Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)

nap
new academic press

Michael Theunissen

Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken

E-Book

XLIII | 2011
Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIII

Wiener Jahrbuch für Philosophie
begründet von Erich Heintel †
Herausgegeben von Rudolf Langthaler und Michael Hofer

Wissenschaftlicher Beirat:
Michael Benedikt † (Wien), Klaus Dethloff (Wien),
Klaus Düsing (Köln), Karen Gloy (Luzern),
Jens Halfwassen (Heidelberg), Hans-Dieter Klein (Wien),
Wolfgang Marx † (Bonn), Erhard Oeser (Wien),
Johann Reikerstorfer (Wien), Wolfgang Schild (Bielefeld),
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel),
Wilhelm Schwabe (Wien), Violetta Waibel (Wien)

Band XLIII/2011

Rudolf Langthaler & Michael Hofer (Hg.)

Michael Theunissen.

Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XLIII/2011

nap new academic press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder der Autoren/Autorinnen reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2013 by new academic press, Wien
www.newacademicpress.at

ISBN: 978-3-7003-2118-7

Umschlaggestaltung: www.b3k-design.de
Satz: Peter Sachartschenko
Druck: CPI buch bücher.de

Inhalt

Vorwort 7

I. Thema: Michael Theunissen. Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken

Albert Franz (Dresden)
**Zeit und Gott.
Theologische Überlegungen zu Schellings „System der Weltalter“** 11

Jens Halfwassen (Heidelberg)
**Jenseits von Sein und Nichtsein:
Wie kann man für Transzendenz argumentieren?** 33

Rudolf Langthaler (Wien)
**Liebe – Hoffnung – Glaube: Kant-nahe Motive im
Denken von Michael Theunissen?** 52

Malte Dominik Krüger (Halle/Saale)
**Vernunftkritik, Gottesgedanke und Zeiterlebnis.
Zur Aktualität Schellings bei Michael Theunissen** 83

Jochem Hennigfeld (Koblenz)
**Die Überwindung tragischer Freiheit in Resignation und Glaube.
Schelling und Kierkegaard** 113

Wilhelm Lütterfelds (Passau)
**Wittgensteins These von der Religion als Lebensform und
Theunissens Kritik in seinem Begriff religiöser Philosophie** 125

Joachim Ringleben (Göttingen)
**Monotheismus und Schöpfungstheologie.
Ein Bedenken** 145

Magnus Striet (Freiburg i.Br.)
**Melancholie der Selbstwahl.
Überlegungen im Anschluss an Michael Theunissen** 156

Thomas Rentsch (Dresden)
**Transzendenz, Negativität und Zeitlichkeit.
Fragen an Michael Theunissen**. 173

II. Berichte 185

Hans-Dieter Klein (Wien)
Nachruf auf Wolfgang Marx (1940–2011) 186

Hans-Dieter Klein (Wien)
Nachruf auf Michael Benedikt (1928–2012) 188

Hinweise zu den Autoren 191

Vorwort

Michael Theunissen zählt zweifellos zu den wenigen herausragenden Persönlichkeiten der Gegenwartsphilosophie, bei denen auch Themen der Philosophischen Theologie und Religionsphilosophie einen besonderen Stellenwert einnehmen.[1] Das spezifische Profil seiner einschlägigen Bemühungen – ebenso seines Bestrebens, theologische Motive auf philosophischem Boden einzuholen – verdankt sich dabei vornehmlich seiner intensiven Auseinandersetzung mit Hegel, Schelling, Kierkegaard und der sogenannten „Dialog"-Philosophie. Auch in diesen Themenfeldern spiegelt sich das seinen philosophischen Denkweg leitende Bestreben wider, „der philosophischen Überlieferung nach dem Verlust der Selbstverständlichkeit ihrer Geltung einen noch vernehmbaren Sinn zu geben".

Ein vorrangiges Anliegen Theunissens galt auch dem Bemühen, schiefe Gegenüberstellungen von Philosophie und Theologie zu überwinden. Dies wird – freilich nunmehr in neuen Akzentuierungen – auch noch in seinen späteren Erkundungen zu einer „Negativen Theologie der Zeit", ebenso jedoch in seinen zuletzt in den Vordergrund tretenden Erwägungen zu einer „religiösen Philosophie" erkennbar, die gegenwärtig freilich auch kontroversiell diskutiert werden.

Ein geplantes Symposium mit Michael Theunissen an der Universität Wien zu diesen Kernthemen seines philosophisch-theologischen Denkens konnte leider nicht durchgeführt werden. Der vorliegende Sammelband vereint einen Großteil der zunächst für diese Tagung vorgesehenen – für die Publikation noch überarbeiteten – Beiträge, die vor allem besondere Wegmarken seines Denkweges nachzeichnen und kommentieren, aber auch kritische Rückfragen stellen.

