

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

sehr schnell auch wieder verändert hat. Gerade in dem Aufblitzen der Idee und in ihrer Transformation aber zeigt sich eine Grundstruktur der modernen Problemgeschichte von Religion und Philosophie.

Inhaltlich dreht sich die Erörterung um eine Formulierung, die ja, mit anderem Akzent, Christian Danz in den Mittelpunkt gestellt hat.¹ „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (SW III, 603), sagt Schelling im Transzendentalssystem im Jahr 1800. Und 1804 heißt es, leicht abgewandelt, in der Schrift *Philosophie und Religion* daß „die Geschichte im Ganzen [...] eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes“ (SW VI, 57) sei. Es ist offenkundig, daß hier der religiöse Ausdruck „Gott“ und der philosophische Ausdruck „das Absolute“ gleichbedeutend sind – und der gemeinsame Bezug ist die Geschichte als Ganzes. Sie also stellt das Scharnier dar, um das sich Philosophie und Religion, Religion und Philosophie drehen. Zugleich aber stellt sich Schelling mit diesem Ausdruck selbst in die Geschichte, von der er spricht, so daß auch das Auftauchen dieser Einsicht mit der Art und Weise zu tun hat, auf die das Absolute oder Gott sich zur Darstellung bringt. Und die Geschichte ist es schließlich auch, die uns Heutige mit Schellings Problembeschreibung verbindet; können wir ihr, aus heutiger Sicht, einen Ort in der Geschichte des Problems zumessen, die auch für unser Verständnis aufschlußreich ist?

Den drei Beobachtungen zu Schellings Formel, die ich gerade nannte, folgt mein Gedankengang. Einmal gilt es, Schellings Auffassung in die Herkunftsgeschichte des Problems einzustellen. Dann soll ihre eigene Logik erörtert werden; dazu gehört ein Blick auf die unmittelbare Vorgeschichte ebenso wie eine Interpretation der Tatsache, daß sich Schelling selbst mit seiner Auskunft aus dem Transzendentalssystem nicht lange zufriedengegeben hat. Schließlich folgt ein Blick auf die Konsequenzen, wie sie unsere gegenwärtigen Diskussionsbedingungen mit betreffen können.

1. RELIGION UND PHILOSOPHIE VOR DER AUFKLÄRUNG

Es ist immer mißlich, über lange und in sich vielfältig differenzierte historische Epochen globale Urteile abzugeben; aber es ist auch unerlässlich, so zu verfahren, wenn man verstehen will, warum sich historische Gegenwart von ihrer eigenen Vergangenheit distanzieren. Darum mag es erlaubt sein, Schellings eigenen Blick zurück entsprechend pauschal zu rekonstruieren; es kommt darin übrigens manches zur Sprache, was noch heute der Religion nachgesagt wird.

Schelling spricht einmal – in der *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*, wo es um die christliche Antike und das Mittelalter geht – von einer Zeit, in der sich die christliche Religion in der äußeren Form einer Mythologie dargestellt habe (SW V, 293). Was damit gemeint ist, ist der Sachverhalt, daß sich das subjektive Leben immer schon in einem Zusammenhang vorfand, in

¹ Siehe in diesem Band.

dem religiöser Glaube und Welterfassung überhaupt ineinanderfielen. Wir sind heute skeptisch geworden, was die tatsächliche Existenz eines angeblich hierarchisch gegliederten, in Sozialordnung, Religion und Weltanschauung einheitlichen corpus christianum angeht. Aber auch wenn man von starken Einheitskonzeptionen Abstand nimmt, bleibt doch, in einer weicheren Form der Beschreibung, der Umstand erhalten, daß für das Bewußtsein, das sich nicht in wissenschaftlichen Kontexten bewegt, der von der Religion entfaltete Rahmen den Umkreis des eigenen Lebens und des Schicksals der Welt ausmacht. Man kann sich das vielleicht am anschaulichsten an der Frage klarmachen, woher die Welt kommt und wohin sie geht. In Zeiten, in denen die wissenschaftliche Kosmologie entweder noch nicht entfaltet ist oder jedenfalls die Lebensauffassung noch nicht durchgreifend prägt, ist die Annahme der Schöpfung kaum von der Vermutung zu trennen, so sei auch die empirische Welt entstanden. Und was die Zukunft angeht, so besitzt angesichts der Unvorstellbarkeit eines kosmologischen Weltendes die Vorstellung vom Weltgericht durch Gott eine nachvollziehbare Plausibilität. Beide, Weltanfang und Weltende, sind gerade dadurch, daß sie auf Gott bezogen werden, ja daß Gott in ihnen wirksam ist, letzte sinnbildliche Versicherungen dafür, daß Gott auch am Ort des eigenen Lebens zu finden ist. Die Suche nach dem Heil, dem Gelingen des Lebens (und sei es im Jenseits) und die Auffassung von der wahren Wirklichkeit der Welt – sie hängen zusammen. Wie intensiv dieser Zusammenhang ist, zeigt sich daran, daß noch heute nicht wenige Menschen die Spannung oder den kosmologischen Widerspruch zwischen Naturwissenschaft und Religion hinzunehmen bereit sind (wenn sie nicht sogar, wie immer unplausibel, darauf dringen, die Wirklichkeitserkenntnis der Welt ihrem Glauben anzupassen). Gott – am Anfang und am Ende der Welt, und das menschliche Leben mitten darin auf Gott bezogen.

Diese Formulierung zeigt, daß die scheinbar nur beschreibende Wahrnehmung der Welt in Wahrheit durch und durch vom Heilsinteresse geprägt ist. Darum hat die eigentümliche Auflösung der Koordination von Selbstverständnis und Weltverständnis – ein im einzelnen sehr komplizierter und vielschichtiger Prozeß – auch nicht das Verschwinden von Religion überhaupt zur Konsequenz, sondern eine Umstellung der Religion auf das Zentrum, auf das sie der Sache nach im Christentum schon immer eingestellt war. Mochte etwa das Erdbeben von Lissabon 1755 den Optimismus der Zeitgenossen auf die Parallelität von innerem Leben und weltlichem Gelingen erschüttern, den Gottesglauben überhaupt hat es nicht zum Verschwinden gebracht. Dazu hat beigetragen, daß sich schon unter der vermeintlich unerschütterten Harmonie von Lebenslauf und Weltlauf die Subjektivität gestärkt hatte, nicht ohne Anregung durch den Wert, den die christliche Heilsbotschaft dem individuellen Menschen zugemessen hatte. Aus dieser Subjektivität aber war zugleich ein selbstbestimmter Anspruch auf die Welt und die Lebensführung erwachsen. Er wird zum Auslegungsmedium für die Religion einerseits, zu ihrem scheinbaren Konkurrenten andererseits.

