

Dimensionen der Rationalität

Religion im Verhältnis zu Kunst, Wissenschaft und Philosophie

PD Dr. phil. habil. Herbert Huber, Frühlingstraße 11 a, 86842 Türkheim, h.huber@lmu.de

1. Wissenschaft hat es, ebenso wie Kunst und Religion, mit der Wirklichkeit und den Kräften zu tun, welche dem Wirklichkeitsgeschehen bewirkend und gestaltend zugrunde liegen. Im Unterschied zur Wissenschaft geht die Religion davon aus, dass allem Geschehen *Intentionalität* zugrunde liegt: was geschieht, geschieht aus vorab gefasster Absicht, nicht aber blind und zufällig. Wirklichkeit ist *intentional agierende Aktivität*. Im Außenaspekt der Dinge bringen *subjekt- und personanaloge Mächte*¹ ihren zielstrebigen Willen zum Ausdruck, dessen Intentionen sie bewusst oder unbewusst verfolgen. Diese Intentionalität der Dinge ist teils *auf sich selbst* gerichteter Wille (elektrische Spannung will sich im Gewitter entladen), teils auch *auf andere* entweder *physisch* (der einschlagende Blitz setzt in Brand) oder *seelisch* (das Gewitter macht Angst) gerichteter Wille. Im Unterschied zur Wissenschaft geht Religion davon aus, dass diese Intentionalität – auch das Angstmachen des Gewitters – nicht menschliche Projektion, sondern Streben der *Dinge selbst* ist. Daher *befiehlt* Christus dem Sturm und den Wellen (Mt 8, 26). Auch Kunst beruht (häufig) auf der Überzeugung, dass sie nicht Bedeutungen in die Dinge hineinliest, sondern erspürt, was die Dinge selbst sagen wollen. Ich verweise exemplarisch nur auf Richard Wagner, der, Nietzsche zufolge, das »*heimliche Begehren*«² der Dinge, zu tönen, erfüllt hat, und auf Schopenhauers Kunsttheorie, die in der Musik das Medium sieht, den inneren Willen der Dinge im Hörer erlebbar werden zu lassen.³ Religion hört darüber hinaus auf diejenigen Intentionen der Mächte, welche noch tiefer liegen als die Bedeutungen, die sich im Außenaspekt unmittelbar zum Ausdruck bringen: so wenn das Gewitter durch Donnern nicht nur Angst macht (*Jupiter tonans*), sondern darüber hinaus durch *Wortoffenbarung* verkündet, was sein Grollen bedeutet, indem es als Stimme dem römischen Heer befiehlt, standzuhalten (*Jupiter Stator*).

¹ Herbert HUBER, Philosophieren – wie und wozu?, Donauwörth 2006, §§ 39–45.

² Friedrich NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen IV, Nr. 9, in: DERS., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. I, hg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, Berlin/New York/München 1980, 491.

³ Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, § 52.

I. Welt als Wille

2. Der Wissenschaft zufolge drücken sich in der Natur keine Absichten aus und die naturgesetzlichen Regularitäten und die artentsprechend stabilen Gestaltungen stellen lediglich faktisch gegebene Konstanzen dar, die nur den Anschein von Teleologie erwecken. Seit Darwins Evolutionstheorie scheint die Vorstellung eines intentionalen Wirkens der Natur endgültig erledigt zu sein. Kann aber der Philosoph vernünftigerweise das in allen Epochen und Kulturen bezeugte Erleben der Menschen ignorieren, dass es den Dingen um etwas geht, dass sie eher inkorporierten Intentionen – »*Zweck sein' selbst ist jegliches Tier*«⁴ – ähnlich sind, als gleichgültigen Teilchenwirbeln? Sollte man nicht fragen, *wie man die Wirklichkeit denken müsse, damit der Anspruch von Kunst und Religion, authentische Wirklichkeit zu erfassen, ebenso ernst genommen werden kann wie derjenige der Wissenschaft?* Die Ansicht, dass wir Menschen allein Intentionalität besäßen, dass wir allein auf etwas aus seien, während alle anderen Dinge nur zufällige Teilchenwirbel bildeten, für die jede Konfiguration gleich gut ist wie jede andere, – diese Ansicht ist kontraintuitiv, denn die szientifische Deutung der Phänomene als willenlos ist sekundär: Das Wirken der Dinge wird ursprünglich als Äußerung eines personanalogen, zielgerichtet agierenden Willens erfahren,⁵ und erst von hier aus findet der Willensbegriff Anwendung auch auf den Menschen.⁶ Auch der Sittlichkeit zeigen sich die Dinge als Willensphänomene: Verschafft sich in unserer Scheu, andere Wesen ohne weiteres zu zerstören, nicht gerade deren Daseinswille Ausdruck?

3. Protonen, Neutronen, Elektronen sind z.B. nicht nur als Granit, sondern auch als Achat organisierbar. Wo sie aber als Granit organisiert sind, *bleiben* sie stabil so organisiert, und die anderen Konfigurationsmöglichkeiten der Teilchen bleiben ausgeschlossen. Solche Stabilitäten muss auch der Darwinismus voraussetzen, denn ohne sie gäbe es keine Träger für zufällige Mutationen, sondern nur das beständige Verschwimmen von Gestaltung. Stabilitäten (allgemeine Naturgesetze, Naturkräfte, Geschehensrhythmen wie der Wechsel der Jahreszeiten, spezifische Wirkungen wie das Verdampfen oder Vereisen des Wassers, Baupläne der Arten, genetische Programme) mögen zufällig entstanden sein. Sind sie aber einmal »eingeklinkt«, verlässt sich auch die darwinistische Theorie auf ihre zufallsüberhobene Festigkeit: die gesamte *prognostische* Kraft der Wissenschaft beruht auf der Voraussetzung sicher funktionierender Stabilitäten. Diese werden in der Wissenschaft aber nicht als Setzungen und Ausdruck eines *Willens* verstanden, sondern auf *Gesetzmäßigkeiten* zurückgeführt.⁷ Jedoch sind die

⁴ Johann Wolfgang GOETHE, *Metamorphose der Tiere*. Vgl. HUBER (s.o. Anm. 1), §§ 40ff.

⁵ Günter DUX, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt am Main 1982, 301.

⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 412f.

⁷ DUX (s.o. Anm. 5), 108. Dazu HUBER (s.o. Anm. 1), § 103.

