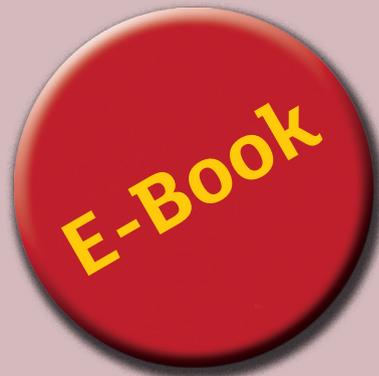


Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)

nap
new academic press

Michael Theunissen

Zu religionsphilosophischen
und theologischen Themen in
seinem Denken



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

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 Lanfranchi 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. Lanfranchi, *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, erlänge. 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 Probestein 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. Grotzsch, 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.

ist¹² 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 zurückzuzugelen.“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 Urbild 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 umreißen, 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 unhintergebar im erkennenden Subjekt verankerten und begründeten 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 unhintergebaren „*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 transzendentelem Ich als unhintergebarerer 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 transzendentes 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 „Letztegebenheit“ 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 Ananke 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 – heraus tretend 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.

buchstäblich keinen Grund, sich mit dieser Frage abzuquälen, der Zeit kritisch gegenüberzutreten und nach ihrem Wesen, nach ihrem Anfang, nach dem Prinzip von Zeit zu fragen. Gerade danach aber fragt der Mensch. Warum aber dann? Schelling: „Dem Menschen muß ein Prinzip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurück verfolgen, er allein bis zum Anfang der Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Prinzip vor dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung.“³⁷ Das Quälende der Frage des Menschen nach der Zeit ist somit nicht die Zeit selbst, sondern rührt von daher, dass der Mensch sich in der Zeit als das Wesen erfährt, das nicht weiß, was Zeit ist, was sein eigener Ursprung ist, woher es kommt und wohin es geht, das aber mit der Erfahrung dieses seines Unwissens zugleich spürt, dass es wissen will, dass es seine Unwissenheit und die damit verbundene Verflochtenheit in die Zeit hinter sich lassen möchte, dass es – mit einem Wort – frei sein bzw. frei werden will. Das ist es, was im Menschen schläft als „verdunkeltes und vergessenes, wengleich nicht völlig ausgelöschtes Bild“ in dem „die Ahndung und Sehnsucht der Erkenntnis“ verborgen liegt.³⁸ Das aber heißt auch, und dies scheint für das Verständnis des Schellingschen Ansatzes von grundlegender Bedeutung: Frei ist der Mensch am Ende nur dadurch, dass er frei wird, indem er sich frei macht von dieser Unwissenheit, indem er sich abstößt, lossagt von der Gebundenheit an das bloß „(objektiv) Seiende“ des anonymen Zeitflusses und so zu sich selbst kommt.³⁹ Der Ursprung, der Anfang der Freiheit, die Konstitution des Selbst des Menschen ist somit nur möglich unter der Voraussetzung eben dieses objektiv Seienden der Zeit, von dem der Mensch sich absetzen können muss, um zu sich selbst zu kommen: „Sich selbst setzen als nicht seiend und sich selber Wollen ist daher eins und dasselbe. Das erste jedes Wesens ist, daß es sich selber will, dieses sich-Wollen ist eben nachher die Grundlage der Egoität, das wodurch ein Wesen sich abzieht oder abschneidet von anderen Dingen, wodurch es nur Es Selbst ist, und also nach außen oder gegen alles andere verneinend.“⁴⁰

Aus der Reflexion des Menschen über seine eigene Zeiterfahrung ergibt sich somit nach Schelling, dass der Mensch sich in der Zeit vorfindet, aber nicht in ihr aufgeht, sondern im Akt des bewussten Überwinden-Wollens dieser seiner objektiven Zeitverhaftetheit zu sich selbst kommt, frei wird. Freiheit des Menschen

37 Ebd., 4, also Urfassung Druck I von 1811.

38 Ebd.

39 Schröter 1927 (wie Anm. 34), 598 (VIII 222).

40 Ebd., 600 (VIII 224).

ist somit nur möglich unter der Voraussetzung der Zeit, der Mensch wird frei, indem er seine Verhaftetheit, seine Abhängigkeit vom objektiv Seienden hinter sich lässt, als Vergangenheit setzt. In diesem Sinn ist die Freiheit des Menschen, ist sein Selbst keine leere Letztgegebenheit – hier sei erinnert an das zu Fichte Gesagte –, sondern der konkrete Wille zu sich selbst durch Verneinung eben dieses bloß Seienden: „Aber sich wollen und Sich verneinen als seiend ist eins und dasselbe.“⁴¹

Doch ist damit die Frage des Menschen nach dem Prinzip von Zeit noch nicht wirklich beantwortet und beruhigt. Zwar weiß er somit um seine Verflochtenheit in die Zeit und den Anfang seines Selbst, der in diesem „sich-Wollen“ liegt. Insofern ist der Mensch hiermit auf dem Weg „des Bewußtseins, das bewußtlos bei sich angekommen ist“, sozusagen ein gutes Stück „mit Bewußtsein zu sich selbst“ gekommen,⁴² insofern er nämlich um den Ursprung seiner Freiheit im Willen zum Selbst weiß. Aber der Weg ist noch lange nicht zu Ende, ja das Entscheidende steht mit der Frage nach dem Anfang der Zeit selbst, nach dem Anfang schlechthin, noch aus.

Wie aber soll der Mensch den Anfang schlechthin ergründen können? Hier ist nach Schelling damit ernst zu machen, dass der Mensch den Weg hinter seine Zeitlichkeit deshalb zurücklegt, zurückgehen kann, weil er abbildhaft das Prinzip von Zeit in sich trägt. Das bedeutet nämlich, dass der Mensch in sich selbst ergründen kann, was mit „wirklichem Anfang“ und „absoluter Freiheit“ gemeint sein kann, wenn auch freilich nur endlicher Weise. M. a. W. indem der Mensch seine endliche Freiheit ergründet, den Weg der Befreiung des in ihm schlummernden, verdunkelten Abbildes absoluter Freiheit zum autonomen Ich bewusst nachvollzieht, kann er Einsicht gewinnen in den „Urbeginn der Dinge“, so den Unterschied „zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit“ aufheben und die Wissenschaft zu dem Punkt hinführen, „wo sie frei und lebendig wird“.⁴³

Eines geht dabei dem so in sich selbst hineinfragenden Menschen nach Schelling unmittelbar auf: Der Anfang schlechthin, also auch der wirkliche Anfang der Zeit, kann kein mechanischer sein, keine Ursache, deren Wirkung die Zeit wäre. Dies ergibt sich aus der Erfahrung der Zeit selbst, denn diese zeigt, dass der Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerade keine „rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen“, kein „mechanisches System“ ist.⁴⁴ Ein solches System kann die Zeit als wirkliche Ver-

41 Ebd.

42 Peetz 1998 (wie Anm. 2), 47, also WA-Vorlesung von 1827/28.

43 Schröter 1979 (wie Anm. 1), 8 f., also WA-Urfassung Druck I von 1811.

44 Ebd., 10 f.

gangenheit, Gegenwart und Zukunft nach Schelling nicht sein, weil kein Moment der Zeit nur als Wirkung einer vorausgehenden Ursache und selbst wieder nur als Ursache für weitere Wirkungen verstanden werden kann. In der Zeit hängt jedes Moment mit allen anderen und mit dem Ganzen insgesamt zusammen. Somit ist Zeit ein „bis ins Kleinste gehender Organismus“,⁴⁵ ein „Organismus der Zeiten“, in welchem „jede einzelne Zeit die Zeit als ein Ganzes schon voraussetzt“.⁴⁶ Der Anfang der so verstandenen Zeit kann also selbst als lebendiger kein unorganischer Anfang im Sinne einer mechanischen Ursache sein, er muss vielmehr als nichts voraussetzender, wirklicher Anfang aus sich selbst anfangen, d.h. er kann nur freier Anfang sein: „Wirklicher Anfang kann nur von absoluter Freiheit kommen.“⁴⁷ Wie aber kann absolute Freiheit als solche Sinn, Prinzip, Anfang der Zeit, Grund der endlichen, zeitlichen Wirklichkeit sein? Dies ist die letztlich alles entscheidende Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, des Absoluten zum Endlichen, der Ewigkeit zur Zeit.⁴⁸

Darauf gibt der Schelling der WA im Text der Sohnesausgabe von 1813 eine ganz spezifische Antwort, aus der sich alle weiteren Spekulationen über den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ergeben. Entscheidend ist, dass Schelling sich hier mit Entschiedenheit absetzt von dem „von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit“, wie ihn „die Metaphysiker“ der vorkantischen Philosophie gebraucht haben.⁴⁹ Ein solcher abstrakter Ewigkeitsbegriff bleibt nach Schelling in sich verschlossen und somit gegenüber der Zeit völlig wirkungslos, er erklärt nichts. Dem stellt er seinen lebendigen Begriff von „wirklicher Ewigkeit“ gegenüber, die als solche in lebendiger Beziehung zur Zeit steht, weil sie die Zeit als Moment in sich enthält: „Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Überwindung der Zeit“.⁵⁰ Die Analogie zum menschlichen Bewusstsein, näher hin zum Verhältnis des freien Ich im menschlichen Bewusstsein zur Zeitdimension, aus der dieses sich, wie soeben gezeigt, bewusst und willentlich befreit,

45 Ebd., 14.

46 Ebd., 81 f.

47 Ebd., 75.

48 Mit der Frage nach der Ewigkeit und dem Zusammenhang der „Zeitmodi“, i.e. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untereinander und mit der Ewigkeit setzt sich Theunissen, ausgehend von Parmenides, ausführlich auseinander im Abschnitt II seiner „Negativen Theologie der Zeit“ unter der Überschrift: Negation der Realität – Zur Früh- und Spätgeschichte europäischen Zeitdenkens, a.a.O. (wie Anm. 28), 89 ff.

49 Schröter 1927 (wie Anm. 34), 635 f. (VIII 259 f.)

50 Ebd., 636 (VIII 260). Theunissen spricht von einem metaphysischen Begriff von Ewigkeit, der Ewigkeit fasst als „Zeitnegation, die im Unterschied zur Negation der Zeit durch die zeitlose Ewigkeit das Negierte zugleich aufbewahrt.“ (Theunissen, *Negative Theologie der Zeit* (wie Anm. 28), 104)

liegt auf der Hand. Schelling ist sich dessen bewusst, weiß also, dass die Lösung der Frage nicht darin bestehen kann, menschliche Verhältnisse in Gott hineinzu-projizieren. Doch ist damit für Schelling, nimmt man das über die Unmöglichkeit mechanischer Kausalität Gesagte hinzu, immerhin dies gewonnen: „Auch im göttlichen Leben, wie in allem anderen, ist Bewegung, Fortschreitung. Die Frage ist nur, wie dies göttliche Leben in jener Beziehung sich wieder von allem anderen, namentlich dem menschlichen, unterscheidet.“⁵¹ In welchem Sinn aber soll im göttlichen Leben von „Fortschreitung“ gesprochen werden können, ohne dass damit sozusagen unter der Hand die Zeit auch Macht über Gott gewinnt? Andererseits aber: Wie soll unter der Voraussetzung radikal zeitüberlegener Ewigkeit, mag sie in sich noch so lebendig sein, im göttlichen Leben der Anfang der Zeit gedacht werden können, und zwar als jener freie Anfang, der als solcher den Organismus der Zeit bzw. der Zeiten erschafft und zugleich damit endliche Freiheit eröffnet und ermöglicht?