Schellings Formulierung, die christliche Religion habe sich in der ersten Phase ihrer Erscheinung sozusagen ein mythologisches Gewand umgelegt, bringt genau diesen Sachverhalt zum Ausdruck, daß das Wesen des Christentums im Inneren liegt, nicht in der verobjektivierenden Darstellung seiner selbst als Weltanschauung. Schelling unterscheidet dabei sehr genau zwischen der antiken, sozusagen „heidnischen“ Mythologie, in der die mythischen Erzählungen die Basis der Religion waren, und der christlichen Mythologie, die eine Erscheinungsform der Religion ist (SW V, 293). In der vorchristlichen Mythologie sind es eben die Weltzustände, die ins Innere gespiegelt werden; später sind sie der Ausdruck eines veränderten Selbstverständnisses.

Allerdings: Diese Einsicht Schellings ist nicht unmittelbar gegeben, sondern ihrerseits schon das Produkt einer Bearbeitung der christlichen Religion durch das philosophische Begreifen, das sich konsequent auf den Standpunkt der Subjektivität gestellt hat und aus diesem heraus sich selbst und die Religion zu verstehen sucht. Denn das ist der gemeinsame Grundzug allen Umgangs mit der Religion in der Aufklärung: daß Religion und Vernunft aus einer Quelle, nämlich der Vernunft begriffen werden. Dabei stehen, wie wir schon andeutungsweise gesehen haben, die philosophische und die religiöse Einstellung auf Subjektivität in engster Verbindung miteinander. Ja, man könnte sagen: Die aufklärerische Wendung, alles der in der Subjektivität wurzelnden Vernunft zu unterwerfen, ist zugleich von der Religion gefordert, die sich selbst als Inbegriff der Subjektivität versteht. Freilich resultieren daraus Komplikationen, die, wie wir noch sehen werden, sowohl die Philosophie als auch die Religion verändern.

2. RELIGION UND PHILOSOPHIE IN DER AUFKLÄRUNG

Den Ausdruck „Aufklärung“, um es noch einmal zu unterstreichen, verwende ich im Folgenden nicht zur Bezeichnung der historischen Epoche unserer Geistesgeschichte, sondern enger, als systematischen Begriff, für diejenige Haltung, die sich auf die Vernunft als Bezugspunkt und Kriterium des Denkens und der Religion beruft. Aufklärung in diesem Sinne hat eine Formveränderung der Religion zur Folge – es wird die innere Verbindlichkeit der Religion ins Zentrum gerückt und als Norm verstanden. Das will ich in zwei kurzen Bemerkungen zu Kant und Fichte in Erinnerung rufen; es wird sich zeigen, daß damit stets eine eigentümliche Auffassung von der Aufgabe der Philosophie verbunden ist.

Das Resultat von Kants kritisch-theoretischer Philosophie ist, so kann man sagen, die strikte Unterscheidung zwischen der Verlässlichkeit der empirischen Welt und der Verbindlichkeit der Vernunft. Schon die Regelmäßigkeit unseres Begreifens der Erscheinungswelt verdankt sich nicht ihr selbst als der ungefügen Masse von Eindrücken, die sie ausmacht, sondern der Regelsetzung unseres Verstandes. Gerade darum aber kann sie nicht ihrerseits, so unerläßlich sie fürs Leben ist, die Selbstgewißheit des Denkens begründen. Vielmehr ist es allein die Fähigkeit der Vernunft, sich selbst Regeln zu setzen, die dem beiher spielenden Gedanken „ich denke“, der alle meine Vorstellungen begleitet, seine Flüchtigkeit,

sein bloßes Mitlaufen nimmt. Nun vollzieht sich diese Erzeugung von Regeln, wie die kritisch-praktische Philosophie Kants zeigt, aber in doppelter Weise. Einerseits ist es die Wendung der Vernunft auf sich selbst im Gefälle von Einzelfall und allgemeinem Gesetz, die ins Einzelne Beständigkeit bringt. Andererseits aber erfolgt auch diese Beziehung auf sich stets nur im Kontext der Beziehung zur empirischen Welt als dem Horizont, in dem wir leben und handeln müssen. So wenig die Erscheinungswelt für die Regelmäßigkeit des Handelns konstitutiv ist, so sehr ist die Normativität der Vernunft doch im Angesicht ihres anderen entworfen. Diese Konstellation ist dafür verantwortlich, daß es nie eine schlechthin erfolgreiche Einigung zwischen der inneren Verbindlichkeit des Sollens und der äußeren Verlässlichkeit der Welt gibt, daß genau diese Einigung aber immer gefordert bleibt. So sehr in der Grundlegung des Sollens die Vernunft allein wirksam ist, so wenig ist sie doch für das Gelingen des Sollens ausreichend. Sie selbst also muß den Gedanken eines unendlichen Erfolges ihrer selbst entwickeln – aber sie kann das nur so tun, daß sie zugleich eine Instanz ausbildet, die sich von ihr auch wiederum unterscheidet. Das macht die unüberwindliche Zweideutigkeit des kantischen Gottesgedankens aus, daß er einerseits als notwendiges Postulat der Vernunft auftritt, andererseits aber gerade etwas der Vernunft Entzogenes meinen muß. Und genau diese Zweideutigkeit spiegelt sich auch in Kants Religionsbegriff. Einerseits ist es doch nur die sittliche Verbindlichkeit aus der Eigenkraft der Vernunft, die die mögliche Geltung der Religion bewährt; die übliche Vermischung von reinem Sollen und quasi empirischen Vorstellungen, die in der Religion allenthalben vorkommt, wird darin aufgelöst und die Wahrheit der Religion auf den harten Kern sittlicher Gewißheit beschränkt. Gerade diese enge Verbindlichkeit des Sittlichen aber enthält andererseits in sich, wie wir sahen, einen Ausgriff auf ihr anderes, auf ein Sollen, das zugleich Sein ist. Offensichtlich aber besteht für Kant keine Möglichkeit, dieses Moment des vernunftnotwendigen Überschusses in der Religion selbst, die doch auch dies symbolisiert, noch einmal unterzubringen. Das hat einen doppelten Nachteil zur Folge. Zum einen ist die Vernunft nicht so autonom wie sie möchte; zum anderen ist die Religion nur unbefriedigend rekonstruiert.