Naturgesetze und die übrigen Stabilitäten *kontingente Größen* ohne logische Notwendigkeit (es wäre eine Welt ohne Schwerkraft und ohne Elefanten möglich). Dass der Granit Granit bleibt und seine Elementarteilchen sich nicht plötzlich zu einem Achat umgruppieren, und dass Elektrizität regelmäßig Magnetfelder induziert, lässt sich kaum anders denn als *Wahl* bestimmter Alternativen und Ausschluss anderer beschreiben. So gesehen sind Gesetze, wie alle Stabilitäten, Ausdruck von etwas *Willensanalogem*.

4. Stabilitäten legen den Verlauf des Geschehens *vorab* auf Zukunft hin fest: Unsere praktische Gewissheit, dass die kompakten Granitsteine, auf denen wir Eisenbahnschienen verlegen, sich nicht morgen in einen lockeren Teilchenwirbel verflüchtigt haben werden, rechnet beispielsweise mit solcher Vorabstabilisierung. Wir kennen aber nur eine Weise, wie Zukunft vorab präsent sein kann: in symbolischer Repräsentation durch Vorstellung und/oder Absicht. Der Granit hat zwar nicht die bewusste Absicht, morgen noch Granit zu sein. Aber die Funktion, welche bei uns die Absichtlichkeit ausübt, nämlich die stabile Ausrichtung auf spezifische zukünftige Zustände hin, ist auch in ihm erfüllt. Naturwissenschaft, insoweit sie sich auf Stabilitäten stützt, nimmt diese *absichtsanaloge* Funktion in Anspruch, diese antizipative Präsenz einer Zukunft, die den gegenwärtigen Verlauf schon aktiv bestimmt. Sie nimmt den Primat der Information über deren Träger in Anspruch: *in principio erat verbum* (Joh 1, 1). Das Subjekt der Intentionalität, die sich in der Stabilität manifestiert – der *designer* – ist allerdings nicht empirisch greifbar; auch können wir ihn nicht aufsuchen und mit ihm reden. Deshalb gibt es keine empirische Sicherheit in Bezug auf die Intentionalität der Stabilitäten.⁸ Es wäre möglich, dass Naturgebilde lediglich so aussehen, *als ob* sie intentional verursacht wären, ohne es tatsächlich zu sein. Von *unseren* Hervorbringungen, die aussehen, wie intentional geplant, wissen wir, dass sie tatsächlich intentional gemacht sind, weil wir selbst als Planer der Innenaspekt sind, dessen Intentionen sich in den Artefakten ausdrückt.⁹ Da in unserem intentionalen Planen aber *dieselbe Natur* am Werk ist, wie in den intentional anmutenden Stabilitäten der außermenschlichen Natur, ist die Vermutung nicht abwegig, dass der intentional erscheinende Außenaspekt nicht nur bei uns, sondern *in allen Hervorbringungen der Natur* auf eine Intentionalität des Innenaspekts verweist,¹⁰ die in den meisten Wesen allerdings unbewusst bleibt.

⁸ Diesen Aspekt übersehen die Theoretiker des *intelligent-design* gewöhnlich. Vgl. Martin RHONHEIMER, Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer, <http://www.erziehungstrends.de/node/628/> - /651 print 2007.

⁹ Arthur SCHOPENHAUER, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Zweites Buch.

¹⁰ Hans JONAS, Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973, 79–91, bes. 83ff; und DERS., Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1979, 138ff.

II. Religion

5. Religionskritik leugnet die Authentizität des religiösen Gegenstands. Eine Gottheit sei kein wirklicher Gegenstand der Erfahrung, sondern werde beobachteten Phänomenen als dahinter stehendes, wollendes und zielgerichtet agierendes Subjekt *hinzugefügt* (wie z.B. Aeolus und Wotan dem Wind und Sturm). Dies sei bloßer Anthropomorphismus. Nun zeigte sich aber, dass sich die lebenspraktisch vorausgesetzten Stabilitäten ohne willensanaloge *Vorabfestlegung* gar nicht angemessen ausdrücken lassen. Es wäre doch recht künstlich, zu sagen, der Granit habe keine Tendenz auf granitartige Zukunft hin, sondern bleibe immer nur zufällig Granit. Da man so auf der Beschreibungsebene eine willensanaloge Interpretation der Stabilitäten kaum vermeiden kann,¹¹ ist sie auch für die Erklärungsebene nicht definitiv und sicher auszuschließen. Und so gibt es keinen zwingenden Grund, das religiöse, künstlerische und sittliche Erleben *a limine* als unauthentisch abzutun. Auch beim Menschen, dessen intentionale Aktivität weder Religionskritik noch Darwinismus bestreiten, wird das Subjekt der Intentionen nicht als solches nach außen empirisch greifbar. Dass andere Menschen Personen sind, die einen intentionalen Innenaspekt besitzen, wie wir selber, wissen wir nicht aus eigener Anschauung des fremden Innenaspekts, sondern nur durch dessen empirische Äußerungen wie Sprechen, Mimik, Gestik, Herstellen von Artefakten. Wäre nicht angesichts der evolutionären Verwandtschaft aller Wesen zu erwarten, dass auch in außermenschlichen Wesen *dann* ein intentionaler Innenaspekt gegeben ist (wie auch immer abgestuft), wenn diese Wesen auf uns Wirkungen kommunikativer Art ausüben, wie sie in Kunst, Religion und Sittlichkeit sich als authentisch aufdrängen und artikuliert werden?

6. Alle intentionsanalog wirkenden Agentien sind, wechselseitig zueinander, »*übergewaltige Mächte*«¹² oder *Götter*: Sie sind *eigenwillig*, denn sie entziehen sich im Letzten menschlicher Regie, und sie sind *eigenwirkksam*, denn ihr Dasein und Wirken ist nicht Produkt anderer, sondern eigenständige Aktivität. Das Feuer z.B. ist im analogen Sinn eine *Gottheit*, weil es sein Dasein *selbst* vollzieht, nicht als Eigenschaft oder Artefakt eines anderen. So ist es *Abbild* des selbständigen Seins Gottes. Es ist aber insofern *ungöttlich*, als es diese Daseinskraft nur vollziehen, sie sich aber nicht aus

¹¹ Vgl. Tillmann VIERKANT (Hg.), Willenshandlungen. Zur Natur und Kultur der Selbststeuerung, Frankfurt am Main 2008, 16–20. Ich spreche jedoch auch da von *Wille*, wo die Ziele (wie beim Granit) nicht »deklarativ« oder »explizit vorgestellt«, sondern unbewusst wirksam sind. Wir sprechen ja auch vom *Lebenswillen* eines nicht mehr ansprechbaren Todkranken, dessen Organismus unbewusst weiter um das Leben kämpft.