Die Antwort Schellings darauf ist offensichtlich nicht eindeutig, wenn nicht gar gesagt werden muss, dass er so zwar die alles entscheidende Frage stellt, die Antwort aber letzten Endes doch eher schuldig bleibt. Befragt man die Texte nach expliziten Aussagen hierzu, dann ergibt sich, dass Schelling offensichtlich immer wieder versucht hat, nicht nur die Frage zu stellen, sondern auch zur Antwort zu kommen, so dass die WA-Texte insgesamt, und im Übrigen darüber hinaus auch die sogenannte Spätphilosophie im engeren Sinn, also die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, gewissermaßen als ein in immer wieder neuen Anläufen sich vollziehendes Ringen um dieses alles entscheidende Grundproblem zu interpretieren sind, d. h. um die „Freiheit“ als „unser und der Gottheit höchstes“, wie er es in der Philosophie der Offenbarung auf den Punkt bringt.⁵²

Dabei setzt Schelling in den WA immer wieder und nicht selten übergangslos und ineinander verschoben – und darin dürfte eine der Hauptursachen für die Sperrigkeit der Texte liegen – seinem programmatischen Eingangssatz entsprechend bei dem Wissen an, das aus der Vergangenheit kommt und als solches erzählt wird, verknüpft dies mit der Darstellung von Erkenntnissen dessen, was gegenwärtig ist, also mit systematischen Erörterungen, z. B. über Natur und Wesen logischer Erkenntnis, und er scheut sich zugleich nicht, die den Menschen bezüglich der Zeit umtreibenden „Ahndungen“ mit in seine Spekulationen einzu-beziehen. In diesem Sinn greift er zurück auf die Geschichte der Religionen, vor allem aber auf die Trinitätslehre des Christentums, die er als aus der Vergangen-

⁵¹ Ebd., 637 (VIII 261).

⁵² F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. von W. E. Ehrhardt, zwei Teilbände, Hamburg 1992, Zitat aus Teilband 1, 78.

heit überkommenes Wissen sozusagen nacherzählt und in seine Spekulationen integriert, ein Wissen freilich, das nicht neben anderem auch sein Interesse findet, in dem er vielmehr so etwas wie den Schlüssel zur Antwort zu sehen scheint.

In der Tat ist es die christliche Trinitätslehre, in welcher Schelling gewissermaßen den Stoff findet, aus dem er schließlich doch seine Philosophie der Zeit entwickeln zu können hofft: „Ohne das Licht der Offenbarung würde kein wissenschaftlicher Forscher wagen können, sich den inneren Hergang bei den ersten göttlichen Wirkungen so natürlich und mit solchen menschlichen Begriffen vorzustellen, als es notwendig ist.“⁵³ Mit Hilfe der Analogie zwischen der inneren Erfahrung des Menschen mit sich selbst – „laßt es uns auch hier wieder menschlich nehmen“⁵⁴ – und dem in der Trinitätslehre erzählten göttlichen Leben, überführt er so gewissermaßen das aus der Vergangenheit Erzählte und damit Gewusste sowie die Ahnungen, die ebenfalls zum zeitlich verfassten Menschen gehören – „Wir ahnden einen in der Zeit tief verborgen liegenden und bis ins Kleinste gehenden Organismus“⁵⁵ – in philosophische Erkenntnis.

Theologisch von besonderem Interesse, aber auch für das Verständnis der Philosophie der WA-Texte grundlegend, ist vor allem die Frage, in welchem Sachsinne Schelling auf die Lehre von der Trinität zurückgreift und wie er daraus seine Genealogie der Zeit entwickelt, wie er also den „absoluten Anfang“ begreift. Ein erster Textbefund hierzu ergibt nun aber – dies sei hier in aller Kürze angedeutet, denn differenzierte Untersuchungen hierzu stehen noch aus: Die Trinitätskonzeptionen der einzelnen WA-Texte sind offensichtlich sehr unterschiedlich und können nicht leicht in Übereinstimmung gebracht werden. Erkennbar scheint aber eine Entwicklungslinie, die vom ursprünglichen Ansatz der WA-Philosophie weg zur Philosophie der Mythologie und der Offenbarung hinführt. Grob skizziert ergibt sich hier m. E. folgendes Bild:

Im Text von 1811 entwickelt Schelling einen Zeitbegriff, der seinen Ursprung in dem Sinn im trinitarischen Gott selbst hat, dass, wie soeben kurz dargestellt, „im Ewigen schon eine innere Zeit gesetzt“ ist.⁵⁶ In Gott selbst ist also Zeit, die Zeitdimension gehört zum göttlichen Wesen: „Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt im Ewigen.“⁵⁷ Dem widerspricht nach Schelling nicht, wie er an gleicher Stelle sagt, dass die Ewigkeit als Ewigkeit „schlechthin über der Zeit“ liegt.⁵⁸ Wichtig ist hier die Unterscheidung von Ewigkeit und Ewigem, trinitätstheologisch von Gott Vater und Gott Sohn. Diese Unterscheidung markiert näm-

53 Schröter 1979 (wie Anm. 1), 70, also WA-Urfassung Druck I von 1811.

54 Ebd., 17.

55 Ebd., 14.

56 Ebd., 77.

57 Ebd., 75.

58 Ebd.

lich nach Schelling die Differenz zwischen Gott ganz in und für sich, Gott völlig unabhängig von aller Schöpfung, von allem Sein, also zwischen Gott, dem in absolut jenseitiger Ewigkeit Über-Seienden einerseits, und andererseits Gott als dem Ewigen, der in freiem Entschluss will, dass Sein sei. Dieser freie Entschluss, der aus keiner Notwendigkeit erwächst, der „allerhöchste Freiheit“ ist,⁵⁹ setzt aber gerade als solcher jene Ewigkeit als „Grund von Existenz“ des Ewigen voraus,⁶⁰ aus dem heraus Gott sich in absoluter Freiheit entschieden hat, nicht in diesem Grund zu verbleiben, sondern zu sein und Sein zu schaffen. Unbedingte Freiheit, also auch göttliche, absolute Freiheit, ist somit das Vermögen, „von Widersprechenden das eine oder das andere zu sein.“⁶¹ So hat sich Gott zu seinem Gottsein entschieden und damit zur Schöpfung. Das aber heißt: Die Absolutheit Gottes ist gerade nicht denkbar als völlig autonome Letztgegebenheit, sondern als Zusammenspiel, als Spannung antagonistischer Kräfte, deren eine nicht ohne die andere wäre, von denen aber nur eine wirklich werden kann, während die andere als deren Ermöglichungsgrund gewissermaßen zurückgedrängt wird, in diesem Sinne Vergangenheit wird, aber doch bzw. gerade so mit dieser zusammen eine neue höhere Einheit bildet, eine mithin drei-faltige, nämlich wirkliche und lebendige Einheit, eine Einheit, die nicht in sich verbleibt, nicht in sich verbleiben kann, sondern kraft ihrer Entscheidung zum Sein aus sich herausgeht, schöpferisch tätig wird. Insofern es hier nämlich um den Sieg des „bejahenden“ über den „verneinenden“ Willen in Gott geht, die beide sozusagen konstitutiv sind für Gott, und zwar für Gott als höchste, absolute Freiheit, beinhaltet dieser „Wille der Liebe“ die Schöpfung einer Welt,⁶² die ihrerseits nicht anders wirklich werden kann denn als Entäußerung, als Abbild des Zusammenhangs, der Spannung, des Spiels dieser göttlichen Urkräfte: „Dieselben Urkräfte (der Natur nach), welche in ihrem Zusammensein die Prinzipien des inneren Lebens der Gottheit sind, dieselben äußerlich als Potenzen oder mit Entscheidung hervortretend, sind die herrschenden Mächte der verschiedenen Zeiten. Oder aber im allgemeinsten Ausdruck: Die Folge der Potenzen verhält sich als eine Folge von Zeiten und umgekehrt.“⁶³

Die Frage ist unausweichlich: Hat hier nicht die Zeit Einzug gehalten in die Ewigkeit, in Gott, insofern die reine Ewigkeit im Moment der Schöpfung überwunden und somit „vergangen“ ist? Hat also doch die Zeit gesiegt und Gott überwunden? Der Schelling der frühen WA wehrt diesen Einwand ab, indem er den

59 Ebd., 173, also WA-Urfassung Druck II von 1813.

60 Ebd., 150.

61 Ebd., 173.

62 Ebd., 172.

63 Ebd., 180.

Zeitbegriff differenziert: „Schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst“. ⁶⁴ Somit ist „Zeit“ für Schelling ein analoger Begriff, nicht Begriff einer unabhängigen Substanz, sie hat kein Wesen an sich: „Kein Ding hat eine äußere Zeit, sondern jedes nur eine innere, eigene, ihm eingeborene und inwohnende Zeit.“ ⁶⁵ Damit setzt sich Schelling explizit von Kants Zeitbegriff ab, indem er einerseits von Kant dessen Kritik an einem objektivistisch-metaphysischen Zeitverständnis übernimmt, ihn aber dann dahingehend radikalisiert und kritisiert, dass Zeit nicht an die Subjektivität des endlichen Bewusstseins gebunden ist, sondern allgemein „subjektiv“ ist: „Der Fehler des Kantianismus in Bezug auf die Zeit besteht darin, daß er diese allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkennt, daher er ihr die beschränkte gibt, wodurch sie zu einer bloßen Form unserer Vorstellungen wird. Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit“. ⁶⁶ „Zeit“ in Gott ist somit nicht etwas in Gott real Vorgegebenes, wie dies im Menschen der Fall ist, der sich in der Zeit vorfindet. Schon gar nicht ist sie gewissermaßen von außen in Gott eingedrungen. „Zeit“ in Gott meint den realen Unterschied zwischen dem von Gott frei gewollten Sein und dem, was durch diesen absolut freien Akt des göttlichen Seinwollens als die prinzipiell möglich gewesene, aber real nichtseiende, nicht realisierte, nicht gewollte, also „als vergangen gesetzte“ Alternative gedacht werden muss, ⁶⁷ ohne die eben dieser freie Akt nicht möglich gewesen wäre. Spezifisch göttlich ist daran, dass diese „als vergangen gesetzte“ Alternative Gott nicht vorgegeben war wie dies beim Menschen der Fall ist, der in der Zeit sich frei entscheidet, der also durch Abstoßung, durch Wahl zwischen vorgegebenen Alternativen frei wird. Im göttlichen Akt absoluter Freiheit wird diese Alternative zugleich mit dem frei gewählten Sein „als vergangen gesetzt“.

