

Doch all das findet sich in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* bekanntlich nicht.¹⁶ Jene systematischen Möglichkeiten zusammen mit Schellings freiheitsphilosophischen Anliegen stören zwar merklich den mechanistischen Deduktionsduktus, vermögen es aber nicht, ihn abzulösen. Der vorhandene organologische Deutungsrahmen wird nicht ausgeschöpft.

Man weiß aber: Schellings hat dann doch noch organische Rechtstheorie geschrieben. In der Zehnten Vorlesung der *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* von 1803 und in den *Würzburger Vorlesungen zum Identitätssystem* von 1804 bedient sich Schelling dann erstmals des Organisationsbegriffs um Recht und Staat kategorial zu erfassen. Bekanntlich führte indes Schellings neuer Ansatz, den Staat nicht nur als „objektiven Organismus der Freiheit“, sondern sogleich auch als höchste Manifestation des Absoluten zu begreifen, unvorzüglich zur Apotheose der Staatlichkeit, welche den Gewinn einer an und für sich regionalen und damit eo ipso limitierten organologischen Lehre von Recht und Staat sofort wieder verspielte. Damit war jeder bescheideneren Rechtsphilosophie die Grundlage entzogen, welche das Recht zwar absolut als Recht (nicht aber sogleich als Absolutheitsgestalt) sowie das Recht auf Recht mitsamt der Potenzen des Organismusbegriffs hätte ausfalten und sodann eine Lehre vom mit anderen sozialen Organisationen kommunizierenden Rechtsorganismus inklusive eines Stufenbaus verschiedener Rechtsorganismen hätte ausführen können. Schelling hat diesen Mangel nicht empfunden und nie behoben, wohl aber im Ausgang von ihm sein ehemaliger Schüler Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) – aber dazu andernorts.¹⁷

¹⁶ Deswegen wirft Hollerbach, *Rechtsgedanke*, S. 136, Schelling ‚Anachronismus‘ gegen über sich selbst vor.

¹⁷ Vgl. dazu demnächst vom Vf., *Der absolute Grund des Rechts. Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*; sowie ders., *Karl Christian Friedrich Krause und das ‚gute‘ Recht*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (1999), S. 75-94; *Kant versus Krause – sobre o Comum e as Diferencas no fundamento da Moral e do Direito*, in: *Estudios em Homagem a Joachim M. da Silva Cunha*, Portucalense 1999, S. 87-100; *Kant versus Krause – Über Gemeinsamkeiten und Differenzen in der Begründung von Moral und Recht*, in: *Studia Iuridica* 45 (1999), S. 71-82.

CHRISTIAN DANZ

GESCHICHTE ALS FORTSCHREITENDE OFFENBARUNG GOTTES. ÜBERLEGUNGEN ZU SCHELLINGS GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott *ist* nie, wenn *Seyn* das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; *wäre er*, so wären *wir* nicht: aber er *offenbart* sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann. (SW III, 603)

Als diese Zeilen veröffentlicht wurden – sie stammen aus dem im Frühjahr 1800 erschienenen *System des transzendentalen Idealismus* – hatte sich die Aufregung über den zwei Jahre zuvor an der Jenaer Universität entbrannten Atheismusstreit noch nicht völlig gelegt. Der Höhepunkt der Debatte um den Theismus – der Streit um die göttlichen Dinge – stand noch bevor. In diesen war Schelling dann selbst verwickelt.¹

Den heutigen Leser des *Systems* von 1800 wundert – mit den genannten Daten im Rücken – denn auch weniger, daß Schelling in völliger Übereinstimmung mit Fichte das Sein Gottes im Sinne einer supramundanen Substanz bestreitet, sondern vielmehr die geschichtsphilosophische Fassung, in der Schelling seine Theo-logie vorträgt. Diese Verwunderung rührt daher, daß Schelling in der letzten Folge der im Oktober 1798 im *Philosophischen Journal* veröffentlichten *Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*² die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte rundweg bestritten hatte.

Hierbei ging er von dem Satz aus: „*Es ist KEINE Philosophie der Geschichte möglich.*“ (AA I/4, 183) Die kritische Reflexion der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte in der *Allgemeinen Uebersicht* endet bekanntlich mit der Affirmation des Ausgangssatzes.

Wenn also der Mensch nur insofern Geschichte haben kann, als sie nicht *a priori* bestimmt ist, so folgt auch daraus: daß eine Geschichte *a priori* widersprechend in sich selbst ist; und, wenn *Philosophie der Geschichte* so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte *a priori*, – daß eine *Philosophie der Geschichte unmöglich ist*. Was zu beweisen war. (AA I/4, 190)

¹ Siehe hierzu vom Vf., *Atheismus und spekulative Theo-logie: Fichte und Schelling*, in: *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, hrsg. v. Klaus-Michael Kodalle u. Martin Ohst, Würzburg 1999, S. 159-174 und Walter Jaeschke (Hrsg.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, Hamburg 1994.

² Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, AA I/4, 179-190.

Dieser *prima vista* eindeutigen Ablehnung der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte in der *Allgemeinen Uebersicht* von 1798 widerspricht das nur zwei Jahre später veröffentlichte *System des transzendentalen Idealismus*, aus dem ich eingangs zitiert habe, grundlegend. Denn ausdrücklich notiert Schelling im *System* von 1800, daß eine transzendente Analyse des Begriffs der Geschichte eine Philosophie der Geschichte impliziert.

Nach diesen jetzt abgeleiteten Hauptcharakteren der Geschichte muß nun die transscendentale Möglichkeit derselben genauer untersucht werden, welches uns auf eine Philosophie der *Geschichte* führen wird, welche letztere für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist. (SW III, 590)

Nimmt man zu diesem ambivalenten Befund noch hinzu, daß Schelling in seiner Magisterdissertation *De malorum origine*³ von 1792 ebenfalls von der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte überzeugt war,⁴ so drängt sich der Eindruck einer tiefgreifenden Zweideutigkeit in Schellings Verständnis von Geschichte bzw. Geschichtsphilosophie auf. Diese Zweideutigkeit ist dann auch in der einschlägigen Forschung oft genug notiert worden.⁵ Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Schellings Philosophie der Geschichte, wie sie im *System des transzendentalen Idealismus* ausgeführt ist, in ihren grundlegenden Strukturen zu rekonstruieren. Es wird sich hierbei zeigen, daß Schellings Konzeption der Geschichtsphilosophie im *System* von 1800 nicht nur dem zwei Jahre zuvor in der *Allgemeinen Uebersicht* behaupteten nicht widerspricht, sondern auch, daß mit dieser Geschichtsphilosophie eine Religionsphilosophie verbunden ist, welche als Alternative zu den religionstheoretischen Konzeptionen Fichtes und Schleiermachers auftritt und die als ein konstruktiver Umgangsversuch mit der Umformungskrise des neuzeitlichen Christentums gelesen werden kann.