¹² Vgl. Johann Wolfgang GOETHE, Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass: Über Literatur und Leben, Nr. 808, in: DERS., Sämtliche Werke, hg. von Ernst BEUTLER, Zürich/München 1950/1977, Bd. IX, 608.

eigener Macht geben kann. Der *wahre Gott* ist auch seines eigenen Seins mächtig.

Indem Religion das Sein oder die Existenz als *eigenständige intentionale Aktivität* ansieht, differiert sie von der szientifischen Sicht, der zufolge außermenschliches Sein nicht intentional agiert, und von der derzeitigen philosophischen Sicht, die Sein nicht ontologisch als eigenständige Aktivität, sondern sprachphilosophisch als Eigenschaft von Begriffen auffasst.¹³ Göttliche Mächte existieren aber nicht als Fiktion oder Projektion unseres Denkens und Sprechens, weil mit ihnen die konstituierende Grundlage allen Seins, auch des Denkens und Sprechens selber, gemeint ist. Die konstituierende Sphäre existiert *real*, d.h. nicht als unsere Setzung, weil sie unserer Fähigkeit zu Setzungen ermöglichend vorausgeht.

7. Vermöge ihrer religiösen Dimension »vernimmt« die Vernunft die Vor- und Nachgeschichte menschlicher Kunst und Wissenschaft, wie wir sie heute kennen. Religion hält erinnernd und sakramental die Erfahrung präsent

- a) einer vorgeschichtlich paradiesischen Konstitution des Menschen und ein Ereignis der Zerrüttung derselben durch Freiheit (Sündenfall);
- b) einer geschichtlichen Epoche der Herrschaft opferheischender Götter (Heidentum), die zugleich eine Zeit der Verheißung und hoffender Erwartung auf Wiederherstellung der ursprünglichen Konstitution war (Propheten, mythische Erlöser);
- c) des geschichtlichen Geschehens der Restitution des Menschen durch Jesus Christus, wodurch freie, von Götterangst unbelastete Kunst und Wissenschaft möglich und der Verheißung eschatologischer Vollendung teilhaftig wurde.

Die ersten beiden Erfahrungsfelder haben ihre Dokumente in den *Mythen* der Völker und im *Alten Testament*, das dritte im *Neuen Testament*. – Dabei heißt mythisch nicht fiktiv. Mythen sind *Berichte*, insbesondere über die Handlungen von Gottheiten. Dass etwas mythisch ist, heißt nur, dass sein In-Erscheinung-Treten in einem Bericht überliefert ist.

II.1. Sündenfall

8. Es sind zwei elementare Erfahrungen, die der Mensch mit sich selbst macht. Zum einen, dass er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist (Gen 1, 26f; Ez 1, 26), und zum anderen, dass er sein will wie Gott (Gen 3, 5). *Ebenbild Gottes* ist der Mensch, indem er Vernunftwesen ist:

¹³ Willard van Orman QUINE, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, dt. Stuttgart 1975, 131 und 135. Vgl. Gunnar HINDRICHs, *Theologie als Provokation der Philosophie*, in: *DZPhil* 57 (2009), 211–225, 224.

Während ein Tier nur seine eigenen Daseinszwecke verstehen und verfolgen kann, vermag der Mensch potentiell alle Daseinszwecke aller Wesen zu verstehen und zu achten. Damit werden die anderen Wesen für ihn zu mehr als bloßen Mitteln der Daseinsfristung, nämlich zu *selbstzwecklichen* Wesen. Sein zu wollen *wie Gott* hingegen bedeutet, dass der Mensch seine Partikularität nicht zur Universalität erweitert, sondern umgekehrt die Universalität durch seine Partikularität substituiert und also die anderen Wesen, statt sie in ihrer Eigenwirklichkeit zu achten, für seine Zwecke *instrumentalisiert*. So verhält sich der Mensch, als wäre nicht die göttliche Universalität, sondern seine Partikularität die alles bestimmende Macht. Darin besteht der Sündenfall.

II.2. Heidentum

9. Im Seinwollen wie Gott beansprucht der Mensch, selbst als Herr der *Seinsaktivität* zu fungieren, sofern sie die menschliche Welt bildet. Das bedeutet, dass er sich und seine Welt nach eigenem Belieben *ohne und gegen Gott* erfinden und organisieren will. Dass der Mensch so will, ist eine durchaus aktuelle Erfahrung gerade auch für uns heutige. Religionen überliefern aber auch eine vergangene Erfahrung der Menschheit, die als Folge der Ablehnung der Gottesherrschaft sich einstellte, die wir heute jedoch so nicht mehr machen. Es ist dies die Erfahrung des Verfallens an die *Herrschaft der mythischen oder heidnischen Götter*. Die Dokumente dieser Herrschaft und der Erfahrungen der Menschen mit ihr haben wir in großer Fülle als Mythen der Völker vor uns, als Berichte über regelmäßige Zerstörungen und Desorganisationen des menschlichen Lebens durch von Göttern veranlasste Kriege und Naturkatastrophen, sowie durch kultische Opfer, welche die Götter den Menschen an Leib und Leben abfordern. Dennoch verschwinden die menschlichen Gemeinwesen samt Recht und Kultur nicht völlig, was kaum als Resultat geplanter menschlicher Organisationsleistung verstanden werden kann: sie erneuern sich vermöge des Wirkens autarker Mächte. Ebenso bleiben die natürlichen Grundlagen des Menschenlebens – autarke Mächte wie Getreidewachstum, Regen und Tageslicht – bei allen Umwälzungen doch intakt und dem Menschen förderlich.

10. Es handelt sich bei den mythischen Gottheiten um ebenso reale Mächte wie beim christlichen Gott, der die mythischen Götter bändigt, was ebenfalls in einem Bericht – Mythos – auf uns gekommen ist. Daher ist zur Unterscheidung vom Christentum die Bezeichnung »*heidnische*« Religionen trennschärfer als »*mythische*« (oder »*mythologische*«, wie Schelling sagt). Die Götter können auch als *Götzen* wirken, wenn z.B. der eigene Stamm oder Staat (*Jupiter Capitolinus*) sich als das Wesentliche am Universum zur Geltung bringt, dem gegenüber die anderen Stämme nichts gelten und dem sie unterworfen werden müssen; oder wenn Naturwesen, wie Feuer, Sturm und Tiere (pseudo-) universale welt- und schicksalsbestimmende Macht als

Gottheiten ausüben. Wie konnten die Menschen der Heidenzeit solchen Mächten unterworfen sein?