Soweit der Zusammenhang von Gott und Zeit im WA-Text von 1811. Bereits im WA-Text der Sohnesausgabe ist in diesem Sinn von Zeit und Gott nicht mehr die Rede. Schelling scheint es von jetzt an, also schon relativ bald, aus welchen Gründen auch immer, beinahe peinlich zu vermeiden, die Aussage von 1811: „Schlechthin jedes hat seine Zeit in sich selbst“ auch für das Absolute gelten zu lassen. ⁶⁸ Auch hier, also im Text von 1813, hält Schelling fest am inneren Leben Gottes und entwickelt ausdrücklich eine „vollständige Konstruktion der Idee Gottes“, und zwar als „Leben der Gottheit“, zu dem „jene Folge freier Handlungen“ gehört, „durch welche Gott von Ewigkeit beschlossen, sich zu offenba-

64 Ebd., 78, also in WA-Urfassung Druck I von 1811.

65 Ebd.

66 Ebd., 78 f.

67 Ebd., 59.

68 Ebd., 78.

ren“.⁶⁹ Doch von einer wie auch immer zu verstehenden Zeitdimension in Gott ist hier nicht (mehr) die Rede. Ausführlich greift Schelling hier auf das AT zurück und nimmt des näheren auf die Offenbarung des Gottesnamens im zweiten Buch Mose Bezug: „Ich bin, der da war, der da ist und der da sein wird“.⁷⁰ In kaum bestreitbarer sachlicher, wenn auch nicht explizit gemachter Nähe zur Exodus-Metaphysik Augustins, legt er die Stelle aus, und konstatiert, beinahe als wollte er indirekt seine Spekulationen von 1811 korrigierend differenzieren: „Das Bewußtsein einer solchen Ewigkeit ist ohne eine Unterscheidung von Zeiten unmöglich. Aber wie soll sie das Ewige, das sie in sich nicht findet, unterscheiden, außer an einem anderen?“⁷¹ Die Unterscheidung der Zeiten wird damit von Gott sozusagen ferngehalten, sie hat statt „an einem anderen“.

In der Lasaulx-Mitschrift wird diese Andersheit Gottes gegenüber der Unterscheidung der Zeiten noch deutlicher betont, werden Gott und Zeit noch schärfer voneinander abgegrenzt: „Ich habe keine Ursache, erst zu sagen, daß die absolute Ewigkeit Gottes keine Beziehung auf die Zeit habe, daß Gott nicht deswegen der Ewige ist, daß er von unendlicher Zeit existiert; auch nicht, daß er außer der Zeit existiert, ist die Ewigkeit Gottes; die Zeit ist zu schwach als daß sie seine Ewigkeit affizieren könnte“.⁷² Gottes Ewigkeit und Gott als der Ewige werden also, anders als 1811, nicht mehr unterschieden. Die Ewigkeit des Ewigen ist jetzt zeitlos, von Zeit unbetroffen: „Jenes Prinzip des Andersseins war *nie* (nullo tempore) als bloße Möglichkeit in Gott. Es war keine Zeit, da Gott nicht schon Subjekt und so im aktuellen Bewußtsein seiner selbst war.“⁷³ Hier steht also der absoluten Ewigkeit Gottes die Welt, stehen die Weltalter als das völlig Andere Gott gegenüber. Wie aber ist dann Gott als der lebendige und freie Anfang, als das Prinzip der Schöpfung zu denken, so zu denken, dass diese Schöpfung Werk der göttlichen Freiheit ist, wenn anders zwischen dem ewigen Gott und der zeitlichen Welt dieser unüberbrückbar erscheinende Graben absoluter Beziehungslosigkeit besteht? Die Lasaulx-Mitschrift selbst gibt darauf keine Antwort. Zwar schließt Schelling erneut an die Trinitätstheologie an und entwickelt seine Lehre vom trinitarischen Monotheismus als Lehre von Gott als dem Schöpfer in dem Sinn, dass die Schöpfung nicht zu Gott hinzu kommt, sondern dass der trinitarisch-monotheistische Begriff Gottes als solcher „die Schöpfung involvierte.“⁷⁴ Dies erinnert durchaus an den Text von 1811, doch ist es

69 Schröter 1927 (wie Anm. 34), 645 (VIII 269).

70 Ebd., 639 (VIII 263).

71 Ebd., 640 (VIII 264). Zur Exodus-Metaphysik Augustins vgl. R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankfurt am Main 1962.

72 Peetz 1998 (wie Anm. 2), 203 f.

73 Ebd., 205.

74 Ebd., 139.

Schelling offensichtlich nicht mehr gelungen, unter Voraussetzung der immer wieder betonten Zeitlosigkeit Gottes – „Er ist derselbe gestern und heute, nämlich *vor* der Welterschöpfung und *nach* ihr, ob mittel- oder unmittelbar, gilt ihm gleichviel, denn bei ihm ist keine Zeit“⁷⁵ – die Zeit der Welt wirklich in Gott zu verankern, Gott als reales Prinzip von Zeit zu denken. Schelling entwickelt hier differenzierte Gedankengänge über die Weltalter als System der drei Zeiten, nämlich als einander ablösende Zeit des Vaters, die der realen Zeit der Schöpfung als eine Art vorzeitliche Zeit vorausliegt und so überhaupt erst die Schöpfung als Zeit des Sohnes möglich macht, und als Zeit des Geistes, die als nachzeitliche Zeit der Schöpfung die Dimension der Zukunft eröffnet. Diese gewiss nicht leicht nachvollziehbaren Gedanken können und dürfen wohl nicht allzu vorschnell als spekulativ im pejorativen Sinn abgetan werden. Insbesondere hinsichtlich ihrer Implikationen für ein philosophisch legitimes Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit sind sie wohl immer noch alles andere als ausgeschöpft. Doch muss nicht verschwiegen werden, dass Schellings Aussage in der 32. Vorlesung der Lasaulx-Mitschrift, „der Weltprozeß“ sei „als ein Geheimnis Gottes zu betrachten“, denn er beruhe letztlich auf der „an nichts gebundenen Freiheit Gottes“,⁷⁶ wohl nicht als sachgerechte Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Zeit betrachtet werden kann. Spätestens sein Versuch, diese eher nach einer verlegenen Ausflucht klingende Bemühung des Geheimnischarakters der Schöpfung dann auch noch unter Berufung auf das Christentum zu legitimieren, insofern „das Christentum auf der Ausführung eines von den Weltzeiten her verschwiegenen Planes beruht“,⁷⁷ provoziert die Theologie, insofern diese zumindest auf eine Differenzierung des Geheimnisbegriffes bestehen muss. Freilich wäre Schelling nicht Schelling, wenn er hierbei stehen bliebe. Ganz am Ende seiner letzten Vorlesung äußert er: „Ich hätte noch gewünscht, einiges über das Christentum vorzutragen, aber das Ende hat mich übereilt. Ich habe meinen Gegenstand bis dahin geführt, wo die Entwicklung der Naturphilosophie hätte anfangen sollen. Aber diese und die wahre Philosophie der Geschichte werde ich vortragen in der Philosophie der Mythologie.“⁷⁸ Dies ist ein deutlicher Hinweis, wo weiter zu suchen ist, um auf die im System der WA offen gebliebenen Fragen vielleicht doch noch eine Antwort zu bekommen.

Ist nun also doch zu konstatieren, dass Schellings WA-Projekt gescheitert ist? Offensichtlich ist es Schelling jedenfalls hier nicht gelungen, den zeitlos ewigen

75 Ebd., 141.

76 Ebd., 143.

77 Ebd.

78 Ebd., 213.

Gott und die zeitliche Welt so zusammen zu denken, dass Gott Gott bleibt und die Welt als seine Schöpfung der Ort wirklicher Freiheit ist. Doch möchte ich die Frage des Scheiterns offen lassen, zum einen, weil sich mit dem ausdrücklichen Verweis auf die späteren Vorlesungen zur Mythologie doch wohl eindeutig herausgestellt hat, dass nach Schellings Intention die WA-Philosophie im Sinne Theuissens als „work in progress“ zu verstehen ist, das wohl nicht in und aus sich alleine beurteilt werden kann.⁷⁹ Zum anderen meine ich, dass Schelling, abgesehen von der Verlegenheit hinsichtlich der Grundfrage, mit dem hier Dargelegten doch immerhin einiges in die gegenwärtige theologische und philosophische Diskussion einbringt, was nicht übergangen werden sollte, so dass es ungerechtfertigt wäre von einem Scheitern im umfassenden Sinn zu sprechen. Damit komme ich abschließend zur Frage nach dem Sachgewicht der Schellingschen WA-Philosophie für die Theologie heute.

III. Schellings WA-Philosophie heute

Es kann hier, zumal nach dem zuletzt Gesagten, nicht um eine abschließende Bewertung, aber auch nicht darum gehen, die WA-Philosophie sozusagen auf ihre heutige Verwendbarkeit hin zu prüfen und den einen oder anderen Gedanken Schellings ohne Rücksicht auf seinen Kontext irgendwie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Es geht um genuine Aspekte des Schellingschen Denkens, die im Blick auf gegenwärtige philosophische und theologische Diskussionen besondere Aufmerksamkeit verdienen. Davon sollen hier nur zwei schlagwortartig genannt werden.

– Ein Schellings Ansatz kennzeichnender und durchtragender Begriff ist die Bestimmung Gottes als des „Unaussprechlichen“,⁸⁰ also der immer wieder erkennbare, explizite oder implizite Anschluss an die Tradition der negativen Theologie. Um nur ein diesbezügliches Zitat anzuführen: „Gott der eigentlich Seiende ist über seinem Sein; der Himmel ist sein Thron und die Erde sein Fußschemel“.⁸¹ Dies ist an sich schon bedeutsam, insofern diese Tradition im gegenwärtigen philosophischen, aber auch theologischen Diskurs zunehmend wichtig

79 Vielleicht ist eine Zeitphilosophie von ihrem „Gegenstand“ her gar nicht anders möglich denn als „work in progress“, als selbst der Zeit ausgeliefertes und abgerungenes bzw. ständig abzurückendes Unternehmen. Theuissen eröffnet seine „Negative Theologie“ (wie Anm. 28) folgendermaßen: „Die in diesem Band versammelten Arbeiten sind Zwischenergebnisse eines *work in progress*. Sie fixieren Stationen eines Gedankens, der noch auf dem Wege ist. Der Titel visiert das unerreichte Ziel an.“

80 Z.B. Schröter 1979 (wie Anm. 1), 172, also Urfassung Druck I von 1811.

81 Ebd., 20.

zu werden scheint.⁸² Doch dürfte Schelling in der Hinsicht für die diesbezügliche gegenwärtige Diskussion insofern besonders anregend sein, als er aus der Rede vom Absoluten als dem Über-Seienden und der damit korrespondierenden Differenzierung des menschlichen Wissens als letztlich nicht wissenden, weil jenes Über-Seiende nicht erfassenden Wissens, gerade nicht die Konsequenz zieht, das kritische Bemühen um das Wissen aufzugeben und etwa in das religiöse Gefühl zu flüchten. Indem Schelling dem gegenüber im Horizont einer sich kritisch reflektierenden „docta ignorantia“ auf die Trinitätstheologie zurückgreift, um eben doch begründet, jedenfalls so begründet wie möglich, von diesem Gott reden zu können, und zwar ohne dabei das Moment der Negativität aufzugeben, weist er auf durchaus noch unausgeschöpfte Möglichkeiten hin, im Interesse heutiger Auseinandersetzungen die Tradition fruchtbar zu machen.