Unser Dank gilt zunächst Michael Theunissen selbst. Er hat es sehr bedauert, dass die genannte Tagung nicht zustande kommen konnte und hat die Herausge-

1 Eine solche Kennzeichnung darf freilich nicht einfach darüber hinwegsehen, dass seine jüngeren – sehr behutsamen – Erwägungen über die „Möglichkeit religiöser Philosophie" sich entschieden von einer „Philosophie der Religion" bzw. „Religionsphilosophie" abgrenzen; M. Theunissen möchte nunmehr bemerkenswerterweise auch seine „früheren Denkversuche" „im Rückblick ... als Beiträge zu einer religiösen Philosophie" verstehen (dies betont er ausdrücklich in seinem Aufsatz: Religiöse Philosophie, in: K. Dethloff et. al. (Hg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart, Berlin 2004, 101–120 (hier: 101 f.). Der für diesen Band gewählte Untertitel „Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken" möchte diesen Sachverhalt keineswegs einfach ignorieren.

ber dennoch zur Publikation der Tagungsbeiträge ermutigt – obwohl auch seine zunächst vorgesehene Replik auf die Beiträge entfallen musste.

Dank schulden die Herausgeber freilich gleichermaßen den Autoren, die uns ihre überarbeiteten Beiträge für die Publikation zur Verfügung stellten. Mit ihnen freuen wir uns, dass diese einigen Kernmotiven Michael Theunissens gewidmeten Aufsätze nunmehr – rund um seinen achtzigsten Geburtstag – in diesem Band des Wiener Jahrbuches für Philosophie erscheinen können.

Wir haben vom Tod zweier Mitglieder unseres Beirates Nachricht zu geben und wollen ihrer gedenken: Em. Prof. Wolfgang Marx ist am 19.8.2011 und em. Prof. Michael Benedikt ist am 13. August 2012 verstorben.

Rudolf Langthaler & Michael Hofer

I. Thema: Michael Theunissen. Zu religionsphilosophischen und theologischen Themen in seinem Denken

Albert Franz (Dresden)

Zeit und Gott. Theologische Überlegungen zu Schellings „System der Weltalter“

Einleitung

Noch immer gelten die Weltalter-Texte (im Folgenden: WA) als „tiefste und rätselvollste Schöpfung Schellings“, wie Manfred Schröter im Vorwort seines Nachlassbandes von 1946 bemerkt, der bekanntlich die Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813 enthält.[1] In einem scheinen sich die Interpreten allerdings einig zu sein: Irgendwie sind die WA ein Torso, sind sie unvollendet, ja manche sehen in ihnen Dokumente eines Scheiterns. Dies hat sich offensichtlich auch durch die inzwischen verbesserte Quellenlage nicht geändert, eher noch verstärkt. So bezeichnet Siegbert Peetz, der verdienstvolle Herausgeber der Lasaulx-Nachschrift der Münchner Vorlesung von 1827/28,[2] das „Weltalter-Projekt“ als „eigentümlich unkonturiert“ und „selbstwidersprüchlich“, nämlich von dem „methodologischen Dilemma“ durchzogen, eine „zeitfreie Erzählung der Zeit“ trotz der notwendig „an Zeit gebundenen Möglichkeiten ihrer Durchführung“ zu intendieren.[3] Zwar gibt es auch Gegenstimmen. So plädiert Aldo Lanfranconi 1996 immerhin dafür, mit der Rede vom Scheitern der WA „nicht vorschnell“ zu sein,[4] doch stellt dessen ungeachtet Schmidt-Biggemann in seiner Einleitung in die 2002 erschienene Edition weiterer WA-Fragmente aus dem Berliner Nachlass lapidar fest: „Trotz aller Anstrengungen: am Ende ist er (i.e. Schelling, A.F.)

1 F.W.J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, in den Urfassungen von 1811 und 1813 hg. von M. Schröter, München 1979 (zweiter, unveränderter Nachdruck der 1946 erschienenen ersten Auflage), VIII (in der Folge zitiert als: Schröter 1979).

2 F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hg. und eingeleitet von S. Peetz, zweite, erw. Aufl., Frankfurt am Main 1998 (in der Folge zitiert als: Peetz 1998).

3 S. Peetz, Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings Weltaltern, in: *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, hg. von H. J. Sandkühler (Dialektik 1996/2), Hamburg 1996, 73–88, Zitate: 85.