11. Eine Erklärungsmöglichkeit (deren Grundidee sich bei Schelling findet) ist folgende: Die Kräfte, die den Menschen konstituieren, sind Aktivitäten von realer Wirksamkeit (§ 6), deren komplexe Integration nicht der Mensch selbst, sondern nur die ihn konstituierende »übermächtige« göttliche Kraft zustande zu bringen und zu erhalten vermag. Da diese überlegene Macht im Sündenfall aber suspendiert wurde, wirkt sich die spannungsvolle Gegenstrebigkeit jener Mächte nunmehr ungeordnet und somit *gegen* ihre Integration und Verbindung im Menschsein aus: sie wirken *humanitätszerstörend*. Die heidnischen Religionen entstehen also dadurch, dass *der Mensch im Sündenfall die ungeordnete Wirksamkeit der in ihm durch Gottes Macht integrierten Kräfte gegen sich selbst in Gang setzt, die nun, da sie von keiner überlegenen Macht mehr zur Ordnung gezwungen werden, »übermächtig« als Götter über ihn herrschen*. Weil jede Kraft oder Aktivität ein komplexes Gefüge dreier *elementarer Dynamiken*¹⁴ darstellt (§ 12), sind diese und deren Verbindungen es, die, sobald sie im Sündenfall ihrer göttlichen Ordnung enthoben sind, als *Götter* über die Menschen herrschen (§ 13).

II.3. Elementare Dynamiken

12. Folgende sind die drei elementaren Dynamiken.

- a) *Wirksamkeit überhaupt* (Seinskraft überhaupt): Was in einem gegebenen Wirklichen wirkt, ist eine einzelne Erscheinungsweise derjenigen Kraft, die in *aller* Wirklichkeit, in *allem* Sein wirkt. Wenn die Seinsaktivität nicht in einzelner Erscheinungsweise, sondern als diese Kraft zu *allem überhaupt* wirken wollte, so würde sie damit jede bestimmte Gestaltung von Sein sprengen. Wirksamkeit oder Seinskraft überhaupt wäre gestaltsprengendes und damit gestaltloses Sein.
- b) Daher ist in jeder Aktivität auch eine *begrenzende Wirksamkeit* (oder Seinskraft) am Werk, welche die Kraft des Wirkens sozusagen zurückdrängt und die gestalterstörende Maßlosigkeit verhindert. Aber die Begrenzung überhaupt ist ihrerseits so maßlos wie die Wirksamkeit überhaupt, und so würden sich beide gegenseitig nur aufheben, wenn nicht

¹⁴ Die elementaren Dynamiken, aus denen sich jede Aktivität – jedes Wirkliche – aufbaut, nennt Schelling »Potenzen«. Potenzen sind keine inhaltlich spezifizierten Aktivitätssubjekte (wie Feuer und Menschsein), sondern sie stellen die Momente dar, durch welche die aktiven (inhaltlich spezifizierten) Subjekte konstituiert werden. Nicht die Potenz als solche ist wollend, aktiv und subjektartig, vielmehr sind Potenzen *Strukturmomente* von Wollen, Aktivität, Subjektivität. Vgl. Thomas BUCHHEIM, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, 41–47.

- c) in jeder Aktivität immer auch eine *maßhaltende Wirksamkeit* am Werk wäre, welche die Begrenzung
- c.a) einerseits so mäßigt, dass sie zu einer spezifischen *partikularen* Aktivität (statt zur Aufhebung der Aktivität) führt, und
 - c.b) andererseits die spezifischen Partikularitäten so aufeinander abstimmt, dass sie mittels ihres Antagonismus sich gegenseitig mäßigen zugunsten der (jeweils für eine bestimmte Spanne anhaltenden) Integrität *vieler* einzelner.

Erst die Verbindung dieser dreifachen Dynamik macht ein wirkliches Aktivitätszentrum (Subjekt) aus. Das Sein kann nur *sein* – sich als bestimmtes (partikulares) Subjekt aktivieren –, indem es seine Kraft zu *allem* (erste Potenz) mit der Fähigkeit zu radikaler *Begrenzung* und Beherrschung dieser gestaltsprengenden Kraft (zweite Potenz) so integriert (dritte Potenz), dass *bestimmte Aktivitäten* entstehen, die einerseits je für sich spezifisch gestaltet sind (erster Aspekt der dritten Potenz) und andererseits untereinander so koordiniert sind (zweiter Aspekt der dritten Potenz), dass sie einen Raum bilden, in dem die Integrität der einzelnen Aktivitäten für eine gewisse Dauer bewahrt bleibt.

II.4. Götter

13. Dadurch, dass der Mensch im Sündenfall sich selbst zum alleinigen Herrn über die Seinsaktivität »Menschenwelt« gemacht hat, dabei aber zu schwach ist, die elementaren Kräfte, welche die Triebkraft jeder Aktivität konstituieren, zur Ordnung zu zwingen, drängt jede dieser Potenzen zur *maßlosen* Herrschaft über das Sein der Menschen. Die Potenzen drängen danach, *alles* zu bestimmen, und so werden sie »*dem Bewußtseyn successiv zu Göttern*«:¹⁵ in der menschlichen Aktivität herrschen die *Potenzen als Götter*. Aus deren ungeordnet autarkem Wirken lassen sich die wesentlichen Züge der heidnischen Religionen verstehen (wie Schelling es in seiner Spätphilosophie immer wieder darzulegen unternommen hat). Denn jede heidnische Religion ist eine Verhaltensweise der Menschen zu sich und der Welt, die ihnen von der jeweilig dominierenden Potenz aufgezwungen wird. Folgendes sind die *Götter*:

- a) *Verzehrende Gottheiten*: Zum einen herrscht über die Menschen das alles Differenzierte und Unterschiedene *vernichtende* Prinzip, die Aktivität, die nicht in bestimmten Gestaltungen gefangen sein will und deshalb den Menschen zwingt, das Differenzierte und be-

¹⁵ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, Philosophie der Mythologie, Bd. II, unveränderter re-prographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1857, Darmstadt 1973, 192.

sonders den Menschen selbst, in dessen Vernunft alles Differenzierte präsent ist, im Opfer zu vernichten¹⁶ (Molochsopfer).