– Ein zweiter, damit zusammenhängender Aspekt scheint beinahe noch wichtiger. Aus der dargestellten Positionierung Schellings gegenüber Kant und Fichte ergibt sich, dass er den transzendentalphilosophischen Letztbegründungsansatz Fichtes aus der Perspektive seiner WA-Spekulationen der Kritik unterzieht. Darauf wurde schon hingewiesen. Der entscheidende und aktuell fruchtbar zu machende Gesichtspunkt soll hier lediglich noch einmal hervorgehoben werden: Im Unterschied zur Transzendentalphilosophie im Kantischen und Fichteschen Sinn will Schelling den von diesen jeweils als unhintergebar beanspruchten, für alles Weitere angeblich fundamentalen Ausgangspunkt alles Wissen- und Erkennenkönnens, aber auch allen sinnvoll und frei Handelndkönnens, noch einmal genetisieren. Schelling hält es nicht für möglich, wie Fichte von einem zwar faktisch je bedingten, seinem „Wesen“ nach und „eigentlich“ aber „unbedingten“ Ich als Letztpunkt ausgehend ein Wirklichkeitssystem, eine Philosophie der Wirklichkeit, zu entwickeln. Von Schelling her ist ein solcher Ausgangspunkt wirklichkeitsfremde Abstraktion. Menschliche Freiheit und menschliches Selbstbewusstsein sind für Schelling als endliche nicht nur faktisch, sondern in ihrem Wesen bedingt, von ihrer Herkunft abhängig, sind keine „Letztgegebenheiten“, sondern setzen ihre eigene Genese und somit eine wie auch immer näher zu verstehende „Zeitdimension“, und damit letztlich den göttlichen „Willen zum Sein“, die göttliche Schöpferkraft als ihren wahren und wirklichen „Anfang“, als ihr „Prinzip“, als ihr nie einholbares, immer vorausgesetztes Fundament voraus. Schelling greift hierbei zwar die v.a. auch von Fichte benutzte Bildmetapher auf und spricht, wie gezeigt, von der menschlichen Seele als Abbild des göttlichen Urbildes. Insofern er aber dieses als außer- und überweltliches Prinzip im Inne-

82 Zum gegenwärtigen Diskussionsstand erhellend, auch wenn Schelling nur am Rande erwähnt wird, ist z.B.: M. Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.

ren des Menschen selbst bezeichnet, erinnert er mehr als an Fichte an Augustinus und dessen metaphysische, näherhin platonisch eingefärbte Imago-Dei-Lehre.⁸³ Ob es sich um eine sachlich etwas versprechende Forschungsperspektive handelt, wenn ich deshalb abschließend mit aller Vorsicht, aber durchaus deziert, auf die Möglichkeit eines bis dato so gut wie nicht zur Kenntnis genommenen augustinischen Hintergrundes Schellings aufmerksam mache, muss hier offen bleiben.

83 Zu Augustinus siehe: Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik* (wie Anm. 71); zu Fichtes Bildlehre und die v.a. in der gegenwärtigen katholischen Fundamentaltheologie sich darauf stark beziehende Debatte siehe v.a. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss einer Fundamentaltheologie*, Regensburg 32000.

Jens Halfwassen (Heidelberg)

Jenseits von Sein und Nichtsein: Wie kann man für Transzendenz argumentieren?

I.

In allen Gottesbeweisen, so verschieden sie im einzelnen auch sein mögen, geht es doch immer um *eines*: darum, Einsicht in die Existenz bzw. das Sein Gottes zu gewinnen. Im genialsten, raffiniertesten und fundamentalsten aller Gottesbeweise, dem ontologischen, wird das ausdrücklich reflektiert: das ontologische Argument redet davon, dass das Sein von Gott als dem Inbegriff aller Vollkommenheiten nicht einmal in Gedanken getrennt werden kann – und darum auch nicht in Wirklichkeit: also existiert Gott notwendig. Ich beginne gerne mit dem Geständnis, dass ich das ontologische Argument immer als überzeugend und beweiskräftig angesehen habe. Wenn Gott „etwas ist, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“ (*aliquid, quo nihil maius cogitari possit*), dann kann sein Nichtsein nicht einmal gedacht werden, so Anselm von Canterbury.¹ Und wenn Gott die sich selbst denkende Totalität aller reinen Bestimmungen ist, dann umfasst er auch das Sein als das Erstgedachte und die Grundlage aller weiteren Bestimmungen, kann also ebenfalls nicht als nichtseiend gedacht werden, so Hegel.²

Im ontologischen Argument – wie in allen anderen Gottesbeweisen – wird also Gott gedacht als ein *seiendes* Absolutes. Allerdings gibt es zwei interessante Ausnahmen: in der Version Meister Eckharts denkt die Ontotheologie Gott nicht als ein Seiendes neben anderem Seienden, sondern als das Eine und Einzige Sein selbst.³ Und in der Version Hegels wird Gott ebenfalls nicht als Seiendes neben anderem Seienden gedacht, sondern als die konkrete Totalität des spekulativen Begriffs, dessen ursprünglichste und einfachste Bestimmungskomponente das

1 Anselm von Canterbury, *Proslogion*, cap. 2–4. Vgl. dazu die neue Deutung von G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt am Main 2008, 38–59. – Zum ontologischen Gottesbeweis in der Neuzeit bleibt unentbehrlich: D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, zu Hegel dort 189–219, bes. 208 ff, 214 ff.

2 G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1969, ²1986, Band 17, 487 ff., 523 ff.

3 Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, ²2004, 38–67.

Sein ist; Gott ist hier das in seiner Selbstvermittlung als absolute Idee und absoluter Geist unüberbietbar erfüllte Sein selbst.⁴

An der Überzeugungskraft des ontologischen Arguments zweifle ich nicht. Mein Problem mit der Ontotheologie setzt von einer ganz anderen Seite aus an – es ist nicht epistemologisch motiviert, sondern metaphysisch und d.h. *prinzipientheoretisch*. Ich frage: wenn das Absolute als *seiend* gedacht wird, wird es dann eigentlich noch *als das Absolute* gedacht? Und wenn wir das Absolute mit Meister Eckhart als das Sein selbst oder mit Hegel als die absolute Idee und den absoluten Geist denken, denken wir dann eigentlich noch *das Absolute*? Die Antwort hängt davon ab, welchen Gedanken des Absoluten wir für maßgebend halten. Selbstverständlich kann man das Absolute als das absolute Sein denken, ebenso als die sich selbst denkende Totalität des absoluten Begriffs, als die absolute Idee und als den absoluten Geist. In allen diesen Gedanken kommt das Absolute aber immer nur als *Prädikat* vor: *Etwas* (das Sein, der Begriff, die Idee, der Geist) wird als das Absolute gedacht, und zwar etwas, das als solches und für sich selbst eben noch *nicht* das Absolute ist. Was aber ist das Absolute an ihm selbst?

Wenn wir versuchen, das Absolute strikt als *Es selbst*, als das *Absolute* zu denken, dann können wir es *nicht* mehr als Sein, als Begriff, als Idee oder als Geist denken. Denn rein als Es selbst genommen, ist das Absolute nichts von diesen. Wenn das Absolute allein als das Absolute genommen wird, dann ist es nichts als das Absolute selbst. Denn der Gedanke des Absoluten – des *Apolyton* (ἀπόλυτον) oder *Anhypotheton* (ἀνυπόθετον) – meint ja in seiner ursprünglichen Bedeutung das, was als von allem anderen *abgelöst* gedacht werden muss, also das, was *alle* denkbaren Prädikate und Bestimmungen verneint, weil es sie sämtlich hinter sich lässt: das Absolute ist somit *Transzendenz* im radikalen oder absoluten Sinne: *absolute* oder *reine* Transzendenz.⁵ Der traditionelle Name dafür ist: *das Eine*. Denn der Gedanke des Einen weist, konsequent gedacht, alle anderen Gedanken und die in ihnen gedachten Bestimmungen von sich ab, weil jedwede denkbare Bestimmung das Eine schon zu einer Einheit in Vielheit, also einer Einheit mit vielen unterschiedenen Bestimmungen, macht und darum nicht mehr *das Eine selbst* denkt. Das gilt auch und gerade für den Gedanken des Seins und für den Gedanken des Geistes. Das Eine selbst ist reine oder absolute

4 Vgl. dazu J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn 1999, 2. Aufl. Hamburg 2005, 273–298.

5 Vgl. dazu J. Halfwassen, *Metaphysik und Transzendenz*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 13–27. Zum Folgenden ebenso ders., *Metaphysik als Denken des Ganzen und des Einen im antiken Platonismus und im deutschen Idealismus*, in: *Heidelberger Jahrbuch* 47 (2003), 263–283.

Transzendenz, vor der alle Gedanken gleichsam umkehren, die das Denken zwingt, durch die Verneinung aller seiner Inhalte zuletzt auch sich selbst zu verneinen, aber so, dass es über sich selbst hinausgeht, in einer *Ekstasis*, in der allein das Denken, das dann kein Denken mehr ist, der absoluten Transzendenz, dem Einen selbst als dem Nichts von Allem entspricht.

Dieser Gedanke des Absoluten als Transzendenz stammt von Platon.⁶ Der früheste Text, in dem er formuliert wird, und zwar mit einer nicht mehr überbietbaren Klarheit und Konsequenz, ist die sogenannte „erste Hypothese“ in Platons Dialog *Parmenides* (137 C – 142 A). Dieser Text aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert ist in seiner Klarheit und Konsequenz so vollkommen und so zwingend, dass er zur Urschrift aller späteren *negativen Theologie* oder besser: *negativen Henologie* wurde.⁷ Speusipp und Plotin, Jamblich und Proklos, Damaskios und Eriugena haben ihn nur ausgelegt und Konsequenzen entfaltet, die bei Platon vielleicht noch nicht alle ausgesprochen waren, die aber alle in diesem Text schon angelegt sind.

Der negative Gedanke des Absoluten als Transzendenz, den die erste Hypothese des *Parmenides* entfaltet, lässt sich in einer einfachen Formel zusammenfassen, die ebenfalls schon von Platon stammt. Wenn das Sein als das Erstgedachte die Grundlage aller weiteren denkbaren Bestimmungen ist, oder wenn es gar als der Inbegriff aller Bestimmungen die Totalität alles positiv Denkbaren bezeichnet, dann lässt sich die Negation aller denkbaren Bestimmungen, durch die allein das Absolute als das Absolute in seiner Transzendenz gedacht wird, in der Negation des Seins zusammenfassen. Die Negation des Seins muss dabei so gedacht werden, dass sie nicht den Charakter einer Privation hat, sondern die Transzendenz über das Sein als die Transzendenz über die Totalität von Allem meint: „Jenseits des Seins“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁸ ist die von Platon geprägte Formel für die Transzendenz des Absoluten, die den negativen Gedanken des

6 Dazu J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, 2., erweiterte Aufl. München und Leipzig 2006. Zur Deutung der „ersten Hypothese“ über das Eine in Platons *Parmenides* dort 265–405. – Grundlegend für Platons Metaphysik bleibt H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959; zur Transzendenz des Einen bes. 135 ff. und 541 ff.