4 A. Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F.W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, 60.

an diesem Projekt gescheitert."[5] Und als Grund hierfür mutmaßt Schmidt-Biggemann bzw. gibt er an: „Schelling wollte, wie in der *Freiheitsschrift*, auch mit den *Weltaltern* philosophisch endgültig belegen, dass die spekulative Philosophie monotheistisch-trinitarische Theologie und Mystik miteinander verbinden könne, ohne daß sie der Tendenz zum Pantheismus, den Jacobi ständig als Atheismus identifiziert hatte, erläge. Schelling hat – spätestens in den 20er Jahren – vor den Schwierigkeiten dieses Projekts die intellektuellen Waffen gestreckt."[6] Zwar bleibt damit offen, wovor des Näheren denn Schelling die intellektuellen Waffen gestreckt haben soll: Vor der Unmöglichkeit, monotheistisch-trinitarische Theologie und Mystik miteinander zu verbinden? Oder vor der Unmöglichkeit, aus diesem Stoff eine „spekulative Philosophie" zu gewinnen? Oder gar davor, dass Jacobi mit seinem prinzipiellen Atheismusverdacht gegenüber aller spekulativen Philosophie Recht hat? In jedem Fall horcht hier der Theologe auf, weil es, wie auch immer, um seine Sache zu gehen scheint, nämlich um die philosophische Relevanz und Legitimität von Theologie, um die Möglichkeit philosophischer Legitimierung von Theologie überhaupt.

Die Frage, inwiefern, warum und ob überhaupt Schelling an seinem WA-Projekt gescheitert ist, soll hier nicht weiter direkt verfolgt und entfaltet werden, auch wenn das Problem am Ende – offensichtlich unvermeidbar – wieder aufbrechen wird. Auch will ich nicht ein weiteres Mal zur Entscheidung dazu aufrufen, ob wir im Sinne von Walter E. Ehrhardts Ruf „Nur ein Schelling!" einen kontinuierlichen Übergang von den WA zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung oder gar an deren sachlicher Identität festzuhalten haben, oder ob wir doch besser von der Proteus-Natur Schellings sprechen sollen.[7] Ich möchte einmal nicht, jedenfalls nicht in erster Linie fragen, wie Schelling richtig zu interpretieren sei. Ich möchte die Frageperspektive in dem Sinn umkehren, dass ich frage: Was haben uns denn die WA-Texte zu sagen? Welche Gedanken sind denn interessant genug, sind es wert, aufgegriffen zu werden, etwa weil sie im Blick auf heutige Problemstellungen hilfreich sein könnten, gar weil es nur zum Schaden der Sache der Theologie, aber auch der Philosophie wäre, sie nicht zur Kenntnis zu nehmen? Das darf nicht dazu verleiten, in Schelling eigene Ideen hinein zu projizieren. Es soll vielmehr dazu führen, sachliche Berührungspunkte ausfindig zu machen, Schnittmengen gemeinsamer Fragestellungen zu eruieren, um diese am Probierstein Schelling zu profilieren und zu schärfen und so in sachkritischer Auseinandersetzung mit Schelling Lösungsperspektiven zu eröffnen.

5 F.W.J. Schelling, *Weltalter-Fragmente*, hg. von K. Grotsch, mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Bd. 1 (Schellingiana Bd. 13.1) Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 3.

6 Ebd.

7 W.E. Ehrhardt, Nur ein Schelling, in: *Studi Urbinati* 51 (1977), 111–122.

Dass damit vielleicht auch neue Gesichtspunkte hinsichtlich der Frage nach dem Scheitern des WA-Projektes und seiner Stellung innerhalb des ganzen Schelling sichtbar werden können, soll damit nicht ausgeschlossen sein.

Es liegt auf der Hand, dass dieser Zugriff auf Schellings WA hier nur exemplarisch und skizzenhaft geschehen kann. Doch sind die Schellingschen Vorgaben jedenfalls dahin gehend deutlich genug, dass es nicht nur legitim, sondern um des Verständnisses des Sachgehaltes willen unverzichtbar erscheint, unter spezifisch theologischer Perspektive die WA-Texte in den Blick zu nehmen. Die Ausblendung dieser Perspektive würde nämlich den Texten selbst nicht wirklich gerecht, sie ist vielmehr gerade auch für deren philosophisches Verständnis unverzichtbar. Dies, also ob es sich bei diesen Überlegungen auch um ein philosophisch relevantes Diskussionsangebot in Sachen Schelling handelt, kann sich freilich nur aus der folgenden Darstellung selbst ergeben. Programmatisch im Sinne einer sachlich gegebenen Einheit von Theologie und Philosophie äußert sich Schelling selbst, z.B. in der 44. und letzten Vorlesung nach der Lasaulx-Mitschrift, wo er rückblickend feststellt, es handle sich bei seinen Vorlesungen um „einen Vortrag, der weder in Capitel noch in Paragraphen eingeteilt war, sondern durch den sich nur Eine Idee zog.“[8] Was aber diese „Eine Idee“ ist, ergibt sich aus dem unmittelbaren Kontext, wo Schelling unter Anspielung auf Angelus Silesius, Meister Eckhart und wohl auch Joachim von Fiore resümiert: „Indem ich nun die Genealogie der Zeit bis zu dieser Zeit geführt habe, so bleibt mir nichts mehr übrig als dieses ganze System in einen letzten Begriff zusammenzufassen.“[9] Es geht Schelling also um eine „Genealogie der Zeit“. Diese Genealogie, diese „Folge von Zeit“, wie er an derselben Stelle sagt, entwickelt er hier, in der Vorlesung von 1827/28, als Sukzession der drei „ewigen Zeiten“ und fasst sie zusammen als *„System der Weltalter“*[10]. In der Sache theologisch ist dies insofern, als Schelling diese drei *„ewigen Zeiten“* hier identifiziert als Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Der Anschluss an die Trinitätstheologie ist also unbestreitbar.