- b) *Orgiastische Gottheiten*: Zum andern herrscht über die Menschen das differenzierende Prinzip, die Aktivität, welche durch ständige Begrenzung der Seinskraft unentwegt Differenzierungen generieren will und deshalb den Menschen zwingt, sich diesem *zeugenden* Prinzip zu prostituieren¹⁷ (*hieros gamos*; Tempelprostitution), in *Angst* zu leben angesichts des Kampfes zwischen der verzehrenden und der differenzierenden Aktivität, sowie im *Taumel* des Hervorbringens alle Sinngefüge aufzulösen, um an ihrer Stelle neue entstehen zu lassen¹⁸ (orgiastische Kulte).
- c) *Einzelbereichsgottheiten*: Schließlich herrscht über die Menschen das *maßhaltende* Prinzip. Es setzt die beiden ersten Dynamiken so ins Verhältnis, dass sie sich gegenseitig mäßigen und so konkrete Sinngestaltungen von eigenständiger Aktivität – sinntragende Mächte – ausbilden wie Feuer, Magnetismus, Gestirne, Tiere, Ackerbau, Regen, Tageslicht, Jahreszeiten, bürgerliche Eintracht, Gerechtigkeit, Liebe, Herrscher, Stammesgötter. Erste und zweite Potenz drängen als *maßlose* über alle bestimmte Gestaltung hinaus, die dritte Potenz hingegen geht auf *einzelne* Sinngefüge. Da durch den Sündenfall die universale Macht des *Deus Optimus Maximus* im menschlichen Bereich suspendiert wurde, verlangen bei Dominanz der dritten Potenz die einzelnen Sinnmächte *vom Menschen*, dass er ihr Bestehen und Funktionieren durch Erhaltungsoffer sicherstelle (Libationen). Überdies drohen durch die Außerkraftsetzung der universalen Macht jederzeit Übergriffe der partikularen Gottheiten, gegen die man sich durch Besänftigungsoffer sicherzustellen sucht (Erstgeburtsoffer).
- d) *Dii consentes*:¹⁹ Die Potenzen bilden ein untrennbares Gefüge. Deswegen bleiben verzehrende wie orgiastische Macht immer mindestens subdominant präsent und es werden ihnen Dankopfer dargebracht dafür, dass sie das Differenzierte doch auch zulassen.
- e) *Erlösergottheiten*: Der Mensch lehnt die universale Macht nicht einfach ab, denn er weiß, dass ohne universale Integration das Sein im Wirken der antagonistischen Kräfte sich selbst und ihn zerstören

¹⁶ SCHELLING (s.o. Anm. 15), 299ff. – Auf diesen Typ reduziert die religiösen Opfer Georges BATAILLE, *Theorie der Religion*, 1948, dt. München 1997. Der Rausch und die verzehrende Verschwendung realisieren für ihn den Genuss des entdifferenzierten Seins.

¹⁷ SCHELLING (s.o. Anm. 15), 237–257.

¹⁸ Den orgiastischen Aspekt an der opfernden Zerstörung des Differenzierten hat Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* herausgearbeitet.

¹⁹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophie der Mythologie*, Bd. I, unveränderter reprogrammischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1856, Darmstadt 1973, 293, 318.

würde. Er will die universale Macht nur *selbst* an Stelle des wahren Gottes ausüben, dieser bleibt aber verdrängter Gegenstand seiner Sehnsucht und Hoffnung. Die maßhaltende Kraft (§ 13-c) ist auch in der Zeit der heidnischen Opfergreuel²⁰ tätig, um Mensch und Humanität vor dem Zugrundegehen zu bewahren. Sie wirkt in Gestalt von Erlösergottheiten (wie Dionysos, Osiris, Melkart²¹) zwar regional und inhaltlich begrenzt wie in Einzelbereichsgöttern, zielt aber tatsächlich auf *Universalität*, weil der Mensch das, was er ist – Präsenzraum *aller* evolutiven Kräfte (Vernunftwesen) –, unzerstört nur sein kann, wenn er zur *Gesamtheit* dieser Kräfte wieder in ein Verhältnis restituerter Ordnung gesetzt wird.

Einzelbereichsgötter werden zu *Götzen* (§ 10), insoweit sie Menschen veranlassen, sie an Stelle des Universalwillens als *alles* bestimmende Mächte zu verehren. Sofern der Römer z.B. *Jupiter Pistor* oder *Jupiter Pluvialis* verehrt, werden nicht etwa die Bäckerei oder der Regen als »wahrer Gott«, d.h. als *alles bestimmende universale Macht*, genommen, denn beide Attribute werden nur als Manifestationsweisen des Universalen (Jupiters) verstanden, und nur *dieses* wird als Universalmacht angesehen. Die Frömmigkeit zu partikularen, endlichen autarken Mächten und Sinngefügen ist durchaus auch im Rahmen des Christentums oder Judentums möglich, insofern der Vorrang des universalen Gottes nicht angetastet, er aber in der (relativen) Selbstständigkeit seiner Setzungen verehrt wird – wie das als solches dem Auge unzugängliche Licht im farbigen Abglanz. Den Einzelgöttern, in denen die eigenständige intentionale Aktivität der nichtartifiziiellen Wesen verehrt und die kultische Kommunikation mit ihr gesucht wird, hat Hegel besondere Aufmerksamkeit gewidmet.²²

II.5. *Jesus Christus*

14. In einer Zeit, in welcher die menschliche Freiheit (im Sündenfall) die universale Ordnung der Potenzen und der durch sie konstituierten par-

²⁰ Zu den Opfern vgl. SCHELLING (s.o. Anm. 19), 82; René GIRARD, *Das Heilige und die Gewalt*, Paris 1972, dt. Frankfurt am Main 1992; Hyam MACCOBY, *Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld*, London 1982, dt. Stuttgart 1999; Walter BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, ²Berlin 1997; Gunnar HEINSOHN, *Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion*, Reinbek 1997.

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Bd. I, unveränderter re-prographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1974, 462–474, bes. 473; SCHELLING (s.o. Anm. 15), 301–321.