7 Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985.

8 Platon, *Politeia* 509 B; dazu *Testimonium Platonicum* 50 Gaiser (Speusipp). Vgl. dazu H.-J. Krämer, EPEKEINA TES OUSIAS, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 1–30; ferner Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 6), 221 ff., 257 ff., 281 ff. Zur Seinstranszendenz des Absoluten ferner G. Huber, *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955 (Huber ist unübertroffen im Herausarbeiten der philosophischen Struktur des Gedankens der Seinstranszendenz des Absoluten, er findet diesen aber historisch erst bei Plotin, verkennt also ihren Ursprung bei Platon selbst).

Absoluten als Transzendenz in der kürzesten, aber auch präzisesten Form zusammenfasst.

Wenn das Absolute *als* das Absolute, also als reine Transzendenz gedacht wird, dann ist es weder ein Seiendes noch das Sein selbst, sondern „jenseits des Seins“. Weil diese Verneinung keinen Seinsmangel meint, bedeutet sie zugleich: „jenseits von Sein und Nichtsein“. Das Eine transzendiert den Gegensatz von Sein und Nichtsein, so wie es in seiner Absolutheit *alle* Gegensätze transzendiert, durch die Seiendes als in seinem Sein Artikuliertes und Bestimmtes gedacht wird: das Eine transzendiert gleichermaßen Ruhe und Bewegung, Identität und Andersheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, Zeit und Ewigkeit, Sein und Nichtsein und schließlich auch Einheit und Vielheit.⁹ Für das als reine Transzendenz konsequent gedachte Absolute kann darum kein Existenzbeweis geführt werden, denn es *ist* oder existiert eben nicht, sondern übersteigt die Alternative von Sein und Nichtsein. Es ermöglicht sie allererst, so wie es alle Bestimmungen und ihre Gegensatzverhältnisse erst ermöglicht, kann aber durch sie niemals als Es selbst gedacht werden.

II.

Dennoch kann für die Transzendenz, für das allein in Negationen denkbare Absolute argumentiert werden: nämlich dafür, dass es in allen Gedankenbestimmungen ebenso wie in ihren Verneinungen immer schon vorausgesetzt wird. Eine solche Argumentation unterscheidet sich prinzipiell von allem Gottesbeweisen, denn sie intendiert kein Sein und kein Begreifen eines Seins, sondern die Transzendenz über das Sein und die Ekstase der Vernunft.

Die Grundform der Argumentation für Transzendenz finden wir ebenfalls schon bei Platon: es ist die Hypothesis-Forschung, als die sich die aufsteigende Bewegung der Platonischen Dialektik vollzieht.¹⁰ Die Platonische Hypothesis-Methode reflektiert auf die *Voraussetzungsstruktur* unseres Denkens, sie setzt also die Zuwendung des Denkens zu sich selbst voraus, die sich als „Flucht in die Logoi“¹¹ vollzieht. Eine ὑπόθεσις im Sinne Platons hat mit einer „Hypothese“ im

9 Platon, *Parmenides* 137 C – 142 A und dazu Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 6), 298–405.

10 Platon, *Phaidon* 100 A ff.; *Politeia* 510 B ff.; *Parmenides* 135 E ff.; dazu Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 6), 226 ff., 291 ff.

11 Platon, *Phaidon* 99 E 5; dazu und zum Folgenden G. Reale, *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, Paderborn 1993, 135–209 mit den dort analysierten Zeugnissen; ferner H. Krämer, *Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis*, in: O. Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, 179–203.

modernen Verständnis nichts zu tun; sie meint vielmehr eine Voraussetzung, die wir im sinnvollen und das heißt realitätshaltigen und sachbezogenen Denken immer schon machen. Solche Voraussetzungen sind nicht revozierbar und werden im Denken, das immer intentional und damit sachbezogen ist, notwendig zugrundegelegt. Wer z. B. Arithmetik betreibt, setzt immer schon voraus, dass alle Zahlen entweder gerade oder ungerade sind, wer Geometrie betreibt, setzt immer schon voraus, dass alle geometrischen Formen entweder gerade oder rund sind, und wer über Politik nachdenkt, setzt immer schon voraus, dass alle Formen von Gemeinschaft und Herrschaft immer entweder gerecht oder ungerecht oder aus beidem gemischt sind. In diesem Sinne sind das Gerade und das Ungerade die grundlegenden Voraussetzungen der Zahlen, das Kreisförmige und das Geradlinige die Voraussetzungen der Geometrie, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit die Grundvoraussetzungen des Politischen. Neben solchen bereichsspezifischen Voraussetzungen und gewissermaßen über ihnen gibt es aber noch *allgemeinste* Voraussetzungen, die für *alle* Sachbereiche ganz unangesehen ihrer spezifischen Besonderheiten grundlegend sind. So muss z. B. jede beliebige Sache mit sich selbst identisch und zugleich von anderem verschieden sein, sie bleibt sich selbst entweder gleich oder ist in Veränderung begriffen, sie weist im Verhältnis zu anderen Sachen Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Identität und Verschiedenheit, Ruhe (Unveränderlichkeit) und Bewegung (Veränderung), Ähnlichkeit und Unähnlichkeit sind darum allgemeinste und für alle Sachverhalte, also alles Seiende überhaupt grundlegende Voraussetzungen; zu diesen allgemeinsten Voraussetzungen gehören auch Sein und Nichtsein, Einheit und Vielheit.¹²

Im gewöhnlichen sachbezogenen Denken nehmen wir diese Voraussetzungen immer schon in Anspruch, wir thematisieren sie aber nicht eigens und als solche, sondern denken von ihnen her und gewissermaßen von ihnen weg auf die Einsicht in besondere Sachverhalte hin. Diese Bewegungsrichtung des gewöhnlichen sachbezogenen Denkens, das im Ausgang von Voraussetzungen, also von allgemeinen oder regionalen Prinzipien, sachliche Erkenntnis intendiert, wird in Platons Dialektik umgekehrt. Die dialektische Umkehr wendet das Denken den allgemeinen und regionalen Prinzipien, die es immer schon in Anspruch nimmt, eigens und thematisch zu. Platonische Dialektik fragt nach dem Wesen und dem Ursprung dieser Prinzipien, die Platon bekanntlich als Ideen, also als ewige und unveränderliche Wesenheiten und Wesensgründe fasste. Dabei fragt sie genauer danach, was in solchen Prinzipien wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit oder Geradheit und Ungeradheit selber schon vorausgesetzt ist: und mit dieser Frage erweisen sich die vermeintlichen Prinzipien nicht mehr als Prinzipien, sondern

¹² Vgl. z. B. Platon, *Parmenides* 136 AB.

eben nur noch als Voraussetzungen, die selber von Anderem und Grundlegenderem allererst ermöglicht werden. Platonische Dialektik setzt die Rückfrage nach dem in allen Voraussetzungen selber noch Vorausgesetzten solange fort, bis sie das wahrhafte und absolute, nämlich selber nichts anderes mehr voraussetzende Prinzip findet: sie ist die Suche nach dem *Anhypotheton*.¹³

Das *Anhypotheton* oder das Absolute ist nach dem Gesagten dasjenige, was in allen Denkbestimmungen, auch den allerallgemeinsten wie Sein und Nichtsein, Identität und Differenz, immer schon vorausgesetzt wird, was aber an sich selbst keine andere Denkbestimmung mehr voraussetzt. Da *alle* denkbaren Bestimmungen aber immer zugleich auf andere Denkbestimmungen mitverweisen, die in ihnen enthalten oder vorausgesetzt sind, kann das *Anhypotheton* selber keine Denkbestimmung mehr sein, sondern es ist das absolute Prinzip des Denkens und aller seiner Bestimmungen; und *als* Prinzip des Denkens ist es zugleich das absolute Prinzip des Seins und aller Seienden. Da dieses absolute Prinzip keine andere denkbare Bestimmung mehr enthalten oder voraussetzen darf, ist es folglich selbst *jenseits* aller denkbaren Bestimmungen:¹⁴ es ist also absolute Transzendenz: das Absolute ist das Eine selbst.

Das in allen Denkbestimmungen als das absolut Ursprünglichste vorausgesetzte *Anhypotheton* kann ferner nur *eines* sein: denn eine Pluralität von Prinzipien, selbst eine Zweiheit letzter Prinzipien, kann niemals als voraussetzungslos gedacht werden. Beide Prinzipien hätten zumindest gemeinsam, dass sie *Prinzipien* sind, und durch diese Gemeinsamkeit wären sie zu einer *Einheit* geeint; also setzen sie den Prinzipienstatus und die Einheit als Ursprünglicheres voraus; und damit sind sie selbst voraussetzungsbehaftet und keine Prinzipien im absoluten Sinne. Darum kann das absolute Prinzip nur *eines* sein, und zwar *das Eine selbst*.¹⁵ Denn auch die inhaltliche Analyse der grundlegendsten Denkbestimmungen wie Sein und Nichtsein, Identität und Verschiedenheit usw. erweist Einheit als die grundlegendste und ursprünglichste Bedingung aller Denkbarkeit:¹⁶ nicht nur das Sein und die Identität denken wir als Einheit, auch die Verschiedenheit und das Nichtsein müssen wir als Einheit denken, wenn wir sie als Ideen konzipieren und den Ideen des Seins und der Identität entgegensetzen;¹⁷ aber auch in dem

13 Platon, *Politeia* 510 B, 511 AB.

14 Vgl. auch Platon, *Politeia* 534 BC und dazu H.-J. Krämer, Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon, in: J. Wipern (Hg.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972, 394–448.

15 Vgl. dazu ausführlicher J. Halfwassen, Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2, 1997, 1–21.

16 Platon, *Sophistes* 237 CD; *Testimonium Platonicum* 22 B Gaiser (Alexander); vgl. auch *Politeia* 478 B, *Parmenides* 142 E ff, bes. 144 C.

17 Platon, *Sophistes* 258 B.

Gegensatzverhältnis selber ist schon Einheit vorausgesetzt, denn ohne Einheit bestünde zwischen den Entgegengesetzten gar kein Verhältnis (*ἀναλογία*), also auch keine Entgegensetzung.¹⁸

Das Eine wird also in allen denkbaren Bestimmungen als die ursprünglichste Bedingung ihrer Denkbarkeit vorausgesetzt, aber es setzt selber nichts anderes mehr voraus. Weil das Eine selbst nur noch *negativ*, durch die *Verneinung* aller grundlegenden Denkbestimmungen gedacht wird, eben darum enthält es nichts mehr, was ihm selber als Ursprung noch vorausgehen könnte. Es ist also gerade die *Negativität* des Absoluten, das alle Bestimmungen von sich abweist, die seine Absolutheit ausmacht. Darum ist das Eine das *Anhypotheton*, der in allen Ideen vorausgesetzte Urgrund, der selber kein anderes Prinzip mehr voraussetzt und damit die ἀνυπόθετος ἀρχή. Als Prinzip der Ideen ist das Eine selbst keine Idee mehr, also kein positiv denkbarer Seinsgehalt (*οὐσία*), und auch nicht die Totalität aller denkbaren Gehalte, sondern reine Transzendenz. *Es ist absolutes Prinzip gerade kraft seiner Transzendenz.*¹⁹

III.