Wichtiger jedoch, in philosophischer Hinsicht geradezu brisant ist hierbei, dass Schelling nicht nur faktisch, etwa zur Erläuterung, auf die Theologie zurückgreift, sondern dass für Schelling nur durch diese trinitarische Sukzession hindurch Gott sich „in seinem erhabensten Begriff“ zeigt.[11] Gottes Erhabenheit, das Höchste Gottes ist aber für Schelling, jedenfalls für den „späten Schelling“, und hier ist die WA-Periode mit einzubeziehen, dass Gott „das freieste Wesen“

8 Peetz 1998 (wie Anm. 2), 212.
9 Ebd., 210.
10 Ebd.
11 Ebd., 211.

ist[12] und als solches das „Urlebendige", das „überweltliche Prinzip" schlechthin.[13] Nur der trinitarische Gott, der Gott der Theologie also, ist, so der Schelling der WA, der philosophisch adäquate Gottesbegriff. Aber nicht nur das. Die philosophische Brisanz besteht nicht nur darin, dass Schellings philosophisch gemeinter Gottesbegriff sozusagen theologisch unterfüttert ist, sondern dass somit auch die menschliche Freiheit nicht ohne diesen Hintergrund, vielmehr nur von daher wirklich begriffen werden kann. Nur durch das „göttliche überweltliche Prinzip", das er in sich trägt, ist der Mensch wirklich Mensch, nur durch dieses kommt der Mensch zu sich, wird er wahrhaft frei: „Das göttliche überweltliche Prinzip ist im Menschen verdunkelt und auf manche Weise gefesselt und muß erst wie von einem Zauber befreit werden um zur Erinnerung des Ursprünglichen zurückzugelangen".[14] So ist der Mensch das Abbild des trinitarischen Gottes, der als solcher lebendig und frei ist und in der Schöpfung Leben und Freiheit ermöglicht. Dies zu erkennen, sich dieser Freiheit zu er-innern und so zu ihr zurückzukehren, dazu will der Schelling der WA offensichtlich Anstoß geben: „Aber dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild."[15]

Ausgehend von diesen programmatischen Aussagen Schellings möchte ich folgende These zum Verständnis und zur sachlichen Bedeutung seiner WA-Philosophie formulieren und diese dann explizieren:

Schellings WA-Texte enthalten, ja sie sind insgesamt und grundlegend am besten zu verstehen als eine theo-logisch, näher hin trinitarisch bzw. trinitätstheologisch fundierte Freiheitslehre, die als solche zugleich den Anspruch erhebt, „System der theoretischen und spekulativen Philosophie" im umfassenden Sinn zu sein,[16] *weil anders nach Schelling konkrete Freiheit nicht wirklich erklärt werden kann.*

Somit handelt die WA-Philosophie insgesamt, so Schelling an gleicher Stelle, „von den dem Menschen wichtigsten Gegenständen", nämlich „von Gott an sich und seinem Verhältnisse zur Welt, von dem Menschen als dem Einigungspunkt von Gott und Welt, von dem Anfang und der Endabsicht der Welt, von der menschlichen Freiheit und Tugend; ... von dem Guten und Bösen und dem letzten Schicksal beider – also darüber, was am tiefsten und beständigsten das Gemüt der Menschen bewegen muß."[17] Um aber dies leisten zu können, und so die Wirklichkeitslosigkeit, die Befangenheit in die Notwendigkeit bloßer Begriffe, zu überwinden, unter der die bisherige Philosophie leidet, greift Schelling zu-

12 Schröter 1979 (wie Anm. 1), 83.
13 Ebd., 3 f.
14 Ebd., 205.
15 Ebd., 4.
16 Peetz 1998 (wie Anm. 2), 19.
17 Ebd.

rück auf die „Sache“ des Christentums, die er unterscheidet von der „Lehre“, als „Grundlage zur Philosophie“.[18] Der Grund für diese philosophische Bedeutung des Christentums ist nach Schelling, dass einzig im Christentum die Welt als *„geschichtlicher“* und somit nicht bloß *„logischer* Zusammenhang“, d.h. als Ergebnis einer freien „Tat“, als „Schöpfung“ Gottes erklärt wird.[19] So aber wird die Frage nach dem Wesen der Zeit zentral, wird die WA-Philosophie, ja die Philosophie insgesamt zu einer „Klärung des Begriffs der Zeit“[20]: „Die Zeit ist der Anfangspunkt aller Untersuchung in der Philosophie und nie wird sich eine verständliche Entwicklung geben lassen ohne bestimmte Erklärung von der Zeit.“[21]