²² Herbert HUBER, *Idealismus und Trinität, Pantheon und Götterdämmerung. Grundlagen und Grundzüge der Lehre von Gott nach dem Manuskript Hegels zur Religionsphilosophie*, Weinheim 1984, 120ff.

tikularen Sinnmächte suspendiert hat, konnte der präexistente Logos nicht als universale Macht auftreten, ohne die menschliche Freiheit zu desavouieren. Deshalb ist er während des heidnischen Äons nicht in Gestalt des wahren Gottes, sondern (unter der Dominanz der dritten Potenz) nur in Gestalt von Einzelbereichsgottheiten offenbar, welche die Ordnung nur partikular restituieren. Die aus der infralapsarischen Selbstentfremdung resultierenden Humanitätsverluste und ihr Leid brachten die Menschen über die heidnischen Jahrhunderte hin zur Bereitschaft, ihre Abhängigkeit von der Macht des wahren Gottes wieder anerkennen und ihn als Erlöser herbeisehen zu wollen. Am Ende dieser Frist, »als die Fülle der Zeit kam« (Gal 4, 4), konnte die universale Macht sich selbst in der Person Jesu von Nazareth als wahrer Gott offenbaren und (ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit, da diese es jetzt selbst wollte und erhoffte) den Prozess vollenden, durch den die heidnischen Götter wieder in die Ordnung zurück gezwungen wurden, durch welche die menschliche Subjektivität konstituiert wird.²³

15. So ist es während der gesamten Zeit des Heidentums zwar immer schon *Christus*, der in den partikularen Erlösergottheiten wirkt. Aber die Universalität seiner Macht bleibt dabei *verborgen*. Erst wenn die Menschheit dazu gekommen ist, von sich aus göttliche Erlösung wieder zu wollen, kann Gott ohne Aufhebung der menschlichen Freiheit als die wahrhaft universal wirkende »göttliche Persönlichkeit«, die er immer war, auch offenbar auftreten.²⁴ *Die Götter der mythischen Welt haben in der nachheidnischen Zeit ihre Schrecken und ihren Ernst nicht deswegen verloren, weil es sie nie gegeben hätte, sondern weil sie durch Christus machtlos gemacht worden sind.*²⁵

Christus hat nicht nur als »Kelterer« (Is 63, 1–6) die heidnischen Götter und Dämonen besiegt, sondern durch sein *Kreuzesopfer* auch die Beeinträchtigungen ausgeglichen, welche die Weltwesen einander zufügen.²⁶

III. Philosophie

16. Philosophie ist keine spezifisch akzentuierte Rationalitätsdimension wie Wissenschaft, Kunst und Religion. Sie ist vielmehr der Versuch, den *Gesamtrahmen* des durch Wissenschaften, Kunst und Religion eröffneten Verstehens präsent zu halten. Sie ist (ohne dass das hier näher aus-

²³ Markus GABRIEL, Nachträgliche Notwendigkeit. Mensch, Gott und Urteil beim späten Schelling, in: PhJ, 116 (2009), 22–41 deutet Schellings Potenzen prädikationstheoretisch statt ontologisch, er erkennt die Rolle des Sündenfalles und missdeutet den *Menschensohn* als *Übermenschen*.

²⁴ SCHELLING (s.o. Anm. 19), 249.

²⁵ Vgl. z.B. AUGUSTINUS, De Civitate Dei II, 28.

²⁶ Herbert HUBER, Kleines Handbuch für Ministranten und andere Gottesdienstbesucher, www.huber-tuerkheim.de 2004, §§ 18–39; zur Opfertypologie ebd. § 15.

geführt werden könnte²⁷) das Streben nach *vollkommenem Verstehen*, das sich seiner bleibenden Unvollkommenheit bewusst ist. Durch die erlösende Tat Christi erst wird *freier* erkennender Umgang mit der Welt möglich, weil erst jetzt der Mensch vor den Mächten keine Angst mehr haben muss: Wissenschaft und Philosophie wurden durch Religion erst möglich. Dennoch bleibt in der Epoche der freien Erkenntnis theoretisch und praktisch eine spezifische *Unfreiheit* herrschend, die mit der Unvollkommenheit unseres Verstehens zu tun hat.

- a) Wir sind nach der Bezwingung der Heidengötzen den Mächten gegenüber nicht mehr deswegen unfrei, weil sie uns zerstören würden, sondern weil wir ihr Zustandekommen und ihr Wirken *nicht völlig begreifen*. Daher stellen sie *zwar nicht mehr prinzipiell feindliche* (weil aus der Gesamtordnung heraus- und freigesetzte), *aber doch immer noch fremde, unbegriffene* Mächte dar, die (wie Krankheiten, Monstrositäten der Geschichte, das Scheitern von Biographien) *nicht völlig unter unserer Regie stehen*, sondern eigenwillig agieren.
- b) Wir sind der Universalität des Sittlichen gegenüber unfrei, weil sie *unseren partikularen Zwecken bedrohlich* erscheint und wir Angst davor haben, über der Achtung des Anderen unsere eigene Identität zu verlieren.

17. Diese Unfreiheit kommt daher, dass wir die Dinge *rezeptiv* hinnehmen und so in ihnen eine der unsrigen *widerstehende* Aktivität erfahren. Hegel hatte recht: Nur wenn wir im Anderen *bei uns selber* wären, wären wir frei. Freiheit bestünde im *Erleben der fremden Aktivität als eigener*. Dies erst wäre das vollkommene Verstehen. Verstanden oder eingesehen hat »*die Vernunft nur das [...], was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt*«. ²⁸ Dass ein kleines Mädchen verstanden hat, was ein Löwe ist, zeigt es dadurch, dass es den Löwen zeichnet, ihn also nach ihrem eigenen Entwurf hervorbringt. Jedoch erweist sich hier, dass das Verstehen niemals vollkommen sein kann, denn das Kind kann keinen wirklichen Löwen hervorbringen, und es kann nicht in eigenem Erleben erfassen, wie es ist, ein Löwe zu sein (das Kind kann nicht zum Löwen werden). Wir verstehen nur, wie es *für uns* ist, einen Löwen zu erleben, nicht jedoch wie es *für den Löwen selber* ist, Löwe zu sein. Wir erkennen, wie die Dinge *für uns* sich zeigen, nicht wie es *an sich* ist, sie zu sein. Eine Vorstellung vom vollkommenen Verstehen schwebte Platon vor, als er von der *Idee* einer Sache als dem »*zweitbesten Weg*«²⁹ ihrer Erkenntnis sprach. Der vollkommene Weg, eine Sache zu verstehen, wäre es, *diese Sache selber zu sein*. Da uns dieser Weg aber versperrt ist, bleibt nur der »*zweitbeste Weg*«. Dieser besteht da-

²⁷ Vgl. HUBER (s.o. Anm. 1).

²⁸ Immanuel KANT, Kritik der reinen Vernunft B (1787), XIII (Vorrede).