Ich habe Platons voraussetzungstheoretische Argumentation für das Absolute als Transzendenz, die im Liniengleichnis der *Politeia* angedeutet ist, unter Zuhilfenahme von Überlegungen aus dem *Parmenides* und der innerakademischen Prinzipientheorie Platons rekonstruiert. Dieser Gedankengang unterscheidet sich von allen Gottesbeweisen, weil er zu einem *seinsjenseitigen* oder *überseienden* Absoluten führt. Wenn wir fragen, ob Gott existiert oder ob sein Nichtsein gedacht werden kann, sind wir noch gar nicht beim Absoluten. Und wenn wir fragen, ob das Absolute *ist* oder *nicht ist*, verwechseln wir das Eine mit Bestimmungen, die von ihm selbst erst ermöglicht werden, die ihm aber genau darum in seiner Transzendenz nicht zukommen können.²⁰

Der Platonische Grundgedanke, der zu dieser Einsicht führt, wurde in der Geschichte des Platonismus in verschiedene Formen hinein ausdifferenziert. Drei davon scheinen mir besonders wichtig: (1) das *henologische* Argument, (2) das *bestimmungstheoretische* Argument und (3) das *noologische* Argument.

(1) Das *henologische* Argument ist in Platons *Parmenides* grundgelegt und wurde von den Neuplatonikern immer weiter verfeinert.²¹ Eine vorbildlich

18 Vgl. *Testimonium Platonium* 35 a Gaiser (Aristoteles).

19 Vgl. dazu W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, 2., erw. Aufl. 1979, 348 ff.

20 So z. B. Nikolaus von Kues, *De coniecturis* I 5, nr. 20–21.

21 Vgl. vor allem *Parmenides* 157 C – 159 B. – Zum Folgenden Proklos, *Elementatio theologica*

klare und einfache Form gibt ihm Proklos in den ersten sechs Propositionen seiner *Grundlegung der Metaphysik (Stoicheiosis theologikê)*. Er führt in folgenden Schritten zur Einsicht in die Transzendenz des Absoluten: 1. Jede Vielheit hat irgendwie an dem Einen teil – denn radikal einheitslose Vielheit kann nicht gedacht werden und darum auch nicht sein; Einheit ist die Bedingung für die Denkbarkeit und damit auch für das Sein von Komplexität, und zwar sowohl für jedes einzelne in einer Komplexion enthaltene Element als auch für ihre Einung in die Einheit des Ganzen der Komplexion. 2. Alles, was an dem Einen teilhat, ist zugleich Einheit und Nicht-Einheit – das ergibt sich bereits aus dem bloßen Gedanken der Teilhabe: denn durch die Teilhabe an dem Einen hat das Teilhabende selber Einheitscharakter, aber dadurch, dass es bloß Teilhabendes ist, ist es nicht das Eine selbst, also nicht *reine* Einheit, sondern zugleich Nicht-Einheit (oder Vielheit). 3. Alles, was Eines wird, wird Eines durch die Teilhabe an dem Einen – der Einheitscharakter kommt jeder Komplexion nicht schon durch sich selbst oder durch ihre eigene Struktur zu, sondern von einem ihr vorausgehenden, also transzendenten Einheitsgrund her. 4. Alles Geeinte ist verschieden von dem Einen selbst – denn jede geeinte Komplexion ist eben dadurch, dass sie ein aus einer Vielheit von Momenten zu einer Einheit *Gewordenes* ist, von der reinen, strikt vielheitsfreien Einheit des Absoluten verschieden. 5. Jede Vielheit ist prinzipientheoretisch „später“ (*ὑστερον*) als das Eine – denn aufgrund seines vom Absoluten her erst empfangenen Einheitscharakters ist jedes komplexe Gebilde in seiner Einheit und damit in seiner Denkbarkeit und seinem Sein vom Absoluten abkünftig und abhängig. 6. Jede Vielheit besteht entweder aus Geeintem oder aus einfachen Einheiten – Komplexität ist immer eine Zusammenfügung, also eine Einung von Elementen, die entweder ihrerseits wiederum komplex und damit geeint sind, oder die als Urbestimmungen nicht weiter analysierbar und in diesem Sinne einfache Einheiten sind; insofern solche nicht-analysierbaren Einheiten wie z. B. Sein oder Identität aber Beziehungen zu anderen Bestimmungen unterhalten und dadurch in ein Ganzes aus mehreren Bestimmungen eingefügt sind, sind sie unbeschadet ihrer Einfachheit immer schon *bestimmte* Einheit (*ἐν τι*) und niemals bestimmungslose reine Einheit an sich; als bestimmte Einheiten setzen sie das über alle Bestimmtheit und alle Bezüglichkeit hinausliegende Eine selbst (*αὐτὸ τὸ ἕν*) immer schon voraus. – Diese Argumentation geht mit Platons Prinzipientheorie davon aus, dass Einheit und Vielheit die ursprünglichsten

§§ 1–6 und dazu den Kommentar von E.R. Dodds (*Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1963, ND 1992, 188–193); vgl. auch Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (wie Anm. 4), 399 ff.

Bedingungen für alle möglichen Gedankeninhalte sind, und weist dann eine fundamentale Asymmetrie im Verhältnis dieser beiden Prinzipien auf: da Vielheit ohne Einheit nicht gedacht werden kann,²² das Eine selbst aber nur als Verneinung aller Vielheit gedacht werden kann,²³ ist allein das Eine in seiner Transzendenz über alle Vielheit und Bestimmtheit das Absolute.

- (2) Das henologische Argument lässt sich in ein *bestimmungstheoretisches* Argument überführen, das in Platons *Sophistes* grundgelegt ist.²⁴ Jedes bestimmte Etwas – Platonisch gedacht also jede Idee – kann immer nur so gedacht werden, dass es mit sich selbst identisch, darum aber zugleich von allem anderen verschieden ist. Bestimmtes in der Gleichzeitigkeit seiner Identität mit sich selbst und seiner Differenz von Anderem verdankt seine Bestimmtheit also dem dialektischen Verhältnis von Identität und Differenz. Der alles Bestimmte erst ermöglichende Bezug von Identität und Differenz spielt aber immer schon im Horizont eines Ganzen, vor dem sich jedes bestimmte Etwas erst *als* von anderem Verschiedenes und mit sich Identisches abhebt. Ohne das Ganze, das jedes bestimmte Etwas und zugleich das Andere, von dem es sich abhebt, umfasst, gäbe es keine Identität mit sich durch Verschiedenheit von anderem. Bestimmtes und Einzelnes ist darum nur denkbar im Ausgriff auf ein Ganzes, das die Identität-Differenz-Struktur alles Bestimmten erst ermöglicht. Dieses Ganze wird darum in jedem Bestimmten immer schon mitgedacht, nämlich als der *Horizont*, der seine Bestimmtheit erst hervortreten lässt. Als in allem Bestimmten Mitgedachtes muss das Ganze also selber auch denkbar sein. Doch kann es selber nicht mehr wie ein bestimmtes Einzelnes gedacht werden, denn es ist der Horizont, der Bestimmtheit erst hervortreten lässt. Es kann nur noch als die *Einheit* aller Bestimmungen gedacht werden, als eine Totalität, in der alle Bestimmungen, die sich als einzelne gegenseitig ausschließen, zugleich vereint sind, und zwar, ohne ins Unbestimmte zu verschwimmen oder ins Einerlei zu verschwinden. Diese All-Einheit kann nicht mehr nach der Logik gedacht werden, nach der jedes Bestimmte in seiner Selbstidentität alles andere ausschließt. Sie kann nur noch in einer dialektischen Logik als *Koinzidenz* aller Bestimmungen gedacht werden, auch und gerade der entgegengesetzten. Weil die Koinzidenz der Gegensätze als Ermöglichungshorizont aller besonderen Bestimmtheit kein Zusammenschießen ins unterschiedslose Einerlei sein kann, müssen die Gegensatzbestimmungen in der Einheit des Ganzen so koinzidieren, dass sie als ent-grenzte ineinander enthalten und bewahrt sind. Die All-Einheit muss also

22 Platon, *Parmenides* 159 D, 165 E.

23 Platon, *Parmenides* 137 C ff mit *Testimonium Platonicum* 50 Gaiser (Speusipp).

24 Vgl. Platon, *Sophistes* 254 E ff.

in sich *unterschieden* und *ununterschieden* in eins und zumal sein. Plotin, Cusanus und Hegel haben das in höchst anspruchsvollen Theorien ausgeführt, die in Details differieren, im Grundgedanken, auf den es hier ankommt, aber übereinstimmen. Die All-Einheit des Ganzen, das Differenz, Vielheit und Entgegensetzung in sich selbst ermöglicht, aushält und bewahrt, ist nicht nur selber denkbar, sondern ihre Denkbarkeit ist allererst die Bedingung für die Denkbarkeit aller besonderen und begrenzten Bestimmungen. Die All-Einheit als Inbegriff aller Bestimmungen, als differenzhafte oder vielmehr sich selbst differenzierende Einheit kann aber selbst nur gedacht werden vor dem Horizont einer *letzten* und *absoluten* Einheit, die alle Bestimmtheit transzendiert und die darum selber als solche *nicht* mehr thematisiert und gedacht werden kann²⁵ – und die darum auch *Einheit* nur noch in dem Sinne ist, dass sie die Einheit des Ganzen ermöglicht. Dieser letzte Einheitshorizont, dem sich die Denkbarkeit des Ganzen als All-Einheit verdankt, ist als sich *entziehender Einheitsgrund* reine Transzendenz. Nur dadurch ermöglicht er die Denkbarkeit der All-Einheit; wäre er selbst irgendetwas, käme ihm irgendeine Bestimmung zu, so wäre er selbst schon Moment *in* der All-Einheit. So ermöglicht die All-Einheit des Ganzen die Denkbarkeit und damit das Sein jedes Bestimmten und Einzelnen, die Denkbarkeit und die All-Einheit des Ganzen aber ermöglicht allein die Transzendenz des Einen selbst.

- (3) Diese bestimmungstheoretische Argumentation kann nun wiederum in ein *noologisches*, ein geisttheoretisches Argument überführt werden, das am deutlichsten bei Plotin zu finden ist.²⁶ Bei Plotin zeigt sich nämlich zum ersten Mal in aller Deutlichkeit, was sich bei Cusanus und Hegel bestätigen wird: die All-Einheit des Ganzen ist nichts Quasi-Gegenständliches, sondern sie ist die selbstbezügliche Einheit des Denkens selbst, der sich selbst denkende Geist.²⁷ Im Gedanken der All-Einheit – und nur in ihm – denkt und weiß der Geist sich selbst. All-Einheit ist eine Einheit, die sich in sich selbst differenziert, durch ihre Selbstunterscheidung Vielheit, Differenz und Gegensatz erst hervorbringt, aber darin nicht in unverbundene Vielheit auseinandergeht, sondern sich selbst als Einheit *kontinuuiert*. Insofern die All-Einheit alle besonderen und entgegengesetzten Bestimmungen so

25 Vgl. auch M. Gabriel, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt am Main 2009, 229 f. mit Bezug auf Plotin.

