon (2014), 227 f.

- (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings*. Freiburg/München (*Beiträge zur Schelling-Forschung* Bd. 10), 162–201.
- Loer, Barbara (1974): *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlass*. Berlin/New York.
- Neander, August (1841): *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Fünfter Band, welcher die Kirchengeschichte von Gregor VII. bis Bonifacius VIII. enthält (Neunter Theil des ganzen Werkes)*. Hamburg.
- Schulz, Walter (1955): *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart/Köln.
- Simon, Robert (2014): *Freiheit – Geschichte – Utopie. Schellings positive Philosophie und die Frage nach der Freiheit bei Kant*. Freiburg/München.

Engel und Satan in Schellings Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Offenbarung*

Bernhard Lasser

Das Thema Engel und Satan in der Philosophie Schellings wurde bisher kaum erforscht. Ausnahmen bilden die Aufsätze *Personale Desintegration. Schellings anthropogenetische Satanologie* von Peter L. Oesterreich und *Die philosophische Idee des Bösen. Zur Satanologie Schellings und Dantes* von Albert Franz.¹ Doch der nur wenigen Forschungsbeiträge ungeachtet spielen Angelologie und Satanologie eine zentrale Rolle in Schellings Denken bis hin zu seinem Spätwerk. So heißt es in einer Nachschrift der Berliner Vorlesung über die Philosophie der Offenbarung von 1841/42:

Es greifen die Vorstellungen vom Satan und von den Engeln so tief in das Christenthum ein, daß wer darüber nicht im Klaren ist, auch den Sinn des Christenthums nicht erfassen kann. So haben wir den Begriff einer ganz eigenthümlichen Welt, einer Geisterwelt, in die Philosophie eingeführt. (PhO Illinois, 201^r)

Bereits Immanuel Kant entfaltet den Begriff der Geisterwelt im Rückgriff auf Emanuel Swedenborg: »Er [sc. Swedenborg] sagt: Die Geisterwelt macht ein besonders reales Universum aus; dieses ist der mundus intellegibilis, der von diesem mundo sensibili muß unterschieden werden.«² Auch hier finden sich Engelvorstellun-

* Diese Forschung wurde gänzlich oder teilweise durch den Wissenschaftsfonds FWF finanziert, <https://doi.org/10.55776/P34383>.

1 Vgl. P. L. Oesterreich (2004): »Personale Desintegration«. In: »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. Schellings Philosophie der Personalität. Hrsg. von T. Buchheim / F. Hermann. Berlin, 227–237; A. Franz (1990): »Die philosophische Idee des Bösen – Zur Satanologie Schellings und Dantes«. In: *Trier Theologische Zeitschrift* 99, 81–94.

2 I. Kant (1968): *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Erste Hälfte*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin (*Kant's Vorlesungen*, Bd. V.), 298 f.

gen; sie sind in die Metaphysik als Spezialgebiet eingegliedert. Vom Geisterseher Swedenborg distanziert er sich aber. Fichte entwickelt in einem umfangreicheren Rahmen den Begriff der Geisterwelt; sie ist zutiefst verbunden mit der Freiheit: »Die gesammte Geisterwelt, als Eins genommen, ist frei, und darin besteht ihr eigentliches, von dem Leben Gottes verschiedenes Leben.«³ Freiheit verbindet geistig. Schelling greift das auf. In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* erläutert er die Geisterwelt folgendermaßen: »Das Geisterleben ist nicht ein irdisch = gebundenes, sondern ein freies, universelles Leben« (UPhO, 630).⁴ Er kritisiert Kant, dass dieser in Bezug auf die Geisterwelt die Philosophie nicht weiter ausführte. Kant habe die Philosophie zu früh abgeschlossen und Teile nicht berücksichtigt, die erst später bedeutsamer wurden.⁵ Die Geisterwelt – wie auch Satan – gibt es für Schelling wegen des Falls des Menschen. Engel und Satan sind dabei keine Geschöpfe, sondern Potenzen.⁶ Die Satanologie ist inhaltlich verknüpft mit der Sündenlehre und der Christologie, die jener als negatives Gegenstück entgegengestellt wird.⁷ In der Vorlesung von 1841/42 hat Schelling aus Zeitmangel die Satanologie aus seinem fortlaufenden Vortrag herausgenommen und parallel zur Darstellung der Geschichte der Kirche vormittags als Exkurs in fünf eigenen Vorlesungen vorgetragen.⁸ In der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* sowie den *Sämmtlichen Werken* sind Engellehre und Satanologie hingegen direkt an die Christologie und die Versöhnungslehre angeschlossen und bilden den Übergang zur Kirchengeschichte.

3 J. G. Fichte (1835): *Sämmtliche Werke*, Bd. XI. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, 194.

4 In der Geisterwelt ist der Mensch in Potenzialität: »Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel. In der Geisterwelt möchte sich das Verhältniß umkehren. Hier nämlich in der Geisterwelt, tritt der Mensch, der seinen Engel nicht erreichen kann, in die tiefste Potenzialität, in die tiefste Finsterniß, zurück« (PhO Illinois, 199^r).

5 Vgl. PhO Koosen, 216^r.

6 Zu Schellings Potenzenlehre vgl. den Beitrag von Stefan Gerlach in diesem Band.

7 Vgl. Oesterreich (2004), 228.

8 Vgl. *Allgemeine Zeitung*, Nr. 83. 24. März 1842, 663. Ernst Ludwig von Gerlach besuchte am 15. März 1842 Schellings Vorlesungen über Satanologie. Vgl. H. Pölcher (1954): »Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten«. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 6, 193–215, hier 208 f.