Daß die Religion nichts, aber auch gar nichts, mit äußeren Vorstellungen zu schaffen habe, das ist die kritische Herzensüberzeugung, die Fichte mit Kant teilt. Gerade darum aber, so ließe sich die Grundeinsicht seiner frühen Religionsphilosophie formulieren, muß auch das Gelingensmoment der Vernunft ohne Ausgriff auf vernunftgemäße, aber dann doch auch vernunftüberschreitende Postulate entwickelt werden. Dazu gehört es, den Gottesbegriff nicht als Folge der vernünftigen Konstitution der Sittlichkeit einzuführen, sondern in diese selbst hineinzuverlegen. Wer Gott noch in irgend einer Weise, und sei es als Chiffre für den Erfolg der Sittlichkeit, außer sich selbst sucht, ist, bei Lichte besehen, Atheist. Gott ist in Wahrheit nichts anderes als die in der sittlichen Selbsterfassung aufleuchtende unmittelbare Gewißheit von der absoluten Verbindlichkeit und der unbedingten Erfolgsaussicht in jedem einzelnen Handeln. Es ist klar, daß diese Position Fichtes natürlich auch ein verändertes Verständnis von der Welt

in sich schließt bzw. sich voraussetzt. Denn auch die empirische Welt erschließt sich mir nicht durch ein Synthetisieren von Empfindungen und Eindrücken mit Verstandesprinzipien. Sie wird mir allein dadurch zugänglich, daß bereits aus der Ich-Synthese alle Formen sich entfalten lassen, denen ich im welthaften Leben überhaupt begegne. Hier fallen die Verbindlichkeit der Vernunft und die Verbindlichkeit der Religion schlechthin zusammen. Damit aber entsteht eine neue Frage – nämlich die nach der Möglichkeit, die faktische Ich-Synthese, die zugleich den Rang eines Prinzips einnimmt, selbst noch einmal zu analysieren. Nicht in der Weise, daß gewissermaßen nach äußeren Umständen und Einflüssen gefragt würde, die auf sie wirken oder in ihr mitwirken, sondern danach, inwiefern es tatsächlich die als Selbstbewußtsein zu beschreibende Tathandlung Ich = Ich sein kann, die alles, vernünftiges Welterschließen und pflichtmäßiges Weltverhalten, in sich trägt. Es ist klar: wenn sich dieses Vorhaben als möglich erweist, resultiert daraus nicht nur ein anderer Begriff der Vernunft, sondern auch ein veränderter Begriff der Religion – der aber die Fichtesche Einsicht nicht einfach hintergeht, sondern ihre innere Konsequenz ausformuliert.

Daß das möglich sei, ist Schellings Behauptung gewesen; gleich nach seinen ersten Wahrnehmungen der Philosophie Fichtes hat er begonnen, in diese Richtung zu denken, und im Transzendentalssystem hat er in der Tat einen vielversprechenden Weg gefunden. Die bekannte Schlüsselwortformel ist die von der Geschichte des Selbstbewußtseins – in der Tat eine ausgesprochen weitreichende Einsicht, die ja auch Hegel auf seine Weise in der *Phänomenologie des Geistes* aufgenommen hat und die, abgewandelt, bis heute ihren Reiz nicht verloren hat. Wenn man die Formel in den Kontext einordnet, den ich eben umrissen habe, dann kann man sagen: Schelling hat gewissermaßen die bei Kant in die Folgerungen aus der Selbstbezüglichkeit der Vernunft verlegte Geschichte und die Prinzipialität des Selbstbewußtseins bei Fichte vereinigt. Mir geht es an dieser Stelle nicht um die Erörterung dieses Ausdrucks als solchen; ich beziehe mich auf ihn jetzt nur insoweit, als es für die Systemkonstruktion notwendig ist, um die Rolle der Religion zu bestimmen.

Schellings Zentralgedanke von der Geschichte des Selbstbewußtseins entfaltet sich bekanntlich in doppelter Hinsicht. Einmal rekonstruiert er, sozusagen rückblickend, die Naturphilosophie als Vorgeschichte des Selbstbewußtseins. In der Natur spiegeln sich gleichsam ohne Bewußtsein dieselben Konstellationen, die das Selbstbewußtsein auszeichnen. Damit greift Schelling in konstruktiver Absicht hinter Fichtes Idee zurück, daß im Selbstbewußtsein die Formen der Wahrnehmung der sinnlichen Welt liegen, und gibt den Kategorien der Naturerkenntnis jedenfalls aus dem Rückblick einen teleologischen Zug. Weil das Selbstbewußtsein aus der Natur herkommt, kann es auch die Natur als ihm eigen erkennen; die Naturerkenntnis ist, so gesehen, nicht nur eine Konsequenz der Selbstentfaltung des Selbstbewußtseins. Auf der anderen Seite heißt das entsprechend: Das Medium der praktischen Philosophie ist die Geschichte – nun als Aktionsgeschichte des Selbstbewußtseins. Die Regelmäßigkeit des Sichverhaltens erzeugt damit eine Welt von sittlichen Bestimmungen; und das gerade so

und darin, daß es stets zu einer Synthesis von aktuellem Handeln und Weltwirklichkeit kommt. Wenn wir auch diese Figur wieder in den hier benutzten Kontext einzeichnen, dann läßt sich sagen: Dank der Vorgeschichte des Selbstbewußtseins, das dieses schon immer in die natürliche Welt einbindet, entfaltet sich auch das praktische Handeln stets wirklichkeitsgesättigt. Seine Beziehung zur Verwirklichung ist – durch das Sollen hindurch – andauernd gegeben. Damit wird die ins Unendliche verlaufende Handlungsoption Kants schon in der jeweiligen Gegenwart erfüllt.