26 Vgl. zum Folgenden ausführlicher J. Halfwassen, Plotins Interpretation der Prinzipientheorie Platons, in: *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition*. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag, hg. von U. Bruchmüller Hildesheim 2012, 223–244.

27 Vgl. dazu ausführlicher J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 64–84 mit den dort analysierten Belegen.

in sich enthält, dass sie sich in ihr nicht mehr ausschließen und somit entgrenzt sind, muss man sogar sagen, dass die All-Einheit alle Unterschiede nicht nur umfasst und in sich enthält wie die Teile eines Ganzen, sondern dass sie diese Momente so umfasst, dass jeder einzelne Unterschied, jede besondere Bestimmung als entgrenzte in ihr zugleich die Totalität alles anderen und damit die All-Einheit des Ganzen selbst ist.²⁸ Die All-Einheit unterscheidet sich selbst also in der Weise in ihre Unterschiede, dass diese als ihre Momente selber All-Einheitscharakter haben, so dass die All-Einheit sich durch ihre Selbstunterscheidung nicht verlässt, sondern vielmehr zu sich selbst als Einheit zurückkehrt oder immer schon zurückgekehrt ist.²⁹ Diese Struktur der Rückkehr zu sich selbst durch Selbstartikulation in der Weise, dass jedes Moment zugleich das Ganze ist, ist aber die reine Struktur des *Denkens*, das wesenhaft Beisichsein durch Rückkehr zu sich ist. Hegel nennt diese Einheitsstruktur die *konkrete Totalität* des sich selbst denkenden Begriffs, die ihre höchste Erfüllung in der absoluten Idee und im absoluten Geist findet. In aller Klarheit ausgearbeitet ist diese Einheitsstruktur des Geistes aber zum ersten Mal im Neuplatonismus, zumal bei Plotin und bei Proklos – Hegel verdankt dieses Motiv den Neuplatonikern, und er wusste das.³⁰ – Die selbstbezügliche Einheit des Geistes ist das *Ineins* von Sich-Unterscheiden der Einheit in die Vielheit und Sich-Vereinigen der Vielheit in die Einheit des Ganzen. In der Gegenläufigkeit dieser Bewegung, die doch ein und derselbe Akt und ein und dieselbe Bewegung ist, bewahrt das Denken seine eigene Einheit aber nur dadurch, dass die vereinigende Kraft der Einheit die entzweiende Kraft der Unterscheidung sowohl ermöglicht als auch übergreift und bestimmt. Die Kraft der Einheit ermöglicht, übergreift und bestimmt das Unterscheiden schon dadurch, dass Unterscheiden ja selber schon ein Bilden von Einheiten ist, denn durch die Unterscheidung der Einheit entsteht Vielheit und Differenz ja nur dadurch, dass jeder erzeugte Unterschied selbst immer schon eine Einheit ist und sich nur dadurch überhaupt als Unterschied halten kann; wäre er keine Einheit, so verschwände er unmittelbar im Nichts. Darin erkennen wir die Asymmetrie von Einheit und Vielheit wieder, die das Thema des henologischen Arguments war. – Die alles übergreifende Macht der Einheit, die auch das Unterscheiden als Bilden von Einheiten erst ermöglicht, verdankt das Denken *nicht* sich selbst – denn Denken ist gleichwesentlich Unterscheiden *und* Vereinigen

28 Vgl. z. B. Plotin, *Enneade* V 8, 4.

29 Vgl. z. B. Plotin, *Enneade* VI 2, 3.

30 Vgl. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (wie Anm. 4), 118–133, 365–385, 432–462 mit den dort analysierten Belegen.

der Unterschiede. Der *Überschuss* der Einheit über allen Unterschied, dem das Denken *seine eigene* Einheit verdankt, entstammt vielmehr dem ultimativen Einheitshorizont der Transzendenz, die alle bestimmte Einheit und damit sowohl das Vereinigen als auch das Unterscheiden erst ermöglicht. Die Bewegung des Geistes ist nicht nur insofern in sich gegenläufig, als er seine Einheit in die Vielheit hinein unterscheidet und dadurch zu sich als Einheit zurückkehrt, sie auch insofern gegenläufig, als der Geist durch seine Selbst-Unterscheidung zu sich selbst nur zurückkehrt, indem er zugleich ekstatisch *über sich hinausgeht*: sein Transzendenzbezug zum Absoluten – der Vorgriff auf Einheit, der allem Unterscheiden und damit dem Denken selbst vorausgeht – ermöglicht allererst seinen erfüllten Selbstbezug.³¹

- (4) Wir können die Ermöglichung des Selbstbezugs des Geistes durch seinen ekstatischen Transzendenzbezug zum Einen noch einen Schritt deutlicher machen. Wie Hegel am deutlichsten gezeigt hat, erzeugt das reine Denken seine Gehalte für sich selbst durch die produktive, Bestimmtheit generierende Kraft der Negation.³² Jedes bestimmte Etwas ist das, was es ist, dadurch, dass es alles andere nicht ist, also durch seine Negativität – und diese entsteht allererst durch die Selbstunterscheidung des Denkens. Wie Proklos gezeigt hat, verdankt die Negation ihre Bestimmtheit generierende Produktivität aber der Negativität des Absoluten, welche die Negativität der Transzendenz ist.³³ Jedes Etwas ist es selbst durch die Negation alles anderen, das es in der All-Einheit des Ganzen, als Moment der All-Einheit, zugleich in sich selbst enthält – so konstituiert Negativität Selbstbeziehung. Die sich negativ selbst bestimmende All-Einheit des Geistes aber ist sie selbst nur durch die Negation der reinen Einheit des Absoluten, also dadurch, dass sie als sich in sich unterscheidende Einheit *sich selbst* von dem *Einen selbst* unterscheidet: der Geist unterscheidet sich in sich selbst nur, weil er sich vorgängig immer schon vom absolut Einen unterschieden hat; durch diesen negativen Bezug zum schlechthin Einen, der seiner erfüllten Selbstbeziehung als Geist ermöglichend vorausgeht, aber ist er zugleich ekstatisch über sich selbst hinaus.³⁴ Darum ist nicht der Geist das Absolute, sondern das reine Eine der Transzendenz.

31 Vgl. ausführlicher und mit Belegen Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (wie Anm. 27), 84–97 mit 52–58.

32 Vgl. dazu K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976, 213 ff., 228 ff.; ferner D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion*, in: Ders., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 2. Aufl. Berlin 2010, 95–157.

33 Vgl. bes. Proklos, *Theologia Platonis* II 10, 61–64 Saffrey-Westerink und dazu Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (wie Anm. 4), 421 ff.

34 Vgl. bes. Plotin, *Enneade* V 3, 10–11; VI 7, 15–17 und dazu Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen* (wie Anm. 6), 139–149.

IV.

Der Platonische Grundgedanke und seine Ausdifferenzierungen argumentieren dafür, dass nicht das Sein, nicht die Totalität aller Bestimmungen, als die sich das Sein erweist, und nicht der Geist, als der sich die All-Einheit der Totalität erweist, das Absolute ist, sondern die reine Transzendenz.

Welchen Status hat nun aber diese Argumentation selber? Sie ist kein *Beweis* des Absoluten. Durch sie wird das Absolute *nicht* erkannt – denn erkennbar ist immer nur Seiendes oder (in der Weise des Sich-selbst-Wissens) die Totalität des Seins. Das Absolute aber ist kein Seiendes und damit auch kein wißbares Etwas, sondern reine Transzendenz jenseits des Seins. Das Verhältnis des Denkens zu ihm ist darum ein wissendes Nichtwissen, *docta ignorantia*. Es ist *Nichtwissen*, weil das Absolute kein wißbarer Gehalt ist, sondern das über alle Gehalte hinausliegende Eine, das durch seine Transzendenz Intelligibilität erst ermöglicht. Das Eine selbst wird in diesem Nichtwissen auch nicht gedacht, denn es wird ja nur durch *Verneinungen* gedacht; gedacht wird in den Verneinungen also nur das, was das Absolute *nicht* ist. – Aber dieses Nichtwissen des Absoluten ist zugleich ein *Wissen*. Es ist ein Wissen, in dem kein wißbares Etwas gewusst wird, sondern die *ekstatische* Verfassung des Denkens selber. Im ursprünglichen Vorgriff auf Einheit, der der erfüllten Struktur des selbstbezüglichen Denkens vorausgeht und sie erst ermöglicht, und der darum rein horizonthaft bleibt und niemals selbst thematisch gewusst werden kann, ist das Denken über sich selbst *als Denken* immer schon hinaus. Und dieser Ekstasis, dieser Selbsttranszendenz, verdankt das Denken seine eigene Einheit und also sich selbst.

Im wissenden Nichtwissen des Absoluten weiß darum das Denken – wie in allem Wissen von Wißbarem – eigentlich *von sich selbst*: im Nichtwissen der Transzendenz weiß es um seinen eigenen Transzendenzbezug, der in seinem ekstatischen, über sich selbst hinausgreifenden Vorgriff auf Einheit liegt, und zwar auf die reine, überseiende, absolut ungegenständliche Einheit der Transzendenz.

V.

Gegen die oben gezeichnete Konzeption des Absoluten als absolute Transzendenz und auch gegen die mit ihr verbundene Konzeption des Geistes als All-Einheit hat Michael Theunissen 2005 Einwände vorgebracht,³⁵ auf die ich abschließend eingehen möchte. Die Lehre vom ursprünglich Einem bezeichnet

35 M. Theunissen, Philosophischer Monismus und christliche Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102, 2005, 397–408.

Theunissen als „Monismus“, von dem er zwei Grundformen unterscheidet: Der „reine oder strenge Monismus“ denke das Eine als das *reine* Eine, das Vielheit strikt ausschließt; der „gemäßigte Monismus“ konzipiere das Eine dagegen als allumfassend, so dass es Vielheit und Unterschied *einschließt*, und tendiere dazu, dieses inklusive Eine zugleich als das Ganze zu denken, es also als All-Einheit zu konzipieren. Gegen beide Formen des Monismus bringt Theunissen Einwände vor, welche vor allem auf ihre Vereinbarkeit mit einer christlichen Theologie abzielen, die dabei als normativ vorausgesetzt wird.