Hierbei werde ich in vier Schritten vorgehen. In einem ersten Argumentationsgang werde ich dem systematischen Status der Geschichtsphilosophie im *System* von 1800 nachgehen. Im Anschluß hieran soll zweitens der Problemhorizont der Geschichtsphilosophie Schellings sowie der Begriff der Geschichte in den Blick genommen werden. Unter dem Stichwort ‚Geschichte als Realisierung einer universellen Rechtsverfassung‘ werde ich in einem dritten Argumentationsgang Schellings transzendentalphilosophische Ableitung der Geschichte ver-

³ Schelling, AA I/1, 59-100.

⁴ Vgl. hierzu Wilhelm G. Jacobs, *System und Geschichte. Neueste Forschungsergebnisse zu Schellings frühesten Entwicklung*, in: Dieter Henrich (Hrsg.), *Ist systematische Philosophie möglich? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1975*, Bonn 1977, S. 165-170 und ders., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 173-210.

⁵ Vgl. etwa Hans Michael Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, in: Ludwig Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 175-192 und aus der neueren Literatur Lothar Knatz, *Schellings Welt der Geschichte*, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie (= Dialektik 1996/2)*, Hamburg 1996, S. 45-58. Zur Geschichtsphilosophie Schellings siehe auch Hans Jörg Sandkühler, *Die Philosophie der Geschichte*, in: ders. (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Stuttgart/Weimar 1998, S. 124-149.

gegenwärtigen, und abschließend möchte ich in einem vierten Punkt unter dem Stichwort ‚Religionsphilosophie als Theorie individueller Freiheit‘ die religions-theoretischen Implikationen und Konsequenzen von Schellings Geschichtsphilosophie, wie sie im *System des transzendentalen Idealismus* ausgeführt ist, diskutieren.

1. DER SYSTEMATISCHE STATUS DER PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE

Schellings *System des transzendentalen Idealismus* soll nach dessen eigenem Selbstverständnis ein System des gesamten Wissens sein. In dieser Bestimmung liegt ebenso eine Kritik an Kants Grundlegung der kritischen Transzendentalphilosophie, wie an der Weiterführung des kritischen Grundgedankens durch Fichte beschlossen.⁶ Gegenüber Kant macht Schelling geltend, daß dieser mit dem unreduzierbaren Gegensatz von Anschauung und Begriff von einer Differenz ausgeht, welche zwar für ein transzendental-empirisches Ich in Geltung stehe, die jedoch selbst in ihrer Genesis erst zu begründen sei. Mit dieser Kritik ist die Forderung nach einem Prinzip als Ausgangspunkt verbunden, welches dieser Differenz nicht unterworfen ist und von dem aus diese Differenz erst einsichtig zu machen sei. Weiterhin zielt Schellings Kritik – und zwar in Konsequenz der zuerst genannten – darauf, daß Kant es nicht vermocht habe, sich methodisch Rechenschaft über sein kritisches Verfahren zu geben. Mit Fichte stimmt Schelling zwar darin überein, daß die Transzendentalphilosophie von dem reinen Selbstbewußtsein als Prinzip auszugehen habe, allein im *System des transzendentalen Idealismus* soll es „nicht um Wissenschaftslehre, sondern um das System des Wissens selbst nach Grundsätzen des transscendenten Idealismus“ (SW III, 378) gehen.

Nimmt man beide Aspekte zusammen, die transzendente Deduktion der bei Kant vorausgesetzten Differenz von Anschauung und Begriff einerseits, sowie die Ausdehnung des Prinzips des transzendentalen Idealismus auf das gesamte Wissen andererseits, dann wird man auf ein Programm von Transzendentalphilosophie geführt, welches man bündig als eine Selbstbegründung der Vernunft durch die Konstruktion ihrer eigenen Genesis charakterisieren kann.⁷ In Schellings Worten:

Das Mittel übrigens, wodurch der Verfasser seinen Zweck, den Idealismus in der ganzen Ausdehnung darzustellen, zu erreichen versucht hat, ist, daß er alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als das, was sie ist, nämlich als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Document dient, vorgetragen hat. (SW III, 331)

⁶ Vgl. hierzu Michaela Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, S. 323-361.

⁷ Vgl. Boenke, *Realitätsbegriff*, S. 324.

In diesem Programm, die Philosophie als eine Geschichte des Selbstbewußtseins durchzuführen, ist es begründet, daß sich das System von 1800 durch eine Ebenendifferenzierung aufbaut.⁸ Denn der Gegenstand des Systems, das Selbstbewußtsein, ist von der Art, daß er selbst kein Gegenstand ist, sondern der Akt, welcher alle Gegenständlichkeit erst produziert. Dieser Akt soll sich in seinem Vollzug selbst durchsichtig werden. Dies ist jedoch nur so möglich, daß dieser Vollzug auf einer von diesem unterschiedenen Ebene rekonstruiert wird. Schelling nennt die Ebene der philosophischen Rekonstruktion ideelle Reihe und die Ebene der vom Selbstbewußtsein durchlaufenen Akte reelle Reihe.⁹ Die Variante von Transzendentalphilosophie, wie sie in dem *System* von 1800 ausgeführt ist, stellt eine Konstruktion der Akte dar, welche das Selbstbewußtsein immer schon in Anspruch nimmt. Aus diesem Grund vollzieht sich das System als eine Geschichte des Selbstbewußtseins, nämlich als eine Explikation der Genesis der Akte, welche im Selbstbewußtsein immer schon vorkommen. Beide Reihen, die ideelle der Rekonstruktion und die reelle, vom Selbstbewußtsein vollzogene, sind deckungsgleich. Würde die ideelle Reihe mehr enthalten als die reelle, dann wäre sie falsch, und würde die Philosophie weniger Akte rekonstruieren, dann wäre sie unvollständig (vgl. SW III, 397). Da eine ideelle Darstellung aller reellen Akte des Selbstbewußtseins auf Grund von deren Unendlichkeit ebenfalls unendlich sein müßte, beschränkt sich Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* darauf, nur „diejenigen Handlungen, die in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen“, aufzuzählen und diese „in ihrem Zusammenhang miteinander“ (SW III, 398) aufzustellen. Diese verschiedenen Epochen, welche die Philosophie darstellt, sind diejenigen Epochen, durch welche „jene Eine absolute Synthesis“ – das Selbstbewußtsein – „successiv zusammengesetzt wird“ (SW III, 399).