Wie die überlieferten Materialien zu Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung zeigen, haben sich die inhaltlichen Ausführungen zur Engellehre und zur Satanologie seit 1831/32 kaum verändert.⁹ Im Folgenden wird zunächst Schellings Deutung der Engel besprochen, sodann sein Verständnis des Satans im Rahmen der göttlichen Ökonomie und schließlich dieser als Versucher des Menschen. Es zeigt sich, dass der Satan eine Funktion im göttlichen Haushalt innehat und je nach Perspektive anders erscheint.¹⁰

1. Schellings Deutung der Engel

Der frühe Schelling hielt nichts von Engeln: »Engel – überhaupt die langweiligsten aller Wesen« (AA I 4, 190). Im Spätwerk ändert sich das. Hier werden die Engel wichtiger. In der Berliner Vorlesung bildet eine »allgemeine Untersuchung über die Engel« (PhO Koosen, 213^v) den Abschluss der Satanologie. Das entspricht grundsätzlich noch dem Aufbau der Münchener Vorlesungen, wie ein Vergleich mit der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* zeigt. Schelling deutet die Engel im Rahmen seiner Potenzenlehre und damit seiner Konzeption der göttlichen Ökonomie.¹¹ Sie setzen zwar die Schöpfung voraus, sind jedoch keine geschaffenen Wesen: »Dies kann aber nur den Sinn haben, daß ohne die Schöpfung es keine Engel gäbe, wie ohne Schöpfung auch nicht der Satan wäre. Deshalb sind aber die Engel ebenso wenig, wie der Satan, Gegenstände der Schöpfung. Sie

9 Allerdings dokumentieren nicht alle überlieferten Mitschriften der Berliner Vorlesung den Exkurs zur Satanologie. Vgl. PhO Paulus; S. Kierkegaard (2011): »Notizbuch 11«. In: *Deutsche Sören-Kierkegaard-Edition. Bd. 3. Journale und Aufzeichnungen: Notizbücher 1–15*. Hrsg. von M. Kleinert / H. Schulz / H. Anz. Berlin/Boston, 331–405.

10 Vgl. auch S. Portmann (1966): *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft*. Meisenheim am Glan (*Monographien zur philosophischen Forschung* 44), 133–136.

11 Zu Schellings Konzeption der göttlichen Ökonomie und ihres Verhältnisses zur Theologie vgl. C. Danz (2026): »Göttliche oikonomia. Theologie und Ökonomie in F. W. J. Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung«. In: *System der Welten – Welt der Systeme*. Hrsg. von C. Binkelman / V. Müller-Lüneschloß. Stuttgart-Bad Cannstadt (*Schellingiana* 35) (im Druck).

sind gleichsam nur mitgeschaffen« (PhO Illinois, 198^r). Schelling unterscheidet zwischen guten und bösen Engeln. Ihre Differenz ist mit dem Fall des Menschen verbunden. Böse Engel entstehen durch den Abfall des Menschen, gute Engel sollten nach Gottes Plan wirklich werden, sind aber aufgrund der Schuld des Menschen nur Möglichkeiten geblieben.¹² Deshalb sind letztere willenlos.¹³ Der Mensch ist zwischen die bösen und die guten Engel gestellt, die ihn zu beeinflussen versuchen.¹⁴ Dabei ist der Zusammenhang mit den guten Engeln für den Menschen das, was in der Entfremdung von Gott bleibt. Erst mit der Geburt Christi treten die guten Engel in die Wirklichkeit über.

Durch die Engel und Christus unterscheidet Schelling die alttestamentliche und die neutestamentliche Offenbarung. Im Alten Testament hat Gott durch Engel zu den Menschen geredet, im Neuen Testament durch Christus.¹⁵ Die alttestamentliche Engelvorstellung entwickelt er anhand der Geschichte von der Opferung Isaaks.¹⁶ Gott greift in dieser Erzählung nicht direkt in das Geschehen ein, sondern vermittelt durch eine zweite Persönlichkeit, den Malach Jehova, der als Medium des wahren Gottes fungiert: »Hier interveniert also eine zweite Persönlichkeit, die von dem Elohim ganz verschieden ist; denn der, der bloß Elohim genannt wird, ist für sich nicht der wahre Gott, aber dieser Elohim + die zweite Persönlichkeit kann der wahre Gott heißen« (UPhO, 486).

Vom mythologischen Bewusstsein des Heidentums unterscheidet sich das alttestamentliche dadurch, dass es an dem relativ einen Gott der Vorzeit, also der ins Sein erhobenen ersten Potenz festhält. Dieser ist der unmittelbare Gott der israelitischen Religion. Es ist auch der Gott, der von Abraham fordert, seinen Sohn zu opfern. In seiner einseitigen Ausschließlichkeit ist Elohim an »ein falsch-göttliches Princip gebunden [...]. Für sich allein ist jenes Princip allerdings das

¹² Vgl. PhO Koosen, 215^r.

¹³ Vgl. PhO Illinois, 199^r.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. PhO Illinois, 200^r.

¹⁶ Vgl. H. Rosenau (1985): »Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling«. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 251–261.

ungöttliche, ja widergöttliche, aber dieses Princip wirkt ja nicht für sich allein« (SW XIV, 123). Zur Offenbarung des wahren Gottes im alttestamentlichen Bewusstsein kommt es nur durch das Wirken der zweiten Potenz bzw. Persönlichkeit. Diese hebt den unmittelbaren Gott im Bewusstsein auf und bringt dadurch den wahren Gott, der sowohl von ihr als auch von der ersten Potenz unterschieden ist, zur Erscheinung. Grundlage von Schellings Deutung der Engel ist eine mediale Konstruktion des Gottesgedankens,¹⁷ in deren Rahmen die Engel als Medien fungieren.