Nun ergibt sich aber folgendes Problem. So sehr man mit einer Vollständigkeit der konstitutiven Vorgeschichte des Selbstbewußtseins in der Natur rechnen kann – was ja die schlichte Existenz des Selbstbewußtseins hinreichend belegt –, so wenig ist die Aktionsgeschichte abgeschlossen, auch wenn die Strukturen, in denen sie verläuft, schon erkennbar sind. Das bedeutet aber: Die vom Selbstbewußtsein beanspruchte Systemleistung, sich als der Dreh- und Angelpunkt des Begreifens der Welt, seiner selbst und der Geschichte im ganzen auszugeben, hängt noch immer in der Luft. Trotz der Regelmäßigkeit, die das Selbstbewußtsein zu erkennen lehrt, ist die Durchführung der Selbstvergewisserung der Vernunft damit noch nicht abgeschlossen, hat sie insoweit noch hypothetischen Charakter. Wie kann man sich nun, auf dieser Position stehend, des Ganzen vergewissern?

Damit treten wir in die engere Erörterung ein, die auf das Problem der Religion im Transzendentalssystem führt (SW III, 593-604). Vergegenwärtigen wir uns zunächst noch einmal die Ausgangsstellung. Im Selbstbewußtsein scheint das Vermögen auf, das einerseits in der Lage ist, sich aus seiner eigenen Herkunft zu verstehen; es erkennt sich als schon immer synthetisch verfaßt. Seine eigene Existenz ist das Medium des Innewerdens der synthetischen Kraft, von der es Gebrauch macht. Im Sittlich-Praktischen, andererseits, ist das Selbstbewußtsein entsprechend am Werk – nun aber nicht faktisch, sondern nach dem Maß des Sollens. Dabei verwendet es wie selbstverständlich sein synthetisches Vermögen; worauf dieses aber zielt, was hier mit dem Selbstbewußtsein nach dessen Regeln vereint werden soll, das ist per definitionem noch nicht abgeschlossen. Sittlichkeit, Recht, Geschichte – sie zeichnen sich dadurch aus, daß es Unsittliches, Unrecht, historisches Scheitern gibt, und das alles verlangt überwunden zu werden. Damit kommt aber ein merkwürdiger Zug im Selbstbewußtsein, so stark es gezeichnet war, zum Vorschein: daß es einerseits, und das alternativlos, Operationszentrum für Verstehen und Handeln ist; daß es andererseits von einer Synthesis abhängt, an der es doch immer nur partizipiert, die es aber nicht selbst konstituiert. (Das ist das Phänomen, das sich später bei Hegel im Verhältnis von endlichem zu absolutem Geist zeigen wird.) Die hier beanspruchte Synthesis ist auch eigentlich gar kein synthetischer Vorgang mehr, sondern ein Einheitszustand; denn überall, wo noch ein Werden der Synthesis da ist, spricht sich Mangel an Vollendung aus.

Auf diesem Weg, so kann man es sich vorstellen, kommt Schelling zu dem Zentralbegriff, dessen Probleme ihn die nächsten Jahre beschäftigen werden,

zum Begriff der absoluten Identität. Das ist nun ein in jeder Hinsicht rätselhaftes Zauberwort. Sein Zauber besteht darin, daß es mit einem Schlag von den Problemen zu befreien verspricht, die mit dem Begriff der Synthesis auftreten. Doch der Zauber ist und bleibt Trug. Denn so gewiß auf so etwas wie absolute Identität zugegriffen werden muß, um die immer noch prekäre Stellung des Selbstbewußtseins zuletzt zu festigen – dieser Zugriff ist und bleibt doch eben von den Bedingungen abhängig, die die absolute Identität nötig machen. Darum bleibt der Status dieses Ausdrucks auch durch und durch zweifelhaft. Handelt es sich um eine bloße Behauptung? Dagegen spricht, daß ein solcher Ausdruck ja durchaus in der Fluchtlinie der Selbstbewußtseins-Problematik liegt. Soll man ihn als Hypothese bezeichnen? Dafür spräche immerhin, daß er gerade zum Zweck der Erklärung von anderem eingeführt worden wäre. Aber das kann doch auch nicht das letzte Wort sein, denn in der absoluten Identität ist ja der Unterschied, der nach ihr rief, immer schon untergegangen. Handelt es sich also bei dem Ausdruck um einen Hinweis auf die Realität, von der alles subjektive Synthetisieren stets Gebrauch macht? Das scheint so zu sein – aber wie kann man sich dann erklären, daß die Stabilität, die Unwandelbarkeit, die die absolute Identität doch ausmacht, jedenfalls für unser Selbstbewußtsein verloren gegangen ist? Oder bleibt „absolute Identität“ am Ende doch nur eine Formel, die die schlechthinnige Verbindlichkeit der operationalen Figur „Selbstbewußtsein“ zum Ausdruck bringen soll? Meines Erachtens hat Schelling den wahren Sinn dieses Begriffs nie klären können – und wahrscheinlich läßt er sich auch gar nicht unmittelbar klären. Darum will ich mich jetzt auch von der Skizze seiner begrifflichen Aporien wieder entfernen und ihn als das betrachten, als was er wohl am ehesten zu verstehen ist: als Indiz für eine Bruchstelle im Transzendentsystem.

Schelling selbst läßt das Schwanken hinsichtlich des genauen Sinnes dieses Ausdrucks an unserer Stelle übrigens deutlich durchblicken (gerade indem er die Schwierigkeiten zu meistern vorgibt): das absolut Identische, so sagt er hier, könne „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens, seyn“ (SW III, 600f). Sie sehen, wie dicht er hier die unterschiedlichen Auffassungsmöglichkeiten des Begriffs ineinanderschiebt, die wir eben unterschieden hatten. Doch darauf kommt es mir jetzt nicht an. Interessant ist vielmehr, daß es gerade die hier zu beobachtende Unklarheit ist, die ihn auf den Begriff des Glaubens führt. Religion, so müssen wir das verstehen, ist Sinnbild des absolut Identischen in Zuständen, die gerade nicht die absolute Identität selbst sind.