In einem transzendentalphilosophischen System können demzufolge nur solche Handlungen vorkommen, welche das Selbstbewußtsein als seine Bedingungen vollzieht. Zu diesen Handlungen, die das Selbstbewußtsein konstituieren, gehört auch die Geschichte. Schellings System steht deshalb in der Pflicht, die Geschichte als notwendige Bedingung des Selbstbewußtseins abzuleiten. Im Unterschied zur Natur, welche von der theoretischen Philosophie in ihren Bedingungen abgeleitet wird, obliegt die Ableitung der Geschichte, deren eigentlicher Inhalt die ‚zweite Natur‘ ist, der praktischen Philosophie. Ein solcher Begriff von Geschichte, soviel läßt sich bereits hier erkennen, muß auf einer Handlung des Selbstbewußtseins fußen. Demzufolge kann es in einem System der Transzendentalphilosophie nicht um die bestimmten Inhalte des geschichtlichen Bewußtseins gehen, also um die Geschichten, die erzählt werden, sondern um die Bedingung der Möglichkeit des geschichtlichen Bewußtseins. Was Schel-

⁸ Zum Stichwort ‚Geschichte des Selbstbewußtseins‘ siehe den Beitrag von Jürgen Stolzenberg in diesem Band.

⁹ Vgl. SW III, 397: „Philosophie überhaupt ist also nichts anderes als freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der Eine Akt des Selbstbewußtseins sich evolviert. Die erste Reihe ist in Bezug auf die zweite reell, diese in Bezug auf jene ideell.“

ling im System ableitet, ist lediglich der Begriff der Geschichte und nicht das, was a posteriori erzählt werden kann. Der apriorisch abzuleitende Begriff der Geschichte tritt also nicht in Konkurrenz zum a posteriori Erzählbaren, sondern er legt die Bedingungen frei, die beim Erzählen von Geschichte bereits beansprucht sind.¹⁰

2. DER PROBLEMHORIZONT DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND DER BEGRIFF DER GESCHICHTE

Die von Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* konzipierte Geschichtsphilosophie knüpft an ein offenes Problem der zuvor behandelten Rechtsphilosophie an.¹¹ Dieses besteht darin, daß sich die Freiheit des Individuums nur in rechtlichen Verhältnissen realisieren kann und somit eine rechtliche Verfassung des Staates voraussetzt. So sehr diese Rechtsverfassung eines Staates nur durch Freiheit selbst zustande kommen kann, so wenig kann sie dem Zufall und dem guten Willen der Einzelnen überlassen sein. Aus diesem Grund fordert die rechtliche Verfassung eines Staates eine allgemeine Rechtsverfassung, welche über die einzelnen Staaten hinausreicht. Den Übergang von der Rechtsphilosophie zur Geschichtsphilosophie leitet Schelling durch eine Problembeschreibung ein:

Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturzustand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisieren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältniß der Staaten ihr verwegenes und uneingeschränktestes Spiel treibt, dieß ist schlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht eben in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrscht, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre. (SW III, 587)

Die Entstehung der allgemeinen Rechtsverfassung kann nicht dem Zufall überlassen bleiben und gleichwohl kann diese Rechtsverfassung nur durch die Freiheit zustande kommen. Dieser Widerspruch, wie er mit dem Gedanken einer allgemeinen Rechtsverfassung verbunden ist, führt zu einer Reflexion des Begriffs der Geschichte. Das Argumentationsziel von Schellings Explikation des Begriffs der Geschichte besteht demzufolge darin, den Nachweis zu erbringen, daß in dem Begriff der Freiheit selbst wieder ein Moment liegt, welches dem Zufall entgegengesetzt ist. Denn nur so kann der Widerspruch aufgelöst werden, daß das Zustandekommen einer allgemeinen Rechtsverfassung einerseits von der Freiheit der Individuen abhängen und andererseits diese universelle Rechtsverfassung gerade die Voraussetzung der individuellen Freiheit sein soll. Die Explikation des Begriffs der Geschichte steht so im Dienste einer vertiefenden Reflexion des Freiheitsbegriffs. Das genannte Argumentationsziel versucht Schelling

¹⁰ Vgl. hierzu Jacobs, *Gottesbegriff*, S. 217.

¹¹ Zur Rechtsphilosophie Schellings siehe Martin Schraven, *Recht, Staat und Politik bei Schelling*, in: Sandkühler (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, S. 190-207.

in zwei Schritten einzulösen, die aufeinander aufbauen. In einem ersten Schritt wird zunächst der Begriff der Geschichte bestimmt und im Anschluß hieran die transzendente Möglichkeit der Geschichte untersucht. Der zweite Argumentationsschritt, welcher die transzendente Möglichkeit der Geschichte erweisen soll, baut sich nochmals durch drei Zwischenschritte auf.

Ich beginne mit Schellings Bestimmung des Begriffs der Geschichte im *System* von 1800. Dies gibt zugleich die Gelegenheit, auf die Frage zurückzukommen, ob und inwiefern Schelling seine Position im System gegenüber der *Allgemeinen Uebersicht* von 1798, in der behauptet wurde, eine Philosophie der Geschichte sei unmöglich, verändert habe. Ausgangspunkt der Bestimmung des Begriffs der Geschichte im *System* ist die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck den Namen Geschichte verdiene. Diese Frage verneint Schelling. Begebenheiten ohne Plan und Zweck sind nicht Objekt der Geschichte. Vielmehr ist Geschichte ein Zusammenhang, in dem ein Zweck verwirklicht wird. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Geschichte in einer bloßen Gesetzmäßigkeit besteht, welche sich a priori ableiten ließe.