Anders als im Heidentum erscheint in der israelitischen Religion die zweite Potenz indirekt als göttliche Persönlichkeit bzw. als Bote Gottes. Damit erklärt sich für Schelling auch der Plural des Wortes Elohim. Während Gott als Elohim mehrere ist, ist er als Jehova einer. Doch dieser kann im alttestamentlichen Bewusstsein nur medial durch eine Negation der ersten Potenz erscheinen. In diesem Sinne ist die Erzählung von Isaaks Opferung paradigmatisch für die alttestamentliche Religion. »[D]ieser Engel des Jehova, wodurch alle Offenbarung vermittelt wird, geht durch das ganze Alte Testament« (UPhO, 491). Die alttestamentliche Offenbarung ist an eine Voraussetzung gebunden, die in ihr, das ist ihre Grenze, noch erhalten bleibt. Christus wirkt folglich in der alttestamentlichen Religion im Verborgenen. In seiner wirklichen Erscheinung hebt er diese Voraussetzung und damit auch die Offenbarung auf.

2. Schellings Deutung des Satans

Schelling eröffnet seine Satanologie mit einer Kritik des überlieferten orthodoxen Verständnisses des Satans und schließt daran seine Neubestimmung an. Dieser gilt dort als ein gefallener Engel, dessen Wirken sich die Entstehung von Heidentum und Mythologie verdanken. Satan habe die Völker dazu verleitet, falschen Göttern zu folgen, die

¹⁷ Vgl. C. Danz (2024): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion.« In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. v. dems. Berlin/Heidelberg, 305–326.

eigentlich keine Götter sind.¹⁸ Er wird dabei als individueller und erschaffener Geist gedeutet, als guter Engel, der von Gott abfiel.¹⁹ Schelling stimmt dem nur insoweit zu, als es sich beim Heidentum und der Mythologie nicht um menschliche Erfindungen handelt. In den *Sämtlichen Werken* wird zur Widerlegung der orthodoxen Position auf Eph 2,2 zurückgegriffen: »Ihr habt erst gewandelt nach dem Aeon (d. h. nach dem innern bewegenden Princip) dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht (womit eine astrale, kosmische Gewalt angedeutet ist)« (SW XIV, 241). Die orthodoxe Position, so Schelling, sei historisch-kritisch nicht haltbar, da sich kein biblischer Beleg für die Behauptung finde, dass der Satan ein erschaffener Geist sei. Damit fehlt dem überlieferten Verständnis die Grundlage, auf der es eigentlich argumentieren müsste. Vielmehr sei der Name Satan ein allgemeiner. Er bedeutet Widersacher, eine Sache, die hinderlich im Wege steht, wie griechische Verwendungen des Verbs ›satan‹ bzw. ›diabolos‹ deutlich machen.²⁰ Es handelt sich demnach nicht um den Eigennamen eines Geschöpfes. Satan bezeichnet einen Geist, der weder individuell noch erschaffen ist.²¹ Dieser Geist ist aber sehr wohl Ursprung von Heidentum und Mythologie, deren Grundlage das vom Menschen ins Sein erhobene Seinkönnen ist, dessen blinder Macht die Menschheit durch den Fall anheimfiel.²² Heidentum und Mythologie sind Folgen des satanischen Prinzips, nicht aber von einem gefallenem Geschöpf geschaffen worden.

Für Schellings Verständnis des Satans heißt das, dieser ist ein Bestandteil der göttlichen Ökonomie, die den übergeordneten Rahmen der Konstruktion der Religionsgeschichte darstellt. Satan stellt kein gegengöttliches Prinzip dar. Er hat eine Funktion in der Geschichte Gottes inne. Das deutet sich bereits in Schellings Entfaltung der Gotteslehre in den Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung an. Hier ist von einem Gesetz die Rede, demzufolge »nichts un-

¹⁸ Vgl. UPhO, 615.

¹⁹ Vgl. ebd., 616.

²⁰ Vgl. PhO Illinois, 189f. Vgl. auch UPhO, 616f.

²¹ Vgl. PhO Illinois, 192f.

²² Vgl. UPhO, 645.

versucht, unüberwunden, zweifelhaft bleibe, und daß Alles klar, offen und entschieden werde« (PhO Illinois, 57^r). Dieses Gesetz sei, wie er in diesem Zusammenhang erklärt, das Gesetz, das »Gott in Freiheit setzt, das Gesetz der Gottheit selbst« (PhO Illinois, 57^v). Freilich ist dieses Gesetz im Rahmen der Gotteslehre noch nicht Satan, doch auf es baut die Entwicklung der Satanologie und ihre Funktion auf. Deren Grundlage ist die Erhebung der ersten Potenz ins Sein durch den Menschen, wodurch die drei Potenzen erneut in Spannung gesetzt werden und ein neuer Prozess der Restitution ihrer Einheit in Gang kommt. Schelling bezieht die Figur des Satans auf die durch den Menschen wieder aktualisierte erste Potenz.

Wenn aber unter Satan jener durch Schuld des Menschen wiedererregte Wille, welcher, sobald er in seiner durch die Schöpfung in Schranken gehaltenen Schrankenlosigkeit hervortritt, die Schöpfung und das menschliche Bewußtsein aufzuheben strebt, zu verstehen wäre, dann wird Jeder zugeben, daß jener Ausdruck nicht zu stark, sondern ganz angemessen sei. (PhO Illinois 189^v f.)