²⁹ PLATON, Phaidon 99 d.

rin, dass wir erstens alles, als was eine Sache sich für uns zeigt, erfassen, um uns dann zweitens zu sagen, dass die Sache dies alles nicht nur auf die Weise ist, wie es sich uns zeigt, sondern vor allem auch, wie es *für die Sache selbst* ist. Der Baum ist nicht dadurch ein Baum, dass er Äste, Wurzeln, Stamm und Streben nach Licht ist, sondern dadurch, dass Äste, Stamm und Wurzeln für ihn *so* sind, wie sie *für einen Baum* sind, nicht aber nur *so*, wie sie *für uns* sind. Das ist es, was Platon meint, wenn er sagt, das Schöne sei durch das Schönsein schön,³⁰ oder, wie es in meinem Beispiel heißen müsste, der Baum sei nur durch das Baumsein ein Baum. Dieses uns unzugängliche Selbsterleben des Baumes nennt Platon die *Idee* des Baumes, die in eigenem Erleben nachzuvollziehen vollkommene Erkenntnis wäre, die »Schau« der Idee.

18. Die Vorstellung eines vollkommenen Erkennens, also eines Erkennens vom Standpunkt Gottes aus, begegnet uns in der Erinnerung eines vorzeitlichen paradiesischen Verstehens und ist erst in der *visio beatifica* wieder realisiert, also jenseits der innergeschichtlich erreichbaren Verstehensleistungen. In der *visio beatifica* ist dem verstehenden Subjekt das *ursprüngliche Selbstsein* der Wesen erschlossen (ohne die durch die Erbsünde eingetretenen perspektivischen Verzerrungen), und außerdem wird dieses Verstehen die Dinge so zeigen, wie sie *in sich selbst* sind (es wird dem Verstehen der eigene Innenaspekt des zu verstehenden Wesens erschlossen sein, es wird im Füruns das An sich selber präsent sein): *visio patriae erit veritatis primae secundum quod in se est.*³¹ Dieses Verstehen wird nicht auf *diskursive* (d.h. die einzelnen Momente je für sich und unterschieden feststellende und artikulierende) Weise, sondern als *einfaches In-der-Sache-Lesen*, stattfinden: *Et ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiae.*³² Hier wird also nicht, was z.B. ein Löwe ist, aus den Eigenschaften zusammengefügt, in denen er sich für andere zeigt, sondern das Löwesein wird in seiner einfachen Beschaffenheit erlebt und verstanden, also *so*, wie es vom Löwen selbst erlebt wird. Thomas beruft sich für den Begriff der *visio beatifica* auf den ersten Johannesbrief: *Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est* (1 Joh 3, 2). Wenn Gott offenbar werden wird, werden wir ihm ähnlich sein, sodass wir ihn, aufgrund dieser *Anähnlichung an ihn und sein Selbstverstehen und Selbsterleben*, so schauen werden, wie er *in sich selber* ist und wie *alle Dinge in ihm* sind. Schelling attestiert der alten Metaphysik das Bestreben, »zu der Wissenschaft zu gelangen, die das Erzeugniß der Vernunft selbst ist, der Vernunft, inwiefern sie selbst das ursprüngliche, nichts außer sich bedürfende, von sich aus vermögende Erkennen ist.«³³ Unser Erkennen ist auf

³⁰ PLATON, Phaidon 100 b–e.

³¹ Thomas VON AQUIN, Summa theologiae II-II, 1, 2, ad 3: »Die himmlische Schau wird die der ersten Wahrheit sein, so, wie sie in sich ist«.

³² Ebd.: »Und so wird jene Schau nicht auf explizierende Weise geschehen, sondern auf die Weise des einfachen Lesens im Inneren der Sache« (vgl. Summa theologiae II-II, 8, 1).

logische Strukturen und reale Inhalte angewiesen, die dem Denken *vorgegeben* sind.³⁴ Sie entstehen nicht aus unserer Vernunft eigenem »*Entwürfe*«, sondern diese muss ihnen als vorgegebenen folgen. Menschliche Vernunft weiß sich und ihre Inhalte als von anderswoher als durch sie selbst konstituiert. Darin erfährt sie ihren religiösen Urgrund: Das Bewusstsein ist »*das Resultat eines für das Bewußtsein selbst unvordenklichen Prozesses*«. ³⁵ Dessen Aktivität ist, religiöser Erfahrung zufolge, der in Christus offenbare Logos, der in allem Sein, es konstituierend, am Werk ist, und ohne dessen dauernde kultische, sakramentale Vergegenwärtigung der Mensch wieder der heidnischen Zerrüttung anheim fiele.

19. Den konstituierenden Logos vollkommen, d.h. so zu verstehen, als nähme man den Gottesstandpunkt ein, wäre die »*philosophische Religion*« Schellings, die den religiösen Inhalt – die göttliche, »*übergewaltige*« Konstitutionsaktivität – in ihrer »*ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit*« begreifen würde, also so, wie diese sich in ihrem *eigenen* Selbsterleben weiß und versteht. So wäre die »*philosophische Religion [...] der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst*«. ³⁶ Diese wäre erst erreicht, wenn die menschliche Vernunft in »*unmittelbare Vernunftberührung*« käme mit dem zu Erkennenden (mit der Aktivität des göttlichen Logos in ihm selbst und in allen selbstseienden Wesen, die seine Manifestationen bilden). Diese Berührung aber ist der menschlichen Vernunft nicht möglich. Unser Denken gelangt »*nur bis zum Princip*«, nicht aber in »*die Natur des Principis selbst*« hinein. ³⁷ Könnten wir uns selbst in diesem und als dieses Prinzip erleben, so verstünden wir es, Sein da zu setzen, wo sonst Nichts wäre. Hier wäre Religion in dem Sinn in Philosophie verwandelt, dass unser Verstehen nicht mehr das Wirken *vorgegebener* autarker Mächte *rezeptiv* erfahren würde, sondern teilhätte an der Tätigkeit der jene Mächte *konstituierenden* Vernunft. Dies ist innergeschichtlich unmöglich: »*diese philosophische Religion existirt nicht*«. ³⁸ Ähnlich wie Thomas bedient Schelling sich zur Kennzeichnung des vollendeten Verstehens einer neutestamentlichen Formel, die auf den Gottesstandpunkt Bezug nimmt: »*Gott alles in allem*«. ³⁹ Diese Formel (1 Kor 15, 28) besagt, dass jedes einzelne Wesen an seinem eigenen Ort auch alle anderen Einzelnen in deren ursprünglicher, wahrer Innenperspek-

³³ SCHELLING (s.o. Anm. 19), 266.

³⁴ Vgl. Axel HUTTER, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996, 368ff.

³⁵ Christian DANZ, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings* (Schellingiana, Bd. 9), Stuttgart 1996, 153.

³⁶ SCHELLING (s.o. Anm. 19), 250.

³⁷ SCHELLING (s.o. Anm. 19), 359.

³⁸ SCHELLING (s.o. Anm. 19), 250, 255.