Nicht alles, was geschieht, ist darum ein Objekt der Geschichte, Naturbegebenheiten z.B. verdanken den historischen Charakter, wenn sie ihn erlangen, bloß dem Einfluß, den sie auf menschliche Handlungen gehabt haben; noch viel weniger aber wird als historisches Objekt angesehen, was nach einer erkannten Regel geschieht, periodisch wiederkehrt, oder überhaupt ein Erfolg, der sich a priori berechnen läßt. (SW III, 588)

Und ein wenig später heißt es: „Theorie und Geschichte sind völlig Entgegengesetzte. Der Mensch hat nur deßwegen Geschichte, weil, was er thun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen läßt.“ (SW III, 589) Geschichte ist also weder das, was sich a priori ableiten läßt, noch etwas völlig Gesetzloses, sondern beides zusammen. In den Begriff der Geschichte geht somit eine Doppelbestimmung ein; sie vereinigt Freiheit und Gesetzmäßigkeit. Sie ist die Realisierung eines Zwecks, der von der Freiheit abhängt. Mit dieser Bestimmung des Begriffs der Geschichte in dem *System* von 1800 werden die Bestimmungen aus der *Allgemeinen Uebersicht* von 1798 nicht revoziert. Schelling bestimmt in beiden Texten den Begriff der Geschichte in Abgrenzung von dem Begriff der Naturgeschichte (vgl. AA I/4, 183ff). Überdies behandelt die *Allgemeine Uebersicht* von 1798 lediglich den Begriff der Geschichte und nicht die transzendente Ableitung der Geschichte. Schellings bisher skizzierter¹² Geschichtsbegriff trifft auch nicht der Einwand, daß er die Geschichte a priori konstruiere. Denn was a priori ableitbar ist, kann, wie Schelling im *System* von 1800 gleichlautend mit der *Allgemeinen Uebersicht* von 1798 betont, bestenfalls Naturgeschichte, jedoch nie Geschichte im eigentlichen Sinne sein.

Mit der Bestimmung, daß in dem Begriff der Geschichte Freiheit und Notwendigkeit zusammengehen, erschöpft sich jedoch die Bestimmung des Begriffs der Geschichte noch nicht. Dies wird deutlich, wenn man darauf achtet, daß es das Problem einer universalen Rechtsverfassung war, welches auf das Problem der Geschichte führte. Geschichte ist eine spezifische Reflexion des handelnden Subjekts, und zwar derart, daß es sich in seinen Handlungen auf ein Telos hin

ausrichtet. Da die Freiheit nur individuell realisiert werden kann und diese nur in der wechselseitigen Anerkennung von Individuen ihren Bestand hat, kann das Telos einer Geschichtsphilosophie nur die universale Rechtsverfassung sein. Denn die äußere Freiheit der Individuen wird allein durch das Recht garantiert. Diese universale Rechtsverfassung ist jedoch nie durch das Individuum allein zu realisieren, was schon daraus erhellt, daß das Individuum nur durch die Anerkennung von anderen Individuen ein eigenes Bewußtsein der Freiheit ausbilden kann. Diese Reflexion führt auf einen weiteren Charakter der Geschichte, nämlich den, daß das Ideal einer universalen Rechtsverfassung nur durch die ganze Gattung realisiert werden kann.¹³ Schellings Rede von der Gattung als einer Bestimmung des Begriffs der Geschichte hat nun ihre Pointe nicht darin, daß das Individuum in der Geschichte vergleichgültigt wird, sondern in der Verknüpfung von Individuum und Geschichte. Denn der Begriff der Gattung zielt auf historische Kontinuität, genauer auf die Kontinuität in der Realisierung einer universalen Rechtsverfassung.¹⁴ Jedes Individuum steht in einer geschichtlich vermittelten Reihe, und es greift da ein, wo andere aufgehört haben.¹⁴

Mit diesen drei Merkmalen kommt die Bestimmung des Begriffs der Geschichte an ihr Ziel. Geschichte besteht dieser Bestimmung zufolge weder in absoluter Freiheit, noch in absoluter Gesetzmäßigkeit, sondern in der Vereinigung beider Aspekte, und sie besteht in der Realisierung eines Ideals, welche nur durch die ganze Gattung als möglich gedacht werden kann. Dieser so bestimmte Begriff der Geschichte ist jedoch noch nicht der transzendentalphilosophische Begriff der Geschichte. Es ist ein empirischer Begriff der Geschichte, von dem noch nicht gezeigt wurde, wie er auf einer notwendigen Handlung des Selbstbewußtseins fußt. Die transzendente Ableitung der Geschichte vorzunehmen, ist die Aufgabe des zweiten Argumentationsschrittes, dem ich mich jetzt zuwenden werde. Erst diese transzendente Ableitung der Möglichkeit der Geschichte führt auf eine Philosophie der Geschichte.

¹² „Wir sehen uns also auf einen neuen Charakter der Geschichte geführt, nämlich, daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann.“ (SW III, 589) Vgl. hierzu auch AA I/4, 186f.

¹³ Zu dem Stichwort ‚historische Kontinuität‘ siehe Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik der historischen Vernunft*, Frankfurt/Main 1997 und vom Vf., *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000, S. 243ff.