„Erhebt sich [...] die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit [das heißt hier: der Ort des Regellosen, Ungeformten, auch Bösen] und dem Intelligenten [das heißt: dem Seinsollenden] ist, so entsteht uns das System der Vorsehung, d.h. Religion, in der einzig wahren Bedeutung des Worts.“ (SW III, 601)

Nun wollen wir über die einzig mögliche Bedeutung des Worts nicht rechten – apodiktisch zu reden, gehört zum Gestus nicht nur des jungen Schelling: was die Religion vermitteln soll, ist das Bewußtsein der Zuverlässigkeit und

letzten Gültigkeit der reinen Synthesis, eben auch unter Umständen, unter denen sie noch nicht vollends auf den Plan getreten ist. Dabei ist es interessant, daß Schelling eine deutliche Parallelität konstruiert zwischen den Etappen der Geschichte des Selbstbewußtseins und der Religion (auch das ist im Kern eine höchst aufschlußreiche Idee). Denn die absolute Identität, die als solche doch immer da ist, erscheint zu verschiedenen Zeiten verschieden. Zunächst als blindes Schicksal, wie Schelling sagt. Da vernichtet das Eine der Identität das Bunte und Vielfältige. Dann aber, so meint er, gewinnt die Religion verstehbare Gestalt, tritt ein in die Phase der Natur. Das heißt: Sie folgt verständlichen Regeln, und ihnen ist durchaus erkennbar ein politisch-gesellschaftlicher Prozeß parallel. Religion ist die Symbolisierung politischer Kohärenz, könnte man sagen. Dieses Stadium läßt er im Römischen Reich beginnen und in ihm, so glaubt Schelling, befinde sich seine Zeit immer noch. Darauf kann man einstweilen bauen, daß die humanisierende, sozialisierende Macht der Religion sich auch weiter bewährt und die Geschichte vervollkommnet. Damit ist aber noch nicht die Einsicht erreicht, daß und vor allem warum alles in der Geschichte so ist, wie es sein muß. Diese letzte Erkenntnis ist einem künftigen Zeitalter vorbehalten, das den Namen „Vorsehung“ tragen wird; gemeint ist offenbar ein rückblickendes Verständnis der Geschichte, das sie von Anbeginn von der Vorsehung geleitet erkennen läßt. „Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott seyn.“ (SW III, 604) In diesem Zusammenhang steht übrigens auch die eingangs meines Vortrags erwähnte Stelle, wo von der fortschreitenden Offenbarung des Absoluten in der Geschichte die Rede ist. Sie zu verstehen, erfordert ganz offenkundig, um die Notwendigkeit des Glaubens an die absolute Identität zu wissen.

Allerdings taucht hier nun ein gewaltiges Problem auf, und das rückt die Lösung, die absolute Identität durch die Religion verbürgt sein zu lassen, in ein ungünstiges Licht. Denn ganz offenkundig besteht ein gravierender Unterschied zwischen Religion als vorgreifender Vergewisserungsform der absoluten Identität und dem sich vollziehenden Selbstbewußtsein. Religion klappt, einigermaßen unthematisch, dem operierenden Selbstbewußtsein nach. Sie kommt nur als Einheitsfigur in den Blick, sie besitzt eigentlich keine Vollzugskompetenz. Sie kann, gerade weil die Epoche der Vorsehung unabsehbar weit aussteht, die Gegenwart des Absoluten nicht entscheidend verbürgen; es bleibt beim einigermaßen schwachen „Glauben“. Genau das ist das Motiv für Schelling, die Problematik des Abschlusses im Transzendentsystem eben nicht durch die Religion gelöst sein zu lassen, sondern zur Kunst fortzuschreiten. Ohne jetzt in eine Debatte über die Kunsttheorie Schellings um 1800 einzutreten, läßt sich doch soviel sagen: Es sind gerade die künstlerischen Produktionen, die, zugleich sinnlich und zwecklos, durch ihr überwillentliches Gelingen der – nicht nur ausständigen, sondern tatsächlich wirksamen – Präsenz des Absoluten vergewissern. Hier finden sich, anders als in der Religion, tätiges Schaffen und unwillentliches Gelingen wunderbar vereint. Religion ist Glauben und Hoffen, Kunst ist Schaffen und

Erfahren; darum ist sie so viel konkreter als die Religion, darum wird ihr ungleich mehr Raum gegeben im Transzendentsystem selbst.

Nun ist aber auch umgekehrt die scheinbar so elegante Lösung, die Verge-wisserung der absoluten Identität in der Kunst zu finden, von einer nicht überwindbaren Schwierigkeit gekennzeichnet. Denn trotz – oder gerade wegen – ihrer präsenzbezogenen Werkgebundenheit kann die Kunst auch nur eine Ahnung der wirksamen absoluten Identität vermitteln; die geschichtsphilosophische Funktion der Religion, nämlich nicht nur in der Einheit des Werks, sondern in der Ganzheit der Geschichte die absolute Identität zur Erscheinung gelangen zu lassen, kann sie nicht übernehmen. So taucht, unbeschadet der genialen Grundidee von der Geschichte des Selbstbewußtseins, im Transzendentsystem doch darin ein bleibendes Problem auf, daß zwei durchaus nachvollziehbare, aber doch spezifisch beschränkte Abschlußsymboliken sich gegenseitig stützen sollen – daß sich in Wahrheit aber die Mängel beider nicht kompensieren, sondern verstärken. Auf die Beschreibung unseres Kontextes geblickt, muß man sagen: das religiöse Seinsmoment und das ästhetische Vollzugsmoment passen nicht zusammen. Als bloßer Vorschein absoluter Identität ist die Religion unterbestimmt, als Repräsentant der absoluten Identität ist die Kunst überlastet. Nur weil es sich so verhält, kann man sich ja auch erklären, daß Schellings an sich eindrucksvolle Abschlußkonstruktion sozusagen keinen Bestand gehabt hat. Es scheint vielmehr die Alternative auf, entweder die Existentialität der Religion der Kunst einzuverleiben (und sich zu einer radikalen Kunstreligion zu bekennen – man könnte fragen, ob das bei Friedrich Schlegel eine Resonanz findet) – oder die Religion aus ihrem unbeweglichen Hypothesenstatus zu befreien und zu dynamisieren. Offenbarung wäre dann nicht nur und einfach ein abbildhaftes Epiphaniephänomen, sondern müßte selbst differenziert, ja differenzsetzend und differenzüberwindend, aufgefaßt und präsentiert werden. Aussichtsreicher schien Schelling dieser zweite Weg; darum hat er die möglicherweise modernere Spur einer Kunstreligion nicht weiter verfolgt, sondern ist mit der Religion in geschichtsphilosophische Bahnen zurückgekehrt. Warum?