Satan bezeichnet die ins Sein erhobene erste Potenz, das blinde Sein, dem die Menschheit unterworfen ist, in einer spezifischen Hinsicht. Gott ist die Einheit der drei Potenzen. Deshalb kann er die durch den Menschen ins Sein erhobene Potenz nicht unmittelbar aufheben. Da er aber ihre erneute Erhebung ins Sein nicht gewollt hat, er also nicht mit seinem Willen in ihr ist, wirkt in ihr sein Unwille oder Zorn. »Gott will es [sc. dieses Prinzip] nicht an sich, aber er will es als Mittel« (PhO Illinois, 196^v). Gleichwohl fällt Satan nicht einfach mit dem Unwillen Gottes, seinem Zorn zusammen. Es geht bei ihm zwar ebenfalls um die ins Sein erhobene erste Potenz, die Ambiguität des Seinkönnens, aber im Hinblick auf die oben bereits genannte Funktion des Gesetzes Gottes, alles Unentschiedene zu entscheiden. Der Satan, so könnte man sagen, repräsentiert die Funktion des göttlichen Zorns für die Menschheit. Er ist die Macht, die alles im Menschen verborgene Böse ans Licht bringt. Dass der Satan selbst böse sei oder gar ein widergöttliches Prinzip, davon kann in Schellings Konzeption nicht die Rede sein. Vielmehr erfüllt er, wie gezeigt, eine Funktion im göttlichen Haushalt.

Schellings Deutung des Satans ist alles andere als unbiblisch. Sie knüpft an den Prolog des Buches Hiob an.²³ Hier erscheint Satan im Personal des göttlichen Haushalts, dem es obliegt, an der Gesinnung von Hiob zu zweifeln und ihn auf die Probe zu stellen.

Satan tritt hier auf als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnungen des Menschen in Zweifel zu stellen und zu erproben – als eine Macht also, welche nothwendig ist, damit das Zweifelhafte sich entscheide, das Ungewisse gewiss werde, das verborgene Böse an den Tag komme und nicht unter dem Guten verborgen bleibe – folglich als eine Macht, die sich nicht sowohl am Bösen, als vielmehr an dem an den Tag gekommenen und offenbar gewordenen Bösen erfreut. (PhO Illinois, 190^r)

In Schellings Satanologie erfüllt der Satan die Funktion in der Ökonomie Gottes, das verborgene Böse im Menschen aufzudecken. Anders verhält sich Satan zu Christus, dem ebenfalls eine Funktion im göttlichen Haushalt zukommt. Entsprechend der Funktion der zweiten Potenz, die ins Sein erhobene erste Potenz in ihr Potenzsein zurückzubringen, stehen sich Christus und Satan als Widersacher unmittelbar gegenüber und bilden Gegensätze. Christus ist »nur offenbar geworden, damit er die Werke des *Satans* auflöse« (PhO Koosen, 213^v). Beide, Satan und Christus, bilden Bestandteile der göttlichen Ökonomie, die sich wie zwei Reiche gegenüberstehen. Doch das wird erst durch die Geschichte der zweiten Potenz sichtbar, in der sich diese als der Sohn Gottes erweist. Dadurch, dass die zweite Potenz ihre natürliche Gottheit, die sie im mythologischen Prozess erworben hatte, negiert und so die Spannung zur ersten Potenz und damit diese selbst aufhebt,²⁴ erscheint die Macht, der das Heidentum in der Mythologie blindlings unterworfen war, als Reich des Satans bzw. des Fürsten dieser Welt. Indem die zweite Potenz dem von Gott entfremdeten Sein folgte, um es zu Gott zurückzubringen, unterstellte sie sich diesem Reich, erkannte es an, jedoch »nicht um es anzubeten, sondern um es zu besiegen« (PhO Illinois 191^vf.). Deshalb wird auch Christus, wie

23 Vgl. schon Schellings frühe Deutung des Satans als Element des göttlichen Haushalts in seinem Tübinger Hiob-Kommentar, AA II 1.2, 26f.

24 Vgl. hierzu die Beiträge von Christopher Arnold und Carlos Zorrilla Piña in diesem Band.

Schelling die Versuchungsgeschichte deutet, vom Fürsten dieser Welt geprüft, um seinen Gehorsam gegenüber dem wahren Willen Gottes zu erweisen, der in der gefallenen Schöpfung als Unwille Gottes und Satan erscheint. Durch seinen Gehorsam, der in der Geschichte des Sohnes offenbar wird, hebt dieser den Satan als objektives Prinzip auf.

3. Satan als Versucher des Menschen

Während es die heilsökonomische Funktion des Satans ist, das verborgene Böse ans Licht zu bringen, erscheint er im Bewusstsein der Menschheit als Versucher, mit dem jeder Mensch in seinem Leben in Konflikt kommt.²⁵ Da Satan die erste Potenz, die Grundlage des menschlichen Bewusstseins, repräsentiert, ist er immer um und mit dem Menschen. Als Satan erscheint die ins Sein erhobene und das Bewusstsein beherrschende Potenz nur in der Geschichte des Bewusstseins, die wiederum die Geschichte der drei theogonischen Potenzen ist, die die Einheit Gottes wiederherstellt. Das ist allerdings erst in der Offenbarung der Fall, also am Ende des Prozesses. Im und während des mythologischen Prozesses, der seinen eigenen Anfang am Ende erinnert,²⁶ erscheint Satan bzw. die erste Potenz als Nemesis und Persephone.

Entstehen kann der Satan erst durch den Fall des Menschen als schrankenloses, transpersonales und allgegenwärtiges geistiges Prinzip.²⁷ Er setzt die Schöpfung voraus, ist aber dennoch kein geschaffenes Wesen. Von sich aus kann Satan auch nicht zur Wirklichkeit kommen. Ebenso wie bei der Schöpfung bedarf es eines Willens, der das Seinkönnen ins Sein erhebt. Doch hier ist es nicht Gott, sondern der Mensch, der die Grundlage seines Seins aktiviert und dadurch Geister ruft, die er nicht mehr loswird.²⁸ Wenn aber Satan eine Folge

25 Vgl. PhO Illinois, 197^r.

26 Vgl. hierzu den Beitrag von Christian Danz in diesem Band.

27 Vgl. PhO Koosen, 207^r–208^r. Vgl. auch Oesterreich (2004), 236.

28 Vgl. PhO Frauenstädt, 126: »An sich, ohne den menschlichen Willen, ist der Satan Nichts«.

des Sündenfalls ist, wie kann er dann, wie es Genesis 3 berichtet, die ersten Menschen verleitet und versucht haben?