³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Bd. II, unveränderter re-prographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Ausgabe von 1858, Darmstadt 1974, 333.

tive und damit den Gesamtzusammenhang aller Wesen in der Perspektive des Universalwillens erlebt.

20. Es war Hegels Irrtum, zu glauben, dass die geschichtliche Philosophie als Menschenwerk die Trennung zwischen dem verstehenden Geist und dem zu verstehenden Logos überwinden könnte: Der »*Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit*«. ⁴⁰ Philosophie ist hier nicht mehr die *von uns gewusste* Wahrheit, sondern die *sich selbst denkende und wissende* Wahrheit. Dieser Anspruch Hegels überzieht die Fähigkeit des Menschen und seiner Philosophie. Auch Hegels »*Begriff*«, beispielsweise des Feuers, kann uns nicht lehren, wie das Feuer es anstellt, brennen zu machen. Wenn Hegel behauptet, in seiner Philosophie sei »*das Logische [...] aus der Erscheinung [...] in sein reines Princip [...] erheben*«, ⁴¹ dann übersieht er, dass wir »*nur bis zum Princip*« (§ 19), aber *nicht in dieses hinein* gelangen können. Die »*einfache geistige Anschauung*« ⁴² (§ 18), welche Hegel für seine Philosophie in Anspruch nimmt, ist nicht zu erreichen: Was es heißt, Feuer zu sein, können wir nur von außen, durch Verbindung (*complexio*) für uns greifbarer Äußerungen des Feuers, analog erschließen, nicht aber dadurch, dass wir uns in das Feuer versetzen und unmittelbar (also an uns selbst) »anschauen«, d.h. erleben, wie es ist, Feuer zu sein. Es heißt bei Hegel: »*Gott ist Gott nur in sofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott*«. ⁴³ Hier wird Gott zunächst ein Selbstwissen seines Ansich zugeschrieben und zusätzlich dazu dann (»*ferner*«) ein Gewusstwerden von und für uns. Drittens aber wird das *menschliche* Wissen von Gott zu einem Wissen »*in*« Gott selber (»*Sich-wissen des Menschen in Gott*«), d.h. zu einem auf dem Standpunkt Gottes selbst vollzogenen Wissen. Wo findet diese paradoxe Einheit statt? Erst im Reich Gottes oder schon in der Philosophie Hegels? Letzteren Anspruch scheint Hegel zu erheben, wenn er sagt, seine Philosophie sei »*die sich denkende Idee*«, also das Selbstwissen des Ansich. Aber diese Vindizierung des Gottesstandpunkts für menschliche Philosophie ist absurd.

21. Die geschichtlichen Philosophien (einschließlich der des späten Schellings) sind nicht die »*vollendete Philosophie*«, nicht die »*philosophische Religion*«. Zwischen der geoffenbarten Religion und der philosophischen Religion oder vollendeten Philosophie gibt es für Schelling ein Drit-

⁴⁰ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie, § 574, in: DERS., Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden (Faksimileausgabe Bd. X), Stuttgart/Bad Cannstatt 1965, 474. – Zu Hegels Reduktionismus vgl. auch Matthias HÄUSSLER, Der Religionsbegriff in Hegels »Phänomenologie des Geistes«, München 2008.

⁴¹ HEGEL (s.o. Anm. 40), 474.

⁴² HEGEL (s.o. Anm. 40), 458 (Enzyklopädie, § 572)

⁴³ HEGEL (s.o. Anm. 40), 454 (Enzyklopädie, § 564 Anm.).

tes: die »*Religion der freien philosophischen Erkenntnis*«. ⁴⁴ Dies ist die Zeit der geschichtlich auftretenden Philosophien, in denen Gott nicht »*alles in allem*«, sondern Gegenstand vermittelter Erkenntnis ist. Im Unterschied zur vollendeten Philosophie, die eine eschatologische Gestalt ohne Ort in der Geschichte bleibt, ist die freie philosophische Erkenntnis die menschliche, geschichtliche Art des Philosophierens, durch welches aber weder vernünftige Subjekte noch verstehbare Dinge konstituiert werden können. Beides muss die Philosophie als durch eine »*unwordenklich*« und »*übergewaltig*« wirkende Macht vorgegeben voraussetzen; durch eine Macht, deren Tun sie nur *vernehmen* (nur so ist sie »*Vernunft*«), nicht aber selber ausüben kann.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag schlägt einen Begriff der Wirklichkeit als Willensphänomen vor, der es erlaubt, nicht nur die auf den objektivierbaren Außenaspekt beschränkte Wissenschaft, sondern auch Kunst und Religion, die den Innenaspekt der Dinge als intentionale Aktivität empathisch erfassen, als authentische Formen von Vernunft oder Rationalität zu verstehen.

Von hier aus erschließt sich im Blick auf Grundzüge der Spätphilosophie Schellings ein Verständnis der Religionsgeschichte als Rationalitätsgeschichte, angefangen vom Sündenfall über die heidnischen Religionen samt deren unterschiedliche Götter und humanitätszerstörende Opfer, bis hin zur Erlösung durch Jesus Christus, durch welche erst freie, von der Götterangst unbelastete, Erkenntnis möglich wurde.

Die geschichtlich auftretenden und menschlich möglichen Formen von Philosophie erweisen sich so als Vorstadien eines erst eschatologisch realisierbaren vollkommenen Verstehens, wie es bei Platon, Thomas und Schelling als Grenzidee in den Blick kommt, während Hegel es, hybrider und absurder Weise, als innergeschichtlich erreichbar und in seinem Denken tatsächlich erreicht in Anspruch zu nehmen scheint.

SUMMARY

The paper suggests a concept of reality as a phenomenon of willing. This enables it to not only encompass science, which is restricted to objective external verification, but also art and religion, which empathically understand the inner aspect of things as intentional activity and authentic forms of reason or rationality.

From this point an analysis of the basic tenets of Schelling's later philosophy provides the history of religion as a history of rationality, beginning from Fall of Man via the pagan religions with their various gods and humanity-destroying sacrifices to the redemption by Jesus Christ, which for the first time enabled free perception, uncompromised by the fear of gods.

All historical forms of philosophy, that may be realized through human thought, thus appear as preludes to a perfect understanding that can only be realized eschatologically, and which is considered by Plato, Thomas and Schelling as a limiting idea. This article then turns to Hegel's hybrid resistance to this understanding in his argument for an internally realizable philosophy, and his absurd claim that this is realized in his own philosophy.

⁴⁴ SCHELLING (s.o. Anm. 21), 192.