Dies ist jetzt in einzelnen Schritten, freilich nur skizzenhaft, zu entfalten. In einem ersten Schritt soll dementsprechend dargelegt werden, wie Schelling sich mit seinen Spekulationen zum Zeitproblem des Näheren von der von ihm als wirklichkeitsloses Begriffsdenken apostrophierten Philosophie seiner Zeit absetzt. Im zweiten Schritt, dem zentralen Teil dieser Ausführungen, ist dann die positive Alternative Schellings in ihren Grundzügen zu umreißen. Abschließend soll nach deren Sachgewicht für heutige Theologie und Philosophie, freilich nur perspektivisch umreißend, gefragt werden.

I. Die WA-Philosophie als Kritik

Die Selbstverortung Schellings im Kontext der Philosophiegeschichte und des Denkens seiner Zeit wird v.a. in der Lasaulx-Mitschrift der WA-Vorlesungen explizit entfaltet. Es sind vornehmlich Kant, Fichte und Hegel einerseits sowie Jacobi andererseits, mit denen sich Schelling auseinandersetzt und denen gegenüber er sich positioniert. Der für den hiesigen Kontext entscheidende Gesichtspunkt der Schellingschen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung ist in der grundlegenden Charakterisierung des von Kant, Fichte und Hegel repräsentierten „Rationalismus“ zu sehen, dem nach Schelling in der Jacobischen „Glaubensphilosophie“, die, so Schelling, besser „*Nichtphilosophie* oder *Philosophie des Nichtwissens* heißen sollte“, ein bloßer Appell „an das *individuelle Gefühl*“ gegenüber steht.[22] Beide Ansätze kommen nach Schelling darin überein, dass keiner es mit der Wirklichkeit zu tun hat, weil beide sich in abstrakter Einseitigkeit verlieren, in die glaubens- und wirklichkeitslose Begriffswelt der Ratio einerseits und in die letztlich inhaltslose Unwissenheit reinen Glaubensfühlens andererseits.

18 Ebd., 9.
19 Ebd., 11.
20 So Peetz in seiner Einleitung, ebd., XII.
21 Ebd., 16.
22 Ebd., 58 f.

Damit ist jedoch, so Schelling, zugleich auch gesagt, dass beide Seiten der jeweils anderen gegenüber auch ein Wahrheitsmoment repräsentieren, also miteinander vermittelt werden müssen, weil sie ohnehin aufeinander bezogen, ja angewiesen sind. So enthält der „Rationalismus" nach Schelling das Moment des unhintergehbar im erkennenden Subjekt verankerten und gegründeten vernünftigen Wissens, eines Wissens, das als rationales jede unbegründete Unmittelbarkeit und jede dogmatistische Vorgabe von sich weist. Die „Glaubensphilosophie" repräsentiert dem gegenüber gerade das Moment der Unmittelbarkeit, der Wahrheitsintuition, ohne die lebendiges, reales menschliches Wissen nicht wirklich statthaben könnte, weil sie als „Vertrauen" in die Erreichbarkeit der Wahrheit die Vernunft vorantreibt und diese damit zugleich über ihre engen Grenzen hinaus hinführt zum „höheren Wissen, das den Glauben nicht ausschließt".[23]

In seiner kritischen Darstellung des einseitig rationalistischen Denkens geht Schelling aus von Descartes und Spinoza und schlägt den Bogen über Leibniz und Wolff zu Kant, den er als den „Deus ex machina" begrüßt, der nach den rationalistischen Verflachungen des Denkens, v.a. in der Wolffschen Schulmetaphysik, „die Philosophie wieder in ihre Würde einsetzte."[24] Den entscheidenden Schritt, den Kant geht, sieht Schelling darin, dass Kant den Rationalismus zu Ende denkt, indem er „den Geist zuerst in sein Inneres einführt oder ihm dadurch die Richtung nach innen gibt, daß er in sich das Objekt findet, was er immer außer sich glaubte, daß er sich Subjekt-Objekt wurde, daß also das Ich im Grunde die Substanz ist, was Fichte erst vollkommen aussprach."[25] Kant hat also mit dieser endgültigen Wendung zur Transzendentalphilosophie in den Augen Schellings den Rationalismus alles andere als überwunden, ihn vielmehr im Sinne der von nun an unhintergehbaren „*sich-Objektivierung* des Subjekts", wie Schelling hier sagt, in dem Sinn noch radikalisiert, dass er „den Geist unmittelbar auf den Geist selbst richtet" und so jegliche Objektivität, die der oberflächliche Rationalismus, z.B. eines Wolff, noch immer „außer sich glaubte", als scheinbare entlarvt. Somit war nach Schelling „die Richtung der Philosophie gefunden, die sie seit Cartesius genommen", und es konnte bzw. musste Fichte kommen, um daraus die *letzte* Konsequenz zu ziehen, nämlich „daß *in der Ichheit das Wesen der Substanz sei*", allein dieser „Ichheit" also substantielle Realität zugesprochen wird.[26]