Was wir bis jetzt gesehen haben, ist folgende Konstellation: Das Selbstbewußtsein als seinerseits nicht unmittelbar gesetztes, sondern sich aus seinem Werden begreifendes Prinzip der transzendental-systematischen Philosophie Schellings verlangt nach seiner praktisch-objektiven Seite hin (und damit prinzipiell) nach einer Abschlußsymbolik, die seine synthetische Kompetenz zugleich bestätigt und vollendet. Religion und Kunst kommen dafür in Frage; aber bei der Religion überwiegt das passive Darstellungsmoment, in der Kunst dominiert das aktive Erzeugungsmoment – trotz aller Vermitteltheit auf beiden Seiten. Man kann sagen, daß Schelling im Transzendentsystem eigentümlicherweise sowohl Religion wie Kunst noch nicht streng genug auf die Verfaßtheit des Selbstbewußtseins selbst bezogen hat; solange beide nur als Konsequenzen der aporetischen Grundverfassung der Subjektivität auftauchen, sind sie noch unterbestimmt. Nun gibt es zwischen den überwillentlichen Produktionen der Kunst und den Regelmäßigkeiten der Religion aber einen gewichtigen Unterschied,

und der kann uns Schellings Entscheidung, in der Explikation der Züge absoluter Identität auf die Religion zu setzen, durchaus plausibel machen. Denn die künstlerische Produktion läßt keine inneren Regeln zu, sondern dokumentiert sich höchstens in zusammenhängenden Stilfiguren. Die Religion dagegen prägt sich der produktiven Subjektivität regelhaft ein; das Erfassen des religiösen Gesetzes oder das Verstehen der internen Verfaßtheit der Religion stiftet einen Zusammenhang, dem individuelle Akte des Verstehens, Lebens und Handelns folgen. Genau diese Leistung wird der Religion, und da insbesondere der Religion des Christentums, von Schelling bereits drei Jahre später explizit zugeschrieben. Der Stellung der Religion in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gilt darum unsere nächste Aufmerksamkeit.

Zunächst gilt es zu sehen, daß der Theologie (und der Religion, auf die sie sich bezieht), eine neue Stellung zukommt: der Theologie obliegt die „höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“, wie es in der 8. Vorlesung heißt, die der „historische[n] Konstruktion des Christentums“ (SW V, 286) gewidmet ist. Religion (und Theologie als die Wissensform der Religion) wird damit als diejenige Instanz gedeutet, die für die regelmäßige Verwirklichung des Wahren die Voraussetzungen stiftet. Der Weg dahin eröffnet sich durch die pünktliche Erkenntnis der Welt als „Geschichte, als moralisches Reich“ (SW V, 287). Die Religion lehrt die Einsicht, daß noch im Verlauf der Geschichte ein Vertrauen auf das Ziel und Ende der Geschichte gewonnen werden kann; ein solches Vertrauen, das aktuelles Erkennen und Handeln in der Gegenwart ihres Sinnes vergewissert. Das gelingt aber nur, wenn man zeigen kann, daß die Auffassung der Welt als Geschichte in diesem auf Vollendung zulaufenden Verständnis in die Konstitution von Subjektivität selbst eingezeichnet ist. Genau das soll der nun gegenüber dem Transzendentsystem erweiterte Begriff der Geschichte leisten.

„Ich habe schon anderwärts (im *System des transzendentalen Idealismus*) gezeigt, daß wir überhaupt drei Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung, annehmen müssen“ (SW V, 290), bemerkt Schelling in diesem Zusammenhang. Was er als Anschluß ausgibt, ist jedoch in Wahrheit eine tiefgreifende Veränderung der Konzeption des Transzendentsystems – jedenfalls in seinen Konsequenzen. Nicht nur die Abfolge der sogenannten Geschichtsperioden ist nun eine andere, sondern auch ihre inhaltliche Bestimmung. Denn war es drei Jahre früher die Natur, die in ihrer Regelmäßigkeit die Hoffnung auf einen planvollen Gang der Geschichte wecken sollte (und stand folglich die Natur in der Mitte der Dreiergruppe von Begriffen), so rückt sie jetzt an die Stelle, wo sich vorher das Schicksal befand – an den Ort der blinden Herrschaft des uneingesehenen Objektiven. Schicksal dagegen meint jetzt die Losreißung von dieser religiösen Naturgewalt durch die in sich einkehrende Subjektivität; das Selbstbewußtsein als Prinzip der Philosophie gewinnt dadurch auch im religiösen Bereich die Eigenständigkeit, die es gegenüber der Natur (obwohl in deren Folgegeschichte stehend) besitzt. Diese Zerrissenheit zwischen Natur und Selbstbewußtsein aber ist es, die geheilt werden muß, wenn das

Selbstbewußtsein Zukunft haben soll – und genau dafür steht die Religion des Christentums ein. Auffällig, aber der Konzeption entsprechend nicht verwunderlich, ist der Sachverhalt, daß im Transzendentsystem vom Christentum überhaupt nicht die Rede war. Hier hingegen legt Schelling stärkstes Gewicht darauf, daß es die christliche Idee der Versöhnung ist, die die geschichtliche Epoche der Vorsehung einleitet. In der Religion des Christentums eröffnet sich anfänglich und grundsätzlich die Aussicht auf die Geschichte, die trotz aller Widerstände und Irregularitäten darum ans Ziel zu führen verspricht, weil es in ihr um die Überwindung der Schuld zu tun ist. Hier also kommen wir mit Schelling auf die Einsicht, daß von Geschichte in einem gehaltvollen Sinne nur gesprochen werden kann, wenn um die Möglichkeit der Verzeihung in der Geschichte gewußt wird. Es ist nicht mehr, wie im Transzendentsystem, erst von der Geschichte die Rede und dann von der Frage, wie sie gelingen könnte. Religion steht vielmehr am Anfang der Geschichtsauffassung selbst.