Die Versuchung ist entstanden durch eine zunächst noch folgenlose Erhebung des Prinzipes aus dem Bewußtsein des Menschen, cui subjectum erat. Indem das Prinzip aus seiner Latenz hervorbricht, dem Bewußtsein sich vorstellt, nicht mehr also im Menschen sein will, will es aufhören, Subjekt des Menschen zu sein. (PhO Illinois, 194^v)

Satan selbst ist, wie erwähnt, erst die durch den religionsgeschichtlichen Prozess ermöglichte retroaktive Deutung der ins Sein erhobenen ersten Potenz. Was er bezeichnet, ist die Ambiguität des Seinkönnens, die der Mensch bzw. dessen Grund selbst ist. Er symbolisiert die erste Potenz, damit aber den Menschen selbst, die schrankenlose Macht seines Könnens, deren Magie er taumelnd unterliegt. Äußeres Bild dieser inneren Ambiguität des Menschen ist in der biblischen Erzählung die Schlange. Dass die Menschheit dieser Macht unterworfen ist, ahnt sie in den Mysterien. Erkennen kann sie sie jedoch erst durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. So ist der Satan zwar mit dem wirklichen Menschen geboren, aber erkannt wird er nur in seiner Überwindung.

Mit dem Christentum verliert Satan seine objektive Bedeutung und wirkt nun einerseits subjektiv im Menschen weiter als die das innere Böse aufdeckende Macht und andererseits in der weltlich-politischen Geschichte. Dies führt in »ein neues Theater der Wirkungen des Satans, die nicht minder blutbedeckte Schaubühne der neuern Geschichte« (UPhO, 639). Auf diese Weise bleibt seine Funktion in der göttlichen Ökonomie bis zum Eschaton erhalten.

Bis zu diesem Ende – wo er, wie Alles, Christo unter die Füße gelegt wird – ist er ein zur göttlichen Oekonomie gehöriges Prinzip, dem gegeben ist, Alles in Zweifel zu stellen und in Allem die Uneinigkeit zu erhalten, damit der Triumph um so herrlicher der Sieg, um so glorreicher, und, nach aufgehobenem Zweifel, die Sache Gottes klar werde. (PhO Illinois, 190^v)

In seiner Philosophie der Offenbarung entwickelt Schelling ein neues Verständnis des Satans, das er dem metaphysischen Realismus der

überlieferten Vorstellungen entgegensetzt.²⁹ Für ihn ist das Satanische ein universelles geistiges Prinzip, das mit dem Fall des Menschen ins Dasein tritt und als gleichsam transpersonale göttliche Macht den Menschen dazu reizt, das in ihm verborgene Böse zu aktualisieren. Das ist seine Aufgabe im göttlichen Haushalt, des Geheimnisses, das in Jesus Christus in der Geschichte offenbar wurde.³⁰

Literaturverzeichnis

Allgemeine Zeitung Nr. 83, 24. März (1842).

Danz, Christian (2026): »Göttliche oikonomia. Theologie und Ökonomie in F.W.J. Schellings Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung«. In: *System der Welten – Welt der Systeme*. Hrsg. von C. Binkelmann / V. Müller-Lüneschloß. Stuttgart-Bad Cannstadt (*Schellingiana* 35) (im Druck).

– (2024): »Medialer Monotheismus und Selbständigkeit der Religion. Schellings Gottesbegriff und seine systematischen Grundlagen.« In: *Religionsphilosophie nach Schelling. Mythos und Offenbarung*. Hrsg. v. dems. Berlin/Heidelberg, 305–326.

Franz, Albert (1990): »Die philosophische Idee des Bösen – Zur Satanologie Schellings und Dantes«. In: *Trier Theologische Zeitschrift* 99, 81–94.

Fichte, Johann Gottlieb (1835): *Sämmtliche Werke*, Bd. XI. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin.

Kant, Immanuel (1968): *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie. Erste Hälfte*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin (*Kant's Vorlesungen*, Bd. V).

Kierkegaard, Sören (2011): »Notizbuch 11«. In: *Deutsche Sören-Kierkegaard-Edition. Bd. 3. Journale und Aufzeichnungen: Notizbücher 1–15*. Hrsg. von M. Kleinert / H. Schulz / H. Anz. Berlin/Boston, 331–405.

Oesterreich, Peter L. (2004): »Personale Desintegration. Schellings anthropogenetische Satanologie«. In: »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«. *Schellings Philosophie der Personalität*. Hrsg. von T. Buchheim / F. Hermann. Berlin, 227–237.

Pölcher, Helmut (1954): *Schellings Auftreten in Berlin (1841) nach Hörerberichten*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 6, 193–215.

²⁹ Vgl. Oesterreich (2004), 235.

³⁰ Ich danke Christian Danz für Hinweise zu diesem Beitrag.

- Portmann, Stephan (1966): *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*. Meisenheim am Glan (*Monographien zur philosophischen Forschung* 44).
- Rosenau, Hartmut (1985): »Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling«. In: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, 251–261.

Über die Autor/innen

NORA ANGLEYS ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München (DFG-Projekt: Schellings unvollendetes System).

CHRISTOPHER ARNOLD ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (FWF Schelling Editionsprojekt).

OLEG BELTEK ist Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (DOC) am Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

CHRISTOPH BINKELMANN ist apl. Prof. an der Universität Freiburg und wissenschaftlicher Projektkoordinator des Projekts ›Schelling in München (1811–1841)‹ an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München.