In Fichtes transzendentalem Ich als unhintergehbarer Letztinstanz jeglicher Erkenntnis und Wahrheit, ja jeglichen Seins, sieht Schelling hier, in der Vorle-

23 Ebd., 65.
24 Ebd., 41.
25 Ebd., 44.
26 Sämtliche Zitate ebd., 44 f.

sung von 1827/28, den entscheidenden Stein des Anstoßes, sein System einer auf Freiheit gegründeten Philosophie der Wirklichkeit als „System der Weltalter“ zu konzipieren. Denn in Wahrheit kann, so Schelling, das Fichtesche Ich, das sagt: „Ich allein bin und alles andere außer mir ist bloßer Schein“, nicht als diese Letztinstanz fungieren, und zwar auch dann nicht, wenn es als transzendentales Ich, als „Ichheit“, d.h. als vom faktischen Ich unterschieden gedacht und so als Absolutes genommen würde. In jedem Fall ist ein solches unmittelbares „Ich bin“ eine Abstraktion, selbst „nur ein Moment im Sein des Ich“, denn es ist in keinem Fall einfach und unmittelbar da, sondern es musste erst einmal zu sich selbst kommen, um sich als dieses „Ich bin“ zu konstituieren, d.h. um im bewussten Selbstvollzug „Ich“ zu werden und als solches zum lebendigen Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklung werden zu können. Das Fichtesche Ich hingegen, das „bloß immanent“ sein und bleiben will und „nicht aus sich heraus geht“, für welches „die ganze äußere Natur, überhaupt alles, was man sonst Objekt nannte“ nur war, „insofern das Ich es vorstellte“, dieses Ich wird als solches zu einer starren, unbeweglichen Voraussetzung für jede weitere Bewegung. Schelling sagt ironisch: Es wurde zum Gegenstand einer „Reflexion“, bei der nicht mehr „das Ich“ sich „bewegte“, sondern „bloß Fichte“ sich noch bewegt. Der Grund hierfür liegt somit aber darin, und dies ist hier entscheidend, dass dieses starre Ich Fichtes, so Schelling, „die ganze Vergangenheit und Zukunft ausschließt“, d.h. die für es konstitutive Zeitdimension ausblenden möchte. So sachgemäß und unumgänglich es ist, vom Ich auszugehen, als einzig unhintergehbare Letztinstanz und zugleich als realer Entwicklung gegenüber verschlossenes, zeitlos wesentliches, ist das Fichtesche „Ich bin“, dieses „Ich allein bin“, realitätsfern und wirklichkeitsunfähig. Alles weitere hängt somit nach Schelling davon ab, ob es gelingt, dieses Fichtesche Ich von dieser Abstraktion zu befreien, es zu dynamisieren, zu verlebendigen, d.h. seine „Selbstevolution“ nachzuzeichnen, es also mit der Zeitdimension zu verknüpfen und so das wahre, reale, lebendige Prinzip der Wirklichkeit zu erreichen.[27]

Die Konsequenz, die Schelling aus dieser Notwendigkeit der Dynamisierung des Fichteschen Ich zieht, ist somit gerade nicht die, den Gedanken des Ich überhaupt aufzugeben und an seine Stelle den Prozess des Werdens und Vergehens als „Letztgegebenheit“ zu setzen. Dies wäre der Sieg des seine Kinder verzehrenden Kronos, die Auflösung von Sein in Zeit, die Verabsolutierung der Zeit, die Substitution des Absoluten durch den alles verzehrenden Fluss der Zeit.[28] Für

27 Ebd. 45.

28 Die unentrinnbare Herrschaft der Zeit ist ein zentraler Punkt von M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991. Theunissen stellt – in der Sache an Schelling erinnernd – dort z. B. fest: „Die Zeit herrscht über uns, über uns Menschen ebenso wie über die Dinge. Und zwar richtet sie eine entfremdende, keine befreiende Herrschaft über uns auf.