Die erste Idee des Christentums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist. (SW V, 292)

Dieses Einwohnen des von Christus gestifteten Geistes im menschlichen Leben motiviert zum Handeln mit Aussicht auf Erfolg. Dazu ist es aber notwendig, daß der Geist unverrückt und unmittelbar im Herzen wohnt; damit ist der Unbegriff einer „mittelbaren Offenbarung“ (SW V, 303) ausgeschlossen, wie Schelling hervorhebt. Von der Geschichte als fortlaufender Offenbarung Gottes oder des Absoluten kann man darum ab jetzt nur in einem qualifizierten Sinn sprechen – nämlich so, daß das Prinzip der Bestimmung der Geschichte schon bekannt ist.

Was hat Schelling durch diese veränderte Konzeption der Stellung der Religion geleistet? Er hat wahrgenommen, daß das von ihm selbst – gerade im Unterschied sogar zu Kant und Fichte – ungeheuer starkgemachte Prinzip des Selbstbewußtseins in eine Geschichte einzuzeichnen ist, aus der das Selbstbewußtsein erwächst und in der es, Geschichte gestaltend, fortwirkt. Das ist der Erwerb des Transzendentsystems. Er hat aber zugleich realisiert, daß die Zukunft des Selbstbewußtseins – unbeschadet seiner Alternativlosigkeit als Prinzip – doch in allem Handeln noch offen ist und bleiben muß. Diese Offenheit läßt sich nur dann mit einer Zielgewißheit verbinden, wenn diese am Ort des Selbstbewußtseins selbst errungen werden kann – wenn sich also das Selbstbewußtsein als gehaltvolles, durch das Scheitern hindurch erfolgreiches Prinzip der Geschichte verstehen kann. Genau das, diese Einheit von Selbstbewußtseins-Bezug und Geschichts-Aussicht, leistet die christliche Religion.

Schelling hat damit – auf der Linie von 1800-1803 – eine Konstellation eröffnet, die in ihren Folgen bis heute nachwirkt; gerade darin, daß sie selbst auch

wieder aporetisch ist. Ihm selbst ist diese Aporie auch sehr bald aufgegangen; man kann die These vertreten, daß sein gesamter Weg zur Spätphilosophie der dreißiger und vierziger Jahre dadurch gekennzeichnet ist, diese Aporie zu bearbeiten. Das will ich jetzt nicht werkgeschichtlich nachzeichnen,² sondern zum Schluß zur systematischen Frage zurückkehren. Sie setzt voraus, genau zu bestimmen, worin die von mir jetzt nur behauptete Aporie besteht.

3. RELIGION UND PHILOSOPHIE NACH DER AUFKLÄRUNG

Aufklärung, so hatte ich gemeint, ist systematisch gesehen der Versuch, Vernunft als Bezugspunkt und Kriterium des Denkens und der Religion zugleich zu verstehen. Wir haben gesehen, wie intensiv Schelling sich darum bemüht hat, diesem Begriff der Vernunft durch die Reformulierung über das Selbstbewußtsein einen zugleich operational-aktiven wie geltungstheoretisch-absoluten Sinn zu geben. In dem Maße, wie nun die Geschichte des Selbstbewußtseins selbst als Moment seiner Wahrheit wahrgenommen wird, verliert die Religion ihren bloß anschauungshaft-verstellenden Charakter, den sie bei Kant und beim frühen Fichte einnahm, und wird zum konstitutiven Faktor für die Geschichtsmächtigkeit des Selbstbewußtseins. Genau das aber ist der Ort der neuen Aporie der Stellung von Religion und Philosophie in der Aufklärung, ja die Grenze dieser aufklärerischen Intention.

Es macht die interessante Figur beim Schelling von 1800-1803 aus, daß er zu einer Auffassung der Religion gelangt, die einerseits streng und prinzipiell auf das Selbstbewußtsein bezogen, die andererseits auf die Geschichte als Ganzes hin orientiert ist. Dabei entsteht nun aber eine eigentümliche Spannung zwischen dem einen und allein auf sich bezogenen Prinzip des Selbstbewußtseins und der Duplizität, mit der die Religion aufgefaßt wird, nämlich zugleich selbstbewußtseinsbezogen wie universalgeschichtlich zu sein. Eigentlich, so muß man den Anspruch des Selbstbewußtseins formulieren, hat es nun selbst die Funktion übernommen, die Einheit zu stiften, für die in voraufklärerischer Zeit die Religion einstand. Die Einheit ist nicht mehr vorgegeben, sie wird erzeugt. Sie erzeugt sich aber stets nur auf doppelte Weise, nämlich einmal in der Vergewisserung des Handelns als Handlungsvollzug, dann in der Vergewisserung des Zieles oder des Handlungserfolgs. Es gehört zum Selbstbewußtsein als Einheitspunkt selbst, daß es sich in dieser Weise duplizitär auslegt. „Religion“ steht dann für die Verknüpfung ein zwischen dem selbstreflexiven und dem gegenstandsbezogenen Aspekt. Sie scheint darüber in ein Niemandland zu rücken; weder ist sie rein subjektive Überzeugung, noch ist sie objektiver Rahmen – obwohl bzw. weil sie beides zugleich sein soll. Doch genau dies spricht dafür, in der Religion einen eigenen, nicht von der Philosophie vorab bestimmten Raum zu beanspruchen.

² Dazu habe ich mich geäußert in meinem Buch *Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, München 1980.