¹⁴ Vgl. SW III, 589: „Dazu gehört nun, daß jedes folgende Individuum gerade da eingreife, wo das vorhergegangene aufhörte, daß also zwischen den sich succedirenden Individuen Continuität, und wenn das, was im Progressus der Geschichte realisiert werden soll, etwas nur durch Vernunft und Freiheit Mögliches ist, Tradition oder Ueberlieferung möglich sey.“ Siehe hierzu auch AA I/4, 187f: „Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen, denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn soll, doch (ebendesswegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann.“

3. GESCHICHTE ALS REALISIERUNG EINER UNIVERSELLEN RECHTSVERFASSUNG

Die transzendente Deduktion der Geschichte erfolgt in drei Schritten. Während sich der erste Argumentationsgang mit der Denkbarkeit der Geschichte überhaupt beschäftigt, diskutiert der zweite das Problem eines Kriteriums, an dem geschichtlicher Fortschritt gemessen werden könne. In dem dritten, äußerlich umfangreichsten Argumentationsgang diskutiert Schelling den Hauptcharakter der Geschichte und in eins damit das höchste Problem der Transzendentalphilosophie überhaupt, welches durch die Ableitung der Geschichte einer Lösung zugeführt werden soll. Das zentrale Problem, welches Schelling in allen drei Argumentationsschritten auf unterschiedlichen Ebenen diskutiert, ist die Ausgangsfrage, nämlich die, daß die äußere Freiheit des Individuums eine rechtliche Ordnung voraussetzt und diese Ordnung, obgleich sie selbst eine Voraussetzung der Freiheit darstellt, nur durch Freiheit zustandekommen kann. Es ist dieser Widerspruch, auf dem die transzendente Notwendigkeit der Geschichte fußt. Denn die Geschichte ist gleichsam die Entwicklung des Rechts von einer „Ordnung, welche die Noth gestiftet hat“ (SW III, 585) zu einer durch Freiheit gesetzten Ordnung. Die Notwendigkeit der Geschichte beruht damit gleichsam auf dem Problem der Entwicklung einer durch die Freiheit gesetzten universalen Rechtsordnung. Dieser Begriff der Geschichte ist kein bloß empirischer Begriff, der im Bewußtsein vorkommt, sondern ein normativer Begriff, der das Handeln der Individuen auf die Realisierung einer universalen Rechtsordnung hin ausrichtet.¹⁵ Besteht der Gehalt des transzendentalphilosophischen Begriffs der Geschichte in der normativen Ausrichtung der Individuen auf eine universale Rechtsgemeinschaft, so kann diese auch nur das einzige Kriterium sein, an dem ein Fortschritt in der Geschichte gemessen werden kann.

Wenn aber das einzige Objekt der Geschichte das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung ist, so bleibt uns auch als historischer Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung zu diesem Ziel übrig, dessen endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch a priori bewiesen werden kann, sondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen seyn wird. (SW III, 593)

Mit diesen hier nur angedeuteten Ableitungen ist einmal die Notwendigkeit der Geschichte abgeleitet und zum anderen ein Kriterium gegeben, an dem der geschichtliche Fortschritt der Menschheit gemessen werden kann. Mit dem Kriterium hält Schelling daran fest, daß in dem Begriff der Geschichte „der Begriff einer unendlichen *Progressivität*“ (SW III, 592) enthalten sei, ohne daß doch das Kriterium, die universelle Rechtsverfassung, innergeschichtlich realisiert werden könne. Diese bleibt eine Idee im kantischen Sinne.

¹⁵ Vgl. SW III, 591: „Was nun aber die transscendentale *Notwendigkeit* der Geschichte betrifft, so ist sie in dem Vorhergehenden schon dadurch abgeleitet, daß den Vernunftwesen die universelle rechtliche Verfassung als ein Problem aufgegeben ist, was nur durch die ganze Gattung, d.h. eben nur durch die Geschichte realisierbar ist.“

Nicht gezeigt ist in der bisherigen Ableitung, wie die Geschichte in dem bestimmten Sinne, nämlich als Realisierung einer universalen Rechtsgemeinschaft, denkbar ist und welche transzendentalen Bedingungen sie voraussetzt. Dies ist das Thema des dritten Argumentationsganges. Die Einlösung dieser Aufgabe kommt der Aufgabe gleich, darzulegen, wie eine Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit denkbar ist. Nach der Auskunft Schellings handelt es sich bei der Auflösung dieser Aufgabe um nichts geringeres als um eine Auflösung des höchsten Problems der Transzendentalphilosophie.

Schelling beginnt die Einlösung dieser Aufgabe mit einer handlungstheoretischen Reflexion.¹⁶ Wer bewußt handelt, der bestimmt seinen Willen zu einer bestimmten Handlung. Durch die Handlung soll ein bestimmter Zweck realisiert werden, welcher einen neuen Zustand darstellt. Damit greift jedoch das handelnde Subjekt über sich hinaus auf den Bereich der Naturgesetzlichkeit, welche nicht mehr im Bereich seiner eigenen Verfügung liegt. So sehr also damit gerechnet werden kann und muß, daß eine Handlung in der Freiheit des Individuums gründet, so wenig ist damit sichergestellt, daß das Resultat dieser Handlung auch der Intention entspricht. Die lebensweltliche Deutung dieses Umstands, nämlich daß in einer freien Handlung auch anderes herauskommen kann als beabsichtigt, erfolgt in den Begriffen des Schicksals und der Vorsehung. In diesen Begriffen deutet das handelnde Subjekt die nichtreduzierbare Kontingenz, welche in allem zweckorientierten Handeln auftritt. Die Begriffe des Schicksals und der Vorsehung sind nun jedoch nicht nur eine Deutung dieser mit dem zweckorientierten Handeln verbundenen Kontingenz, sondern ebenso ein Umgang mit dieser. Denn vermöge der Deutung dieser Kontingenz als Schicksal erkennt das handelnde Subjekt an, daß es, seines freien Handelns ungeachtet, in eben diesem Handeln mit Bedingungen rechnet, die seiner Verfügungsgewalt entzogen sind.

Es ist also [so Schelling] eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat. Diese Voraussetzung nun soll transscendental erklärt werden. (SW III, 595)

Ungangbar erscheint Schelling zur Aufklärung der in jedem Handeln schon beanspruchten Voraussetzung der Gedanke einer moralischen Weltordnung. Sie setzt eine Ausrichtung aller Vernunftwesen an der Idee einer universalen Rechtsordnung bereits voraus. Aber gerade dies ist zweifelhaft und ungewiß. Eine moralische Weltordnung kann also lediglich der „gemeinschaftliche Effekt aller Intelligenzen“ sein, „sofern nämlich alle mittelbar oder unmittelbar nichts anderes als eine solche Ordnung wollen“ (SW III, 597). Gesucht ist jedoch eine

¹⁶ „In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit seyn, heißt also ebenso viel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d.h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; [...] der bewußten, also jener freibestimmenden Thätigkeit [...] soll eine bewußtlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeußerung der Freiheit unerachtet etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht selbst wider den Willen des Handelnden, entsteht, was er selbst durch sein Wollen nie hätte realisiren können.“ (SW III, 594)

in jedem Handeln schon beanspruchte Voraussetzung, welche „schlechthin unabhängig von der *Freiheit* den Erfolg der Handlungen für den höchsten Zweck sichere und gleichsam garantire“ (ebd.).