THOMAS BUCHHEIM ist Prof. em. für Philosophie an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München.

CHRISTIAN DANZ ist Prof. für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

STEFAN GERLACH ist apl. Prof. am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

MICHAEL HACKL ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (FWF Schelling Editionsprojekt).

PHILIPP HÖFELE ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

BERNHARD LASSER ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (FWF Schelling Editionsprojekt).

HENNING TEGTMEYER ist Prof. für Philosophie am Centre for Metaphysics, Philosophy of Religion and Philosophy of Culture der Universität Leuven.

CARLOS ZORRILLA PIÑA ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München (DFG Projekt: Schellings unvollendetes System).

Namenregister

- Aristoteles 131, 140 f.
Bacon, Francis 141, 222
Bähr, Karl Christian Wilhelm 230 f.
Beyschlag, Willibald 19
Böhme, Jacob 126, 138, 142, 222
Bollingbroke, Henry St. John
 Viscount 196
Bunsen, Christian Carl Josias Freiherr von 10
Cotta, Johann Friedrich 9, 40 f., 44, 46
Creuzer, Friedrich 198 f., 211
Demeter 207, 210
Descartes, René 36 f., 138, 141, 241
Dionysos 210
Dönhoff, August 10
Elias (biblischer Prophet) 281–283
Engels, Friedrich 166, 224
Eutyches 234
Feuerbach, Ludwig 23, 26
Fiore, Joachim von 279 f.
Fichte, Johann Gottlieb 95 f., 98, 105, 130, 135, 218, 294
Frank, Manfred 42, 164, 169
Franz, Albert 293
Frauenstädt, Julius 13, 25–27, 226
Friederich, Ferdinand 230 f.
Friedrich Wilhelm IV. 10
Gabriel, Markus 194, 207, 276
Goethe, Johann Wolfgang von 229, 230
Hegel, Georg Willhelm Friedrich 10 f., 13, 22, 25–27, 37, 90–92, 95–103, 106, 109, 113, 115, 120, 135, 137, 149, 153, 233, 184, 289
Hermann, Gottfried 41, 199
Herodes Agrippa I. (jüdischer Klientelkönig) 280
Hilgenfeld, Adolf 9 f., 25
Homer 206
Jacobi, Friedrich Heinrich 139, 143
Jesus Christus 17, 24, 28 f., 78, 162–164, 211, 223–225, 226–229, 231, 233–235, 237, 242–244, 253, 258–262, 264–272, 280–283, 284, 286, 289, 296 f., 300, 302 f.
Johannes der Täufer (biblischer Prophet) 281–283
Johannes, Zebedaei (Apostel) 277, 279, 280–283, 286 f.
Kant, Immanuel 14, 22–24, 49, 53, 56, 134 f., 141, 142, 145–146, 148, 152, 233, 241, 293 f., 296
Kierkegaard, Søren 13, 155, 193
Koosen, Johann Heinrich 13, 193, 276
Leibniz, Gottfried 128 f., 138, 141
Locke, John 141, 222
Lukas (Apostel) 282 f.
Luthardt, Christoph Ernst 18 f.
Luther, Martin 231, 281, 286
Marheineke, Philipp Konrad 25–26, 226
Maximilian II. von Bayern 158
More, Henry 196
Moses (biblischer Prophet) 196 f., 230–232, 281 f.

- Neander, August 178–180
Nestorius (Patriarch von Konstantinopel) 234
Oesterreich, Peter L. 293
Paulus von Tarsus 162, 231, 237, 244, 277, 279–283, 287 f.
Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 40, 42, 46 f., 148
Persephone 207, 210
Peters, Adolf 57, 194
Petrus, Simon (Apostel) 277, 279–282, 286, 288
Platon 131, 133, 208
Reinhold, Karl Leonhard (Decius, Br.) 197
Schelling, Karl Friedrich August 11, 18, 20–22, 66, 89, 154, 217
Schlegel, August Wilhelm 96
Schlegel, Friedrich 93, 198
Schiller, Friedrich 197
Spinoza, Baruch de 130, 138, 140 f.
Storr, Gottlob Christian 159
Stort, Alois 20, 42 f., 44 f., 61
Trendelenburg, Friedrich 13
Tschudi, Friedrich von 13
Twesten, August 13
Vico, Giambattista 149
Warburton, William 196 f.
Winteler, Jost 18, 44, 57–59, 202