Schelling ist dies keineswegs die einzig denkbare Alternative. Schelling zieht vielmehr aus der Fichteschen Unabweisbarkeit des Ich-Gedankens und der zugleich gegebenen Notwendigkeit, diesen zu verlebendigen, zu verzeitlichen, eine völlig andere Konsequenz, und darin sieht er das Entscheidende seines eigenen Beitrags zur Entwicklung der Philosophie, mit dem er über Fichte hinausgeht. Fichte war im Schellingschen Bewusstsein „wie ein Blitz, der nur augenblicklich leuchtete", sich selbst sieht er als den, der dafür gesorgt hat, dass das Feuer, das Fichte angezündet hat, „für die kommende Zeit fortbrannte."[29] Er argumentiert hierzu folgendermaßen: Dass nichts, was ist, ohne das Ich denkbar ist, kann gerade nicht bedeuten, dass das Ich die einzige Realität wäre. Vielmehr eröffnet gerade das Ich-Bewusstsein die Möglichkeit, die Realität außerhalb wahrzunehmen, und zwar sie entweder als ihrerseits Ichhafte, oder als zu sich selbst erst kommende, oder als „blinde, sich selbst nicht besitzende Natur", sie also als Realität in ihrer differenzierten Einheit zu erfassen: „Wenn Fichte sagt: Ich allein bin und alles andere außer mir ist bloßer Schein, so behaupte Ich: ob ich gleich nur als Mensch in der ganzen Natur das einzige Wesen bin, welches sagt: Ich bin, und mir dieses Seins bewußt mein Selbstherr bin, so kann ich doch nicht sagen: ‚Ich allein bin', sondern was in mir des Seins sich bewußt ist, das nämliche ist auch *außer* mir, nur in anderem Zustande, und was außer mir *unbewußt* ist, das Nämliche ist in mir dieses Seins sich bewußt; so daß also das Sein in mir und das Sein außer mir das nämliche und einerlei ist. Diese Einerleiheit des Seins nannte ich die *Identität* des Subjekts und Objekts."[30]

Nehme ich mich aber so als Ich wahr und die Wirklichkeit um mich in dieser differenzierten Weise, dann kann ich nach Schelling gar nicht beim Ich als „Letztgegebenheit" stehen bleiben, vielmehr ist die Frage unausweichlich, wie es denn zu diesem Ich gekommen ist: „Ich will nicht das zu sich selbst gekommene Ich, sondern das ursprüngliche Ich, ehe es zu sich selbst gekommen." Diesen Weg des Ich zu sich selbst nachzugehen, der ein unbewusster, ein blinder, der der Weg der „sich selbst nicht besitzenden Natur" sein muss, denn sonst wäre das Ich ja schon bei sich, ist Aufgabe der Wissenschaft. Nur so begreift das Bewusstsein sich

Wohl herrscht sie so über uns, dass sie zugleich in uns und letztlich durch uns herrscht. Aber ihre Herrschaft in uns verlängert und vertieft nur ihre Herrschaft über uns." (a.a.O., 41) Es wäre ein eigenes Thema, ja es ist ein Desiderat, den Zusammenhang von Schellings WA-Philosophie mit Theunissens philosophischen Analysen und Synthesen zum Zeitproblem im einzelnen aufzuzeigen. Dies wäre ein wichtiger Beitrag zum Verständnis von Schellings WA-Philosophie, nicht weniger aber auch zur aktuellen Debatte über die Zeit, innerhalb welcher Theunissen als unverzichtbarer „Klassiker" zu bezeichnen ist, nicht zuletzt weil gerade Theunissen auch als Kritik Schellings, als kritische Auseinandersetzung mit dessen Zeitverständnis gelesen werden kann und wohl muss.

29 Ebd., 46.

30 Ebd., 46 f.

selbst, wird es frei: „Die Aufgabe der Wissenschaft von ‚Ich bin' ist, jenes Ich des Bewußtseins, das bewußtlos bei sich angekommen ist, mit Bewußtsein zu sich selbst gelangen zu lassen, so daß es diesen ganzen Weg vom tiefsten Punkte seines Außersichseins zurücklegt.“ [31]

Damit ist deutlich gesagt, in welchem Sinn Schelling seine Philosophie, und zwar vor allem auch seine Zeitphilosophie, als Alternative zum Rationalismus Kantisch-Fichtescher Prägung, aber auch zum Unmittelbarkeitsgefühl Jacobis, versteht.[32] Die WA-Philosophie steht mit ihren Zeitspekulationen im Dienst der Konstituierung des Ich, das sich in der Zeit, in der Geschichte vorfindet, sich sozusagen dem Kronos und der Anangke ausgeliefert erfährt, und doch von Grund auf frei zu sein beansprucht, frei sein möchte. Der Kern der WA-Philosophie ist so aber die Freiheit als Zeitunabhängigkeit, d.h. die Frage, ob Freiheit als letztlich in Gott gegründete, von Gott geschaffene und nur so, also von Gott her denkbare, wirkliche, reale Freiheit begriffen werden kann. Daraus aber ergibt sich: Um Schellings WA zu verstehen, um eine Schneise in das Dickicht der sperrigen Texte zu schlagen, die zum Kern der Sache hinzuführen verspricht, müssen wir der Frage nachgehen, wie Schelling in den WA Gott und Zeit zusammen denkt, und zwar so zusammen denkt, dass damit, also angesichts Gottes und trotz des unerbittlichen Ablaufes der Zeit, der Mensch als Wesen der Freiheit in dieser Wirklichkeit seinen Ort hat, und dass zugleich Gott selbst als frei, ja als höchste, als absolute Freiheit gedacht werden kann. Ohne Gott müsste nach Schelling die Zeit als ungründige Prinzipienwirklichkeit genommen werden, angesichts derer die menschliche Freiheit ihrerseits nicht mehr wirklich, nicht mehr als wirkliche Freiheit gedacht, sondern nur noch als tragische Illusion empfunden werden könnte.[33]