Schellings Einlösung dieser Aufgabe erfolgt in zwei Argumentationsgängen. In einem ersten Argumentationsgang reflektiert Schelling darauf, daß das freie Handeln der Individuen eine Kompatibilität der differenten Freiheitsvollzüge voraussetzt.

Nun handelt aber doch jedes einzelne Individuum, obgleich das Objektive in allen Intelligenzen dasselbe ist, absolut frei, es würden also die Handlungen verschiedener Vernunftwesen nicht nothwendig zusammenstimmen, vielmehr, je freier das Individuum, desto mehr Widerspruch würde im Ganzen seyn, wenn nicht jenes Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche eine *absolute Synthesis* wäre, in welcher alle Widersprüche zum voraus aufgelöst und aufgehoben sind. (SW III, 598)

Die Kompatibilität der notwendig differenten individuellen Freiheitsvollzüge gründet darin, daß das Objektive in allen Intelligenzen gemeinschaftlich ist. Dies ist die Natur, und diese konstituiert sich nicht durch ein bewußtes Wollen, sondern unbewußt.¹⁷

Mit dieser Bestimmung kann die Einlösung der Aufgabe, eine Voraussetzung zu finden, welche in allem freien Handeln schon beansprucht ist, noch nicht als abgeschlossen gelten. Denn durch den Rekurs auf eine absolute Synthesis wurde nur gezeigt, wie das Objektive für alle Intelligenzen dasselbe sein kann, nicht jedoch, wie die Freiheit ihrerseits mit diesem Naturmechanismus zusammenstimmen könne. Demzufolge ist damit auch nur eine Bestimmung im Begriff der Geschichte erklärt, nämlich die der Gesetzmäßigkeit, ohne welche Geschichte zwar nicht gedacht, mit der allein Geschichte jedoch auch noch nicht hinreichend bestimmt ist. Auf dem „gegenwärtigen Reflexionspunkt“ (SW III, 599) stehen sich demnach immer noch Freiheit und Gesetzmäßigkeit gegenüber. Es ist noch nicht gezeigt, wie Freiheit und Gesetzmäßigkeit zusammenstimmen können.

Der Auflösung dieses Gegensatzes ist der letzte Argumentationsgang Schellings gewidmet. In diesem soll gezeigt werden, wie die Freiheit mit dem Naturmechanismus zusammenstimmen könne. Eine Lösung dieser Aufgabe muß mindestens drei Bedingungen erfüllen. Sie kann weder in dem allen Vernunftwesen gemeinsamen liegen, also in der Natur. Wäre es so, dann wären wir nicht über die erste Argumentationsstufe hinausgekommen, und die Frage bliebe ungelöst, wie der Widerspruch aufzuheben sei, daß eine universale Rechtsverfassung die Voraussetzung der Freiheit bildet, diese jedoch nur durch die Freiheit hervorgebracht werden kann. Die Rechtsverfassung als ‚zweite Natur‘ würde sich dann nicht von der ‚ersten Natur‘ unterscheiden – womit auch der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie aufgehoben wäre. Freiheit wäre dann undenkbar.

¹⁷ „Denn das ewig und allein Objektive für alle Intelligenzen ist eben die Gesetzmäßigkeit der Natur oder des Anschauens, welches im Wollen etwas von der Intelligenz schlechthin Unabhängiges ist.“ (SW III, 599)

Die Voraussetzung kann aber auch ebensowenig in dem subjektiven Moment liegen, denn die individuelle Freiheit war es ja gerade, welche das Problem einer universellen Rechtsverfassung heraufbeschworen hat. Und drittens kann die Voraussetzung nicht in einer supramundanen Größe liegen. Mit einem supramundanen Wesen, welches für die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit einsteht, wäre ebenso die Transzendentalphilosophie unterlaufen wie die Freiheit des Individuums untergraben (vgl. SW III, 333).

Gefordert ist eine Vermittlung zwischen der Freiheit und der Notwendigkeit, welche nicht den Charakter einer Synthesis a posteriori haben kann. Es ist ein Prinzip gefordert, welches in allen Synthesisleistungen des Bewußtseins schon beansprucht ist und von dem gelten muß, daß es weder Freiheit, noch Notwendigkeit ist, aber auch nicht beide zugleich sein kann. Eine Voraussetzung von einem derartigen Status nennt Schelling absolute Identität. Sie ist das reine Selbstbewußtsein, welches das Individuum in jedem seiner Akte schon in Anspruch nimmt.

Wenn nun jenes Höhere nichts anderes ist als der Grund der Identität zwischen dem absolut Subjektiven und dem absolut Objektiven, dem Bewußten und dem Bewußtlosen, welche eben zum Behuf der Erscheinung im freien Handeln sich trennen, so kann jenes Höhere selbst weder Subjekt noch Objekt, auch nicht beides zugleich, sondern nur die *absolute Identität* seyn, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche eben deswegen, weil die Bedingung alles Bewußtseyns Duplicität ist, nie zum Bewußtseyn gelangen kann. (SW III, 600)

Ein solches Prinzip, Schelling wird es in späteren Schriften Indifferenzpunkt nennen, steht für den Übergang von absoluter Subjektivität zu absoluter Objektivität und macht diesen Übergang als Vermittlung namhaft. Vermöge dieser Voraussetzung, die das handelnde Subjekt in allen seinen Handlungen schon in Anspruch nimmt, um sich Handlungen als die seinen zuschreiben zu können, können Freiheit und Gesetzmäßigkeit zusammenstimmen. Damit ist auch der Widerspruch aufgelöst, wie eine universelle Rechtsordnung durch die Freiheit realisiert werden kann, obwohl sie doch selbst eine Voraussetzung der individuellen Freiheit darstellt. Ob sich freilich diese universelle Rechtsordnung auch realisiert, dies bleibt ein ewiger Glaubensartikel.