Sachregister

- a posteriori* 16, 50, 53, 56 f., 111, 115, 131, 136 f., 156–158, 219 f., 256, 289
- a priori* 37, 48, 50 f., 54–57, 60, 62, 69, 82, 114 f., 122, 136 f., 140, 156–158, 183, 220 f., 278, 280, 289
- absoluter Geist 69, 75, 77, 102, 112 f., 115, 121 f., 218–222, 224
- actus purus/purissimus* 131, 171, 178, 250 f.
- All-Eine 200, 202–204
- Anerkennung 112, 176 f., 182, 190, 262
- Autonom(ie) 23 f., 27, 262, 268
- Begegnung 174–178, 180–184, 186–190
- Bewusstsein 23–27, 36, 68, 73, 76–78, 113, 118 f., 161, 172 f., 176, 180, 185–190, 194, 200, 204–211, 224–227, 229 f., 232, 234, 255 f., 158–261, 264, 266–268, 271, 278, 296 f., 299, 301 f.
- Christologie 22, 76, 119, 217, 220 f., 224, 226, 228, 233, 236 f., 243 f., 273, 284, 294
- cogitabile, primum/summum* 48, 50
- Demiurg 78, 126 f., 133, 142
- Dialektik 71, 73, 81, 95, 97, 113 f., 126, 276, 282 f., 286, 288
- Dogmatik 117, 159, 220 f., 228 f., 233, 235–237, 273
- Empirismus 69, 138, 157, 222
- Entäußerung 76, 181, 209, 221, 227
- Entfremdung 119, 162, 258, 298
- Erfahrung 49 f., 56–58, 69, 82, 111–113, 117–120, 137, 147, 149, 157–159, 161, 163–166, 176 f., 183, 220–222, 258 f., 268, 273
- Erfassung/Erfassen 15, 24, 92, 98, 102, 194, 205, 207–211, 218
- Erinnerung 96 f., 103, 194 f., 199, 208 f., 211
- Erkenntnis 14 f., 24, 37–39, 47–49, 63, 82, 91, 102, 113, 122, 130, 136, 138, 149, 158, 160, 170–172, 211, 219, 223, 243 f., 264, 278, 288 f.
- Eschatologie 102, 110, 120, 270
- Freiheit 48, 54, 104, 112–114, 117, 119, 121 f., 126, 128–130, 136, 138, 140, 142, 145–148, 150–153, 160, 262, 167, 174–176, 181–184, 186, 188, 227, 242 f., 249, 251, 255, 258 f., 262 f., 266, 268, 271, 273, 280, 282, 294, 299
- göttliche Ökonomie 24, 27, 211, 263, 265, 295, 298, 302
- göttlicher Geist 84, 105, 221, 231
- Heiliger Geist 76, 121, 133, 260 f., 269, 282
- Häresie 121, 133, 234
- Heidentum 137, 165, 185, 196, 211, 223, 225, 227, 229 f., 281, 296–298, 300
- Ideales 172, 198, 219, 231
- Idealismus 72 f., 83

- Idee 15, 23 f., 27, 48–51, 55–57, 59, 62 f., 81, 90, 93 f., 96, 103 f., 111, 113, 116, 135, 139, 150, 162, 165, 176, 187, 208, 223 f., 232
- Identität(sphilosophie) 14, 19, 27, 37, 50, 135, 137, 153, 155, 198, 219, 221, 236, 247
- Inkarnation 226 f., 235
- Judentum 126, 137, 196, 222, 226, 228, 230–232, 236 f., 281
- Katastrophe (biblisches Ereignis) 158, 257, 261, 269
- konkret 119, 181, 184
- Latenz 132, 225, 236, 248, 255 f., 285, 302
- Logik 14, 17, 24, 36, 38, 52, 128, 136, 140, 165, 178, 263, 284
- Manifestation 189, 247, 251, 256, 260 f., 265 f.
- Menschwerdung 163, 217, 223, 226 f., 229, 232, 235, 237, 265
- Metaphysik 56, 65, 94 f., 103, 134, 137 f., 140 f., 294
- Metawissenschaft 48
- Modus 12, 24, 48 f., 102, 245, 286
- Monotheismus 12, 17, 26, 28, 62 f., 136, 139, 173, 194–196, 198–205, 211, 237, 245, 252
- Moral 146, 184, 196, 224, 230, 236, 272
- mundus intelligibilis* 293
- Mysterien 28, 102, 186, 194–200, 205–212, 302
- Mythologie 22, 24, 28, 40, 44, 63, 103, 109, 119, 136, 147 f., 164, 170, 173, 186 f., 189 f., 194, 198 f., 201, 205–208, 210 f., 218 f., 221–223, 228, 232, 236, 246, 259, 261, 297 f., 300
- natura necessaria / necessario*
existens 54, 56, 249, 251, 254
- negative Dialektik 115
- negative Philosophie 12–17, 19, 21 f., 24, 28, 35–37, 39, 41, 47–51, 55, 57, 59, 61–63, 65, 68, 75, 79 f., 109–113, 134–143, 152, 156, 169, 171, 201, 252, 276
- Neues/Altes Testament 133, 146, 163, 230–232, 234, 236 f., 281, 296 f.
- Offenbarung 17 f., 23 f., 26–29, 67, 72, 75, 78, 104, 113–122, 127, 135, 139, 143, 147, 150, 156, 159 f., 162–166, 170, 173, 180, 186, 187, 193 f., 196, 198, 211, 218, 222–224, 226, 229, 231, 234, 243, 245 f., 248, 258, 262, 265, 267, 273, 276–278, 280, 287, 289, 296 f., 301 f.
- Ontologie 15, 24, 57, 69, 76, 109, 138, 244 f., 252, 254, 256, 263, 266 f., 269–272
- Orthodoxie 126, 128, 130, 142
- Pantheismus 25 f., 252
- Paradies 104, 146, 149, 151 f., 155, 158, 160
- Person 119, 120 f., 133, 171, 175, 190, 225, 234, 236, 242, 249, 259, 266, 270, 283
- Phänomen 112, 116 f., 246
- Pietismus 289
- Polytheismus 197, 200, 206, 226, 230, 236
- positive Philosophie 12–17, 19–22, 24, 28, 35–39, 41, 47–51, 53, 55–57, 59, 61–63, 65, 67–69, 72, 75 f., 82, 89 f., 101, 109–111, 113, 114–116, 122, 134–143, 149, 152,