Das heißt, mit anderen Worten: Es verändert sich die Konstellation von Philosophie und Religion nach der Aufklärung. Indem sie sich auf die Einheit der Vernunft konzentriert hat, hat die Aufklärung systematisch das der Religion eigene Moment unbedingter Gewißheit erkennen lassen. Sie hat diese Gewißheit zugleich in der Selbstgewißheit des Selbstbewußtseins identifizieren können. Mit dieser gewißheitsbezogenen Konzentration des Religiösen verschwand die äußerlich-mythologische Seite, die einmal die Einheit der Religion zu repräsentieren schien. Nun zeigt sich aber, daß in dem Maße, wie das Selbstbewußtsein genauer beschrieben wird, das Moment der Äußerlichkeit wieder auftaucht; nicht im Sinne von Vorstellungen über Gott und die Welt, sondern im Sinne der Zielgewißheit und Erfolgsaussicht selbstbewußten Handelns, also auf der Fluchtlinie des Selbstbewußtseins selbst. Allerdings gerät diese Figur zu einem Dauerdilemma zwischen schon zu habender subjektiver Überzeugung und prinzipiell ausständigem geschichtlichem Erfolg. Das heißt: Es legt sich nahe, auf die aufklärerische Konstruktion einer Philosophie der Einheit zu verzichten; sie müßte, wohl bedacht, die Religion in ihren Gebrauch nehmen – und würde sich damit die innere Duplizität wieder ins Haus holen, die sie doch austreiben wollte.

Daraus lassen sich Konsequenzen ziehen für Philosophie und Religion „nach der Aufklärung“. Das Selbstbewußtsein als Prinzip, in dem Wissen und Handeln sich durcheinander und miteinander bestimmen, ist, ob theoretisch bestritten oder nicht, das philosophische Operationszentrum seit der Aufklärung. Es repräsentiert den Anspruch auf durchgreifende Welterkenntnis und Weltgestaltung. Es erfährt aber auch, wo es nicht hypertroph sich aufbläht, sein Verwurzeltein in der Geschichte – und damit wächst die Einsicht, unausweichlich Einheit zu beanspruchen, sie aber nicht einlösen zu können. Die Religion des Christentums, umgekehrt, hat ihren vorneuzeitlichen Anschein verloren, als konstituiere ein äußerlich vorgestelltes religiöses Universum das menschliche Leben. Gegen das Bewußtsein der Philosophie, einem einheitlichen Grunde zu entstammen, aber in Duplizität auseinandergehen zu müssen, findet sich der Religion unaustilgbar die Überzeugung eingeschrieben von der Einheit menschlichen Lebens vor und mit Gott. Allerdings nun gerade nicht mehr in unmittelbarer Verwirklichung, sondern nur in der Gebrochenheit zwischen dem Einheit beanspruchenden und anstrebenden Selbstbewußtsein und der subjektiv unüberwindlichen Duplizität von Gott und Mensch in der Religion. Philosophie und Religion „nach der Aufklärung“ können auf die Konkurrenz verzichten, in die sie zwischenzeitlich geraten waren. Sie befinden sich beide in einer Zwischenlage: zwischen der Einheit des Selbstbewußtseins und seinen duplizitären Folgen in Erkennen und Handeln, zwischen der Einheit Gottes als Symbol der Ganzheit und der gespaltenen menschlichen Existenz. Zu dieser Einsicht zu gelangen, dahin weist eine kritische Reflexion auf die Züge des Verhältnisses von Religion und Philosophie, wie es Schelling um 1800 konzipiert hat.

BIRGIT SANDKAULEN

KUNST UND PHILOSOPHIE BEI SCHELLING: EINE TRAGÖDIE

1.

„Von nichts wimmelt unsere Zeit so sehr als von Ästhetikern.“¹ Nicht von ungefähr findet man dieses böse Wort Jean Pauls immer wieder zitiert: plastisch genug beleuchtet es ein Szenario, in dem man es tatsächlich mit so etwas wie einem ästhetischen Syndrom zu tun hat. Ein furor aestheticus scheint sich der Geister um 1800 bemächtigt zu haben – so als sei die programmatische Forderung des sogenannten *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, derzufolge die Philosophie nach Kant eine „Philosophie des Geistes“ und als solche eine „ästhetische Philosophie“ ist, nunmehr in die Phase ihrer Realisierung übergegangen. Wer wollte da noch zur Hinterwelt der „Buchstabenphilosophen“ gehören? Zu den „Menschen“ also, die, wie es in diesem *Systemprogramm* ebenfalls heißt, mit dem „ästhetischen Sinn“ auch den für „Ideen“ vermissen lassen und denen deshalb „alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht“?² Daß zu diesen geistlosen Wesen selbstverständlich auch Jean Paul sich nicht gezählt wissen will, ist klar, auch wenn er sich vom Gewimmel der Ästhetiker durch seine bewußt „Vorschule“ genannte Ästhetik distanziert.

Wer aber insbesondere und von jeher alle „Buchstabenphilosophie“ weit von sich gewiesen und bereits in seiner *Ichschrift* deren „todte Formeln, als ebenso-viele Gefängnisse des menschlichen Geistes“ (AA I/2, 77) vehement attackiert hatte, ist Schelling. Und insofern verwundert es zunächst einmal auch nicht, gerade ihn nun vom furor aestheticus aufs Nachdrücklichste ergriffen zu sehen. Denn mit einer „Vorschule“ läßt Schelling es allerdings nicht bewenden. Er konzipiert nichts weniger als ein ganzes System: das *System des transzendentalen Idealismus*, in dem der „ästhetische“ Sinn zum „eigentliche[n] Sinn“ (SW III, 351) und mit ihm die Hinsicht auf die Kunst, weit entfernt davon, ein Thema unter anderen zu sein, zur veritablen Hauptsache avanciert. Die „*Philosophie der Kunst*“, so lautet der berühmte, noch in der Einleitung formulierte Satz, ist „das allgemeine Organon der Philosophie – und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes“ (SW III, 349). Ohne die Rücksicht auf die Kunst bliebe der Bau des Sy-

¹ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik, Sämtliche Werke*, Band I/5, hrsg. v. Norbert Miller, München 1980, S. 22.

² Textgrundlage: Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main 1984, S. 11-14.