4. RELIGIONSPHILOSOPHIE ALS THEORIE INDIVIDUELLER FREIHEIT

Schellings Geschichtsphilosophie, soviel wurde bisher deutlich, ist eng mit dessen Rechtsphilosophie verbunden. Ist doch die Entstehung einer universalen Rechtsverfassung das einzige Objekt der Geschichte. Die transzendentalphilosophische Ableitung der Geschichte kam mit der Explikation der Voraussetzung der Geschichtsphilosophie, nämlich der absoluten Identität, an ihr Ziel. Damit ist auf der Ebene der transzendentalphilosophischen Reflexion eine Auflösung des Problems gegeben, wie die Freiheit mit der Notwendigkeit zusammenstimmen kann. Da die Transzendentalphilosophie jedoch die realen Handlungen des

Bewußtseins rekonstruiert, steht Schelling in der Pflicht, lebensweltliche Erscheinungsweise der absoluten Identität namhaft zu machen. Schelling kommt dieser Forderung auch nach, indem er idealtypische Repräsentanten der absoluten Identität ableitet. Hier ist denn auch der systematische Ort, an dem Schelling den Religionsbegriff einführt.

Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. Religion, in der einzig wahren Bedeutung des Worts. (SW III, 601)

Religion ist dieser Bestimmung zufolge eine Reflexionsform, welche sich weder auf die Freiheit noch auf die Notwendigkeit, sondern auf das Absolute als absolute Identität richtet. Mit dieser Bestimmung der Religion ist ebenso eine Kritik an Fichtes Bestimmung der Religion als Implikat des moralischen Handlungsbewußtseins, wie sie dieser in den Schriften zur Zeit des Atheismusstreites ausgeführt hat, verbunden, wie eine Kritik an Schleiermachers Bestimmung der Religion als Anschauung und Gefühl, wie sie in den *Reden* von 1799 vorliegt.¹⁸ Zwar stimmt Schelling mit Fichte und Schleiermacher darin überein, daß die Religion sich nicht auf ein transmundanes Absolutes oder „das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt“,¹⁹ richtet, jedoch zieht er aus der kritischen Destruktion der überlieferten Ontotheologie durch Kant andere Konsequenzen als diese. Weder hält Schelling Fichtes Variante der moralphilosophischen Begründung der Religion für überzeugend und durchschlagend, noch den Versuch Schleiermachers, der Religion eine eigenständige Provinz im Gemüt durch deren Unterscheidung von Moral und Denken zu sichern. Im Unterschied zu beiden begründet Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* die Religion geschichtsphilosophisch. Religion ist Schelling zufolge eine spezifische geschichtsphilosophische Reflexion, und zwar eine solche, in der das normative Telos der Geschichte, die universelle Rechtsverfassung, innerweltlich so repräsentiert wird, daß sich das Handeln daraufhin ausrichtet.

Dieser geschichtsphilosophische Religionsbegriff gibt Schelling die Möglichkeit, eine idealtypische Stufung religiöser Reflexionsformen der Geschichte abzuleiten. Denn die Reflexion kann sich statt auf die universelle Rechtsgemeinschaft auch auf deren Momente richten und diese isolieren. Richtet sie sich auf

¹⁸ Zur Kritik Schellings an Fichtes Religionsbegriff siehe seinen Brief an Fichte vom 19. 11. 1800: „Ich [sc. Schelling] brauche Ihnen nicht zu sagen, daß ich in allen wesentlichen Punkten Ihres Systems bis jetzt mit Ihnen einig bin [...]. Wo ich nicht einig bin, und der Punkt doch wesentlich ist, (z.B. in der Religionslehre) glaube ich Sie noch nicht zu verstehen.“ J.G. Fichte, GA III/4, 367. Zu Schellings Einschätzung von Schleiermachers *Reden* siehe sein *Epikurisch Glaubensbekenntniß Heinz Widerporstens* von 1799. Siehe hierzu Günter Meckenstock, *Historische Einführung des Herausgebers*, in: Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hrsg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999, S. 35f. Zu Schellings Stellung zu Fichte und Schleiermacher siehe vom Vf., *Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklung des Deutschen Idealismus*, erscheint in: *Berliner Schelling Studien II. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin*, hrsg. v. Elke Hahn, Berlin 2001.

¹⁹ Brief Schellings an Hegel vom 6. 1. 1795, in: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1969, S. 14.

den objektiven Aspekt, auf das allen Intelligenzen gemeinschaftliche, so ergibt sich ein System des Fatalismus. Einer solchen Reflexion erscheint die „ganze Geschichte [...] als schlechthin präeterminirt [...], nicht durch eine bewußte, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunkeln Begriff des Schicksals ausgedrückt wird“ (SW III, 601). Und richtet sich die Reflexion auf den subjektiven Aspekt, die willkürliche Freiheit, dann ergibt sich „ein System der absoluten Gesetzlosigkeit, das eigentliche System der Irreligion und des Atheismus“ (SW III, 601). Atheismus und Fatalismus stellen einsinnige Abstraktionen der religiösen Reflexionsform dar. Dadurch, daß in ihnen jeweils ein Moment der komplexen Struktur des Prinzips isoliert wird, kommt es weder im Atheismus noch im Fatalismus zu einem angemessenen Verständnis individueller Freiheit.

Gegenüber diesen abstrakten Formen der Geschichtsreflexion richtet sich die Religion auf das Absolute und stellt es als normatives Telos des Handelns auf; als Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit. Aus diesem Grund bezeichnet Schelling die religiöse Ansicht der Geschichte als die „einzig wahre“ (SW III, 603). Denn sie allein spielt nicht die Notwendigkeit gegen die Freiheit aus, sondern sie reflektiert auf die Einheit beider Aspekte. Damit kommt es aber auch erst in der Religion zu einem angemessenen Verständnis individueller Freiheit. Ein Bewußtsein individueller Freiheit kann sich jedoch nur durch die Eigentätigkeit der individuellen Freiheit selbst aufbauen. Diese ist in ihrem Vollzug als absolut anzusprechen, denn jeder kann seine Freiheit nur für sich selbst vollziehen. So sehr die individuelle Freiheit in ihrem Selbstvollzug absolut ist, so wenig vermag sie jedoch diese ihre Eigentätigkeit selbst hervorzubringen, sondern nimmt sie immer schon in Anspruch. Diesem Umstand korrespondiert, daß die individuelle Freiheit nur im unterscheidenden Bezug auf Anderes zu einer Eigenbestimmtheit ihrer Freiheit kommen kann. Es ist dieses Dilemma der individuellen Freiheit, einerseits absolut zu sein und sich andererseits immer schon voraussetzen zu müssen, welches in der Religion thematisiert wird. Dies bedeutet jedoch, daß in der Religion nicht nur die spezifische Verfassung der individuellen Freiheit, nämlich sowohl frei, als auch bestimmt zu sein, reflektiert wird, sondern auch, daß es in der Religion zu einer Aneignung dieser so verfaßten individuellen Freiheit in den eigenen Lebensvollzug kommt.