---

31 Ebd., 47.

32 Hegel spielt auch hier, wie häufig bei Schelling, nach eigenen Angaben nur eine Nebenrolle und ist in die Kritik mit eingeschlossen: „Hegel hat übrigens noch keinen guten Kopf verführt, wohl aber viele mittelmäßige verdorben“. (ebd., 58)

33 Michael Theunissen schließt in der Sache an dieses Schellingsche Programm der Vergeschichtlichung bzw. Verzeitlichung des philosophischen Denkens an, wenn er gegenüber Hegels „apriorischem Anspruch“, den er für gescheitert hält, betont: „Auch ich bin überzeugt, dass eine zureichende Aufklärung der philosophischen Grundbegriffe nur durch die Freilegung ihrer historischen Wurzeln möglich ist. Darin liegt die Nötigung zum Rückgang.“ Nach Theunissen hat Schelling selbst, anders als Hegel, diesen „Rückgang“ vollzogen: „In ihrem Gefolge (i.e. im Gefolge der gescheiterten Hegelschen Logik, A.F.) schaut der alternde Schelling – heraustretend aus der Enge der eigentlich neuzeitlichen Philosophie, die meist nur bis auf Descartes zurück ging, – in die Weite einer Geschichte, die durch die antike Ontologie in Gang gesetzt wurde.“ Theunissen, *Negative Theologie der Zeit* (wie Anm. 28). Alle Zitate von dort S. 19 f.

II. Gott und Zeit in Schellings System der Weltalter

Nimmt man unter Rücksicht der Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Zeit die unterschiedlichen WA-Texte in den Blick, dann fällt zunächst auf: Schelling beginnt seine WA-Spekulationen gerade nicht mit Gott, sondern mit dem Menschen und seiner lebendigen Zeiterfahrung. Die dem entsprechenden ersten Sätze der Einleitung sind uns sowohl vom Text von 1811 als auch von 1813 aus dem Nachlassband sowie auch vom Text der „Sohnesausgabe" her vertraut: „Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt."[34] Das ist phänomenologische Beschreibung vom Umgang des Menschen mit seiner Zeiterfahrung. Aber Schelling bleibt nicht bei der Phänomenologie, er bricht sozusagen die Zeitdimension auf, indem er fragt, warum das so ist, warum wir so Zeit erfahren, so mit ihr umgehen, und warum Zeit uns zugleich ein solches existentiell bedrängendes Problem, ein solches Rätsel ist.

Diese Rätselhaftigkeit rührt zunächst, so Schelling, von daher, dass die Zeit, auch dies ist Erfahrung, sozusagen allumfassend ist, mit unbezwingbarer Macht alles im Griff zu haben scheint: „Alles ist nur Werk der Zeit und nur durch die Zeit erhält jedes Ding seine Eigentümlichkeit und Bedeutung."[35] Das wirklich und existentiell Bedrohliche an der Zeit stellt sich nach Schelling aber dann ein, wenn wir nach dem Wesen der Zeit fragen. Hier geraten wir praktisch unweigerlich in einen alles zu verschlingen drohenden regressus in infinitum, denn immer wenn wir einen letzten Grund und Ausgangspunkt der Zeit gefunden zu haben meinen, müssen wir bei näherem Zusehen feststellen, dass es sich in Wahrheit um „eine nicht durch sich selbst begründete Voraussetzung" handelt, in der wir „nicht ohne eine Art von Entsetzen" vor „neue Abgründe" geraten.[36] Ist also die Zeit sozusagen eine göttliche Macht, der der Mensch, wenn nicht gar Gott selbst, radikal ausgeliefert ist, so dass er konsequenterweise gerade nicht als frei bezeichnet werden kann?

Der aus dieser unabweisbar scheinenden Aporie herausführende Gedanke Schellings ist folgender: Wenn dies so wäre, wenn die Zeit diese Macht wäre, der Mensch also selbst nichts als zeitlich wäre, dann würde er gar nicht so fragen, dann könnte ihm die Zeit, dann könnte er sich selbst gar nicht dieses bedrängende Problem sein, dann hätte er nämlich nicht nur keine Möglichkeit, sondern

34 Schröter 1979 (wie Anm. 1), 3 und 111; sowie: *Die Weltalter. Bruchstück*, in: *Schellings Werke*, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hg. von M. Schröter, München 1927, Vierter Hauptband, 575 (VIII 199).

35 Schröter 1979 (wie Anm. 1), 12, also Urfassung Druck I von 1811.

36 Ebd., 121, also Urfassung Druck II von 1813.