- 156–159, 166, 169–171, 178,
200–202, 217–221, 236, 245,
249 f., 276, 290
- Potenz 15, 17, 52–54, 65, 70,
72 f., 76, 78–84, 114, 131–133,
135, 153 f., 161, 163, 174, 179,
182 f., 186, 201, 204–206, 208 f.,
210, 219, 225–227, 245, 247 f.,
250–255, 259, 261–263, 282–284,
287, 296 f., 299–301
- Potenzenlehre 19, 28, 66, 72, 84, 121,
130, 136, 154 f., 202, 244 f., 247 f.,
251, 253, 262, 276, 284, 287, 295
- potentia pura* 70 f., 74
- Protestantismus 103, 105, 279,
281–283, 287 f.
- ratio cognoscendi/essendi* 171
- rationale Philosophie 62 f., 81, 110
157, 165,
- real(es Verhältnis) 103 f., 118, 120
172–174, 177, 187, 198, 219, 226,
232
- Religionsphilosophie 23, 149
- Romantik 194, 196, 198 f.
- Satanologie 277, 293–295, 297, 299 f
- Schöpfung 17, 22, 28, 67, 75–78, 82,
84, 109, 111–113, 119, 125–134,
136–143, 149–152, 154–156,
158–161, 163, 165, 173 f., 177 f.,
181–185, 189 f., 200, 203 f., 225,
245, 253 f., 256, 260, 295, 299, 301
- Sein-Können 15–17, 53 f., 67–71,
73 f., 81 f., 131 f., 140, 179 f., 201,
204, 246 f., 298 f., 301 f.
- Selbstbewusstsein 23, 25, 27, 73, 115,
130, 140, 194, 199, 207, 210 f.
- Selbstentäußerung 221
- Spekulation 27, 91, 93, 100, 127, 131,
142, 159, 170–172, 178, 187, 199,
218, 226, 242 f.
- Subjekt-Objekt 73, 76, 83, 130, 219
- Sündenfall 77, 83, 146–148, 150,
155 f., 160–164, 166, 189, 227,
242, 270, 302
- Supranaturalismus 27
- Symbolikstreit 198
- System 12, 14, 90 f., 136, 150, 261
- teleologisches Geschichtsverständ-
nis 78
- Theismus 25 f., 252
- Theogonie 111, 121, 161, 173–177,
182–186, 199, 204–206, 261, 301
- Theosophie 126, 128, 138,
142, 222
- Transzendenz 14, 26, 82, 219
- Transzendentalphilosophie 137
- Trinität 17, 76, 115, 120–122, 126,
136, 139, 141–143, 217, 220 f.,
223 f., 233, 249, 264, 282, 283
- Urereignis 149 f., 160–162
- Ursein 54, 153
- Vernunft 14–16, 23–27, 37, 47–51,
54 f., 61 f., 75, 80–84, 95, 99 f.,
103, 139, 145 f., 152, 164, 172,
205, 211, 217–219, 289
- Versöhnung 163, 207, 226, 228,
234 f., 259, 265 f., 294
- Wille 38, 74 f., 83, 98, 110–114, 116,
117, 121 f., 130, 153, 162, 175,
226, 257, 284
- Wirken/Wirkung 101, 158, 161, 172,
244, 248 f., 254, 263, 284, 302

C. Binkelman / D. Unger (Hrsg.)
DAS UNENDLICHE ENDLICH
DARGESTELLT

Schellings Philosophie der Kunst im Kontext der Ästhetik und Kunst um 1800.
Hrsg. von Christoph Binkelman und Daniel Unger. – *Schellingiana* 33.
2025. VI, 322 S., 4 Abb. Broschur. ISBN 978 3 7728 2936 9. *Lieferbar*

Philosophisches Denken, Literatur und bildende Kunst machen um 1800 im revolutionären Kontext ihrer Zeit einen fundamentalen Wandel durch, der sich nicht zuletzt in ihrem Verhältnis zueinander zeigt: Im Wechselspiel von ästhetischer Theorie, von Darstellungsform und Bildfindung. Es geht um die – mit Friedrich Wilhelm Joseph Schellings zweideutigen Worten gesagt – »unsichtbare Scheidewand, welche die wirkliche von der idealischen Welt trennt«. Dieser Sammelband hat das Ziel, die Debatte zwischen Philosophie und Kunst wieder zu eröffnen. Er versammelt namhafte Beiträger*innen aus Philosophie und Literaturwissenschaft.

Alexander Schmidt
SCHELLINGS ZEITTHEORIE

Das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie. – *Schellingiana* 35.
2024. XVI, 346 S. ISBN 978 3 7728 2969 7. *Lieferbar*

Schellings unvollendetes Lebensprojekt, eine dreibändige Reihe über »Die Weltalter« zu schreiben, stellt die Forschung bis heute vor die Herausforderung, seine oft verschleiern ausgedrückten Gedanken zu durchleuchten und sie systematisch und im Einklang mit seinen sonstigen Äußerungen zu rekonstruieren. In diesem Band zeigt Alexander Schmidt, dass Schelling seiner Philosophie ein an der Bibel orientiertes 7-Phasen-Modell zugrunde legt, in dem sein lebenslanges Streben nach einem System der Freiheit seine Verwirklichung findet. Schmidt rekonstruiert Schellings metaphysisches System der Zeiten erstmals vollumfänglich, entschlüsselt das Weltalterprojekt in einem einzigen Ergebnissatz und belegt, dass Zeit für Schelling Geschichte ist, die als christliche Heilsgeschichte identifiziert werden muss.

frommann-holzboog
www.frommann-holzboog.de

Schellings Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung bilden einen zentralen Bestandteil seines Spätwerks. Er hat sie – was von der bisherigen Forschung nur wenig beachtet wurde – in seiner Berliner Zeit seit 1841 grundlegend weiterentwickelt. Seinen Grund hat das vor allem in der Quellenlage zu seiner Spätphilosophie. Die ›Sämtlichen Werke‹ machen die Änderungen, die Schelling in Berlin an seiner Philosophie der Offenbarung vornahm, unsichtbar und suggerieren einen abgeschlossenen Text. Auf der Grundlage von neuen Quellen thematisiert und rekonstruiert dieser Band in versammelten Aufsätzen erstmals seine Berliner Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung aus den Jahren 1841/42, 1842/43 und 1844.

ISBN 978 3 7728 5076 9