Es ist diese religiös erzeugte Selbstdurchsichtigkeit der individuellen Freiheit, die mit der religiösen Konstitution des Individuums verbunden ist, welche dem religiösen Bewußtsein zur Deutung der Geschichte dient. Für die Religion ist die ganze Geschichte „eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten.“ (ebd.). Die Entwicklung und Durchsetzung des Rechtsgedankens tritt daher in Schellings Religionstheorie an die Stelle der überlieferten Gottesbeweise. Denn in dem durch die Freiheit gesetzten Recht „offenbart und enthüllt“ sich das Absolute, welches sich „nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst“ offenbaren kann, „so daß ohne diese Freiheit auch [es] selbst nicht wäre“ (SW III, 602). Rechtsverhältnisse sind gleichsam die Realisierungsgestalt der göttlichen Freiheit im Diesseits der Welt.

Schellings Geschichtsphilosophie und die mit dieser verbundene Religions-
theorie stellt einen konstruktiven Umgangsversuch mit der Umformungskrise
des neuzeitlichen Christentums dar. Angesichts der u.a. auch durch die Kanti-
sche Transzendentalphilosophie ausgelösten Krise des Theismus erschien Schel-
ling sowohl Kants als auch Fichtes moralphilosophische Begründung der Reli-
gion ebenso als ein wenig überzeugender Weg, wie eine Begründung der Religion
in einer rein individualitätstheoretischen Perspektive. Mit der Einbindung der
Religion in geschichts- und rechtsphilosophische Reflexionen votiert Schelling
für eine Religionsphilosophie als Theorie der individuellen Freiheit in intersub-
jektiven Anerkennungsverhältnissen. Schelling transformiert mit diesem Religi-
onsbegriff nicht nur genuin protestantische Einsichten in den Horizont neuzeit-
lichen Denkens, sondern konzipiert auch einen Geschichtsbegriff, der nicht dem
Einwand ausgesetzt ist, daß er Geschichte a priori konstruiere. In der Verbin-
dung dieses Gedankens mit dem einer differenzvermittelten Selbstdurchsichtig-
keit individueller Freiheit, welche auf eine Anerkennung von differentem Ande-
ren zielt, liegt der religionstheoretische Ertrag des *Systems des transzendentalen
Idealismus* für eine gegenwärtige theologische Aneignung Schellings beschlossen.

DIETRICH KORSCH

RELIGION UND PHILOSOPHIE.
SCHELLINGS SYSTEM DES TRANSZENDENTALEN
IDEALISMUS IN DER GESCHICHTE EINES UMSTRITTENEN
VERHÄLTNISSSES

Religion und Philosophie – das ist ein Thema mit einer langen Geschichte. So-
krates wurde nach einer Anklage auf Gottlosigkeit hingerichtet und konnte doch
mit Gründen den Anspruch erheben, in seiner Philosophie fromm zu sein. Au-
gustin hatte in *De vera religione* die Auffassung vertreten, die christliche Reli-
gion sei die Erfüllung des philosophisch gesuchten Ideals guten Lebens; seine
Schriften gegen Pelagius aber laufen auf die These hinaus, zwischen Philosophie
und Religion bestehe ein unüberbrückbarer Graben. Die sogenannte aristoteli-
sche Linke um Ibn Sina ließ die antitheologischen Spitzen der Philosophie des
Aristoteles erkennen; Thomas dagegen war von der Vereinbarkeit der Lehre des
Stagiriten mit dem wohlverstandenen Christentum überzeugt. Die Linie der
Differenzen läßt sich fortsetzen; sie schwankt zwischen Opposition und Identität.
Auf der einen Seite herrscht die polemische Entgegensetzung; Versuchen der
Philosophie, die Religion sei es als schädliche Täuschung zu bekämpfen, sei es als
unaufgeklärten Restbestand vorvernünftigen Denkens in sich aufzuheben, ent-
sprechen theologische Vorhaben, Philosophie als gottlos zu markieren oder für
überflüssig zu erklären. Auf der anderen Seite gibt es Versöhnungsversuche;
beide, Philosophie und Religion, im Medium eines gemeinsamen Dritten zu-
sammenstimmen zu lassen, sie als Aspekt differenzen der einen Wahrheit aufzu-
fassen. Und das alles nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegen-
wart. Wem wäre das Überlegenheitsdenken des eigenen Faches nicht wohlver-
traut? Wer träge nicht immer wieder auf die Behauptung der Überflüssigkeit der
anderen Disziplin?

So gewiß aber theoretische Konstruktionen dieser Art zur Wiederholung
neigen, so sehr gibt es doch in der Geschichte von Problemen auch Schlüssel-
konstellationen, die in sich den Ertrag einer vorangegangenen Periode aufneh-
men und die Bedingungen für die spätere Erörterung setzen. Dann kann immer
noch zwischen Opposition und Identität gestritten werden, aber die Argumente
bewegen sich auf einem veränderten Terrain. Und vielleicht kann irgendwann
einmal auch der Streit um die rechte Verhältnisbestimmung – nicht aufgehoben,
aber besser verstanden werden. Einen Versuch in diese Richtung möchte ich im
Folgenden vortragen. Ich orientiere mich dabei an der Position, die die Religion
(und speziell das Christentum) in Schellings *System des transzendentalen Idea-
lismus* einnimmt. Es handelt sich, auf den Textumfang gesehen, um eine Passage
von nur wenigen Seiten. Und es handelt sich um eine Konstruktion, die Schelling