Als exemplarischen Vertreter des strengen Monismus sieht Theunissen Plotin. Er schreibt: „Am Neuplatonismus sticht beides hervor: seine spekulative Kraft und seine eingeschränkte Ausweisbarkeit. Einerseits übt die Annahme eines über das Sein hinausweisenden Einen, von Plotin auf den Begriff des *Überseienden* gebracht, eine fast unwiderstehliche Anziehungskraft aus. Sie lässt einen vorweltlichen Urgrund ahnen. Andererseits setzt sie den Neuplatonismus dem Verdacht aus, das rein Eine, als eines, das nicht einmal *ist*, in ein leeres Gedankending aufzulösen.“³⁶

Zu der besonderen Schwierigkeit, das überseiende Eine argumentativ auszuweisen, und zu den Formen, in denen ein solcher Ausweis gleichwohl gelingt, ist oben genug gesagt worden: das war das Thema dieses Aufsatzes. Gegen den Verdacht, die Verneinung des Seins löse das absolut Eine in ein leeres Gedankending auf, ist ebenfalls an schon Gesagtes zu erinnern: die Verneinung des Seins (und ebenso die Verneinung aller anderen denkbaren Bestimmungen) bedeutet, bezogen auf den Urgrund des Seins, erklärtermaßen keinen *Seinsmangel*, sondern *Transzendenz* über das Sein. Die Negation hat also den Sinn einer Transzendenzaussage, wenn sie auf das Absolute bezogen wird. Negative Transzendenzaussagen dieses Typs sind von anderen Formen der Verneinung, vor allem von der *privativen* Verneinung, deutlich zu unterscheiden. Plotin lässt daran überhaupt keinen Zweifel, und Proklos systematisiert verschiedene Bedeutungen der Verneinung (die er sämtlich bei Platon belegt) in einer differenzierten Theorie, die es erlaubt, die Transzendenzaussage als *transzendierende* Negation von den anderen Negationstypen trennscharf zu unterscheiden.³⁷ Dazu kommt: Wenn, wie gezeigt wurde, das absolut Eine das Prinzip des Denkens ist, das das Denken in jedem Gedanken immer schon voraussetzen muss, dann kann das Prinzip des Denkens kein „Gedankending“ sein, also kein Produkt des Denkens selber.³⁸

³⁶ Ebd., 399.

³⁷ Proklos, *In Platonis Parmenidem Commentaria* 1072, 19–1074, 21 Cousin (III 43–45 Steel); *In Parm.* VII 44, 13–46, 18 Klibansky (III 296–301 Steel); *Theologia Platonis* II 5, 38, 13–39, 5 Safrey-Westerink. Dazu Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (wie Anm. 27), 158 ff.; ders., *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (wie Anm. 4), 318 ff.

³⁸ So ganz explizit schon Plotin, *Enneade* VI 6, 13.

„Leer“ erscheint es nur, weil ihm die Bestimmungen, die es allererst ermöglicht, darunter das Sein, an ihm selbst nicht zukommen können. Diese begriffliche Leere aber ist gerade der Ausweis seiner *Überfülle*,³⁹ die jede positive Aussage-möglichkeit des Denkens absolut übersteigt.

Theunissen wendet sein Bedenken auch ins Theologische: „Denn ein Ursprung, der nicht *ist*, kann kein Gott sein. Die Neuplatoniker würden zwar darauf bestehen, dass wir über Gott um seiner selbst willen hinauszugehen haben. Aber auf ihrem Weg ins rein Eine gehen sie über Gott nicht bloß *hinaus*; sie gehen über ihn *hinweg*. Sie vernichten ihn. Führt doch ihr Weg ins Nichts ... Einmal zur absoluten Leere verurteilt, bringt das rein Eine gleichsam nicht mehr die Kraft auf, sich ins Göttliche zu erheben, so wenig wie Nichtseiendes imstande ist, in ein Überseiendes umzuschlagen.“⁴⁰

Auch diesem Einwand liegt die Verwechslung der Negativität der Transzendenz, die über alle denkbare Positivität hinausweist, mit der Negativität der Privation zugrunde. Zwar ist richtig, dass die Neuplatoniker mit ihrem Gedanken des absoluten Einen über Gott hinausgehen: das Eine selbst ist „mehr als Gott“,⁴¹ es ist als „Quelle aller Gottheit“ selbst „übergöttlich“ oder die „Über-Gottheit“.⁴² Aber sie gehen über Gott nicht *hinweg*. Die Neuplatoniker entwickeln mit ihrer Geistmetaphysik sogar eine *positive* Theologie, die Gott das Sein zuspricht bzw. ihn mit dem Sein selbst identifiziert, die aber in der negativen Henologie des überseienden Einen fundiert ist: der göttliche oder absolute Nous, die sich als Einheit der Unterschiede selbst denkende All-Einheit, ist das sich zeigende, ins Sein und in die Denkbare hervorgegangene Eine. In ihm manifestiert das überseiende Eine selbst seine Überfülle.⁴³ – *Theologisch* bedenklich mag für ei-

39 Vgl. Plotin, *Enneade* V 2, 1, 9; VI 8, 10, 33 mit V 5, 6.

40 Theunissen, *Philosophischer Monismus* (wie Anm. 35), 399.

41 Plotin, *Enneade* VI 9, 6, 12 f.

42 Proklos, *In Parmenidem* 1108, 28–1109, 11 Cousin (III 89–90 Steel). „Über-Gottheit“: Ps.-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV 1, XI 6, XIII 3; *De mystica theologia* I 1.

43 Theunissen scheint dies gar nicht bewusst zu sein, wenn er (*Philosophischer Monismus* (wie Anm. 35), 398 f.) schreibt: „Plotin war zwar zu sehr vom rein Einen überzeugt, als dass ihm in den Sinn gekommen wäre, seine strenge und die gemäßigte Version des Monismus miteinander ins Gespräch zu bringen.“ In Wirklichkeit ist Plotins Metaphysik des überseienden Einen und seiner Manifestation in der All-Einheit des Geistes gerade das – auch philosophiehistorisch – maßgebende Paradigma für eine Vereinigung des exklusiven und des inklusiven Einheitsgedankens oder, in Theunissens Terminologie, des strengen und des gemäßigten Monismus. Ebenso merkwürdig uninformiert schreibt Theunissen: „An die altgriechische Verknüpfung der Einheitsfrage mit der Seinsfrage kann eine kritische Überlegung anschließen, die von der Antike in die Moderne weist ... Kommt doch das Sein unter den Vielen gar nicht vor. Deswegen drängte die Frage, spätestens im Deutschen Idealismus, auf eine reflektiertere Fassung. An die Stelle des Vielen trat der Unterschied. Mittels der Reflexion auf das Verhältnis von Einheit und Unterschied wurde das des Einen zum Sein erfragbar. Muss man im Einen, so war jetzt die Frage, zumindest seine von ihm zu unterscheidende Existenz mitdenken, oder

nen strengen Monotheismus immerhin die neuplatonische Unterscheidung zwischen Gott als Geist und dem jenseitigen Absoluten als selbst übergöttlichem Grund der Gottheit sein. Aber zum einen scheint Theunissen mit seiner eigenen Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und einem „Vorgöttlichen“, das aber nicht *widergöttlich* sein soll, in eine prinzipiell ähnliche Richtung zu denken.⁴⁴ Und zum anderen hat Werner Beierwaltes in mehreren Büchern eingehend gezeigt, dass es dem *christlichen* Neuplatonismus zumindest bei Eriugena und Cusanus gelingt, den negativen und den positiven Gedanken des Einen so vereinigen, dass die im Christentum begriffene Weltzuwendung des Absoluten und seine Selbstbeziehung als Geist nicht, wie bei Plotin, als Vorstufe gleichsam nur im Vorhof des Absoluten bleibt, andererseits die Transzendenz des überseienden Einen aber auch nicht in die Immanenz der All-Einheit nivelliert wird wie bei Hegel.⁴⁵

Theunissen äußert freilich auch Bedenken gegen den Gedanken des allumfassenden Einen als des Ganzen, wie ihn der gemäßigte Monismus artikuliert und wie ihn (Theunissen offenbar nicht bewusst) schon der Neuplatonismus mit seiner Lehre vom göttlichen oder absoluten Geist ausgearbeitet hatte: „Denn christlich gesehen ist sein Problem, dass er das Ganze gerade *verfehlt*, und zwar deshalb, weil er vom tatsächlichen Zustand der Welt und unserer selbst in ihr absieht. Das Andere, das er als vom Einen umgriffen denkt, muss er durch diese Abstraktion entwirklichen. Er macht es zu dem, als was es sich im Lichte einer *heilen* Welt darstellen würde. Das Ganze des gemäßigten Monismus ist ... in Wahrheit gar nicht das Ganze oder nur ein Scheinganzes.“⁴⁶

Hierzu möchte ich zweierlei bemerken. Erstens: Der Gedanke der All-Einheit meint in der neuplatonischen Lehre vom Geist in der Tat das Ganze des zeitfreien Seins als das Ganze aller Ideen. Es handelt sich um das *intelligible* Ganze oder das Ganze des Intelligiblen. Die materielle, zeitlich-geschichtliche Welt gilt dem Platonismus nur als eine stets unvollkommene, bloße Erscheinung der voll-

würde es durch den Unterschied, den die Existenzannahme ins Spiel brächte, verunreinigt?“ Genau das ist aber schon die Frage Plotins. Das Sein denkt er als die sich selbst reflektierende Einheit der Unterschiede (darum als Geist), die vom absolut Einen genau dadurch ermöglicht wird, dass „Es selbst“ sie übersteigt. Man kann historisch nachweisen, dass diese „reflektiertere Fassung“ der Frage, die Theunissen erst im Deutschen Idealismus vermutet, gerade durch die Rezeption des Neuplatonismus zu den Idealisten gelangte: vgl. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus* (wie Anm. 4).

44 Theunissen, *Philosophischer Monismus* (wie Anm. 35), 402 und ff.

45 Vgl. W. Beierwaltes, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main 1994; ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, 2. Aufl. 2001; ders., *Fußnoten zu Plato*, Frankfurt am Main 2011. Vgl. dazu J. Halfwassen, Werner Beierwaltes, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 263, 2011, 127–141.

46 Theunissen, *Philosophischer Monismus* (wie Anm. 35), 400.

kommenen Ideenwelt. Wir selbst sind als denkender Geist integratives Moment der All-Einheit des Ganzen. Aber mit unserem zeitlichen Lebensschicksal und unserer Geschichte gehören wir zur Sphäre der bloßen Erscheinung. Die Theoziefrage, die Theunissen wichtig ist, stellt sich hier nicht, weil nur die vollkommene Welt der Ideen und der auf die Ideen schauenden Seele als seiend gilt. Die Welt der Erscheinungen kommt dadurch zustande, dass die Seele in ihrer selbstgewirkten Vereinzelung die Ideenwelt in die Unbestimmtheit der Materie hinein spiegelt.⁴⁷ Grund ihrer Unvollkommenheiten ist die Materie, nicht Gott, weder der Geist noch das Eine. Man mag das eine „heile Welt“ nennen. Es gibt aber gute Gründe, ihre Wirklichkeit anzunehmen. Denn wenn wir unsere Erfahrungen von Unvollkommenheit begreifen wollen, brauchen wir einen Maßstab des Vollkommenen.

Zweitens: Hegel, der intellektuelle Erbe der neuplatonischen Geistmetaphysik, ist aber über diese „heile Welt“ hinausgegangen. Sie ist bei ihm die absolute Idee als die sich selbst denkende Totalität der reinen Wesenheiten. Der absolute Geist aber ist die Idee, die sich in die erscheinende Welt, also in die Natur und den endlichen Geist entlässt, und zugleich aus ihr zu sich als Idee zurückkehrt und immer schon zurückkehrt ist. Natur und Geschichte sind dem absoluten Geist bei Hegel also nicht mehr äußerlich wie im Neuplatonismus, sondern werden zu integrativen, freilich nur transitorischen Momenten seiner absoluten Selbstbeziehung. Auch die „harten“ Formen der Endlichkeit wie Leid, Tod und Vergänglichkeit sind darin enthalten, keineswegs zu Abstraktionen entwirkt, allerdings „aufgehoben“ in einer Metaphysik der Versöhnung, die den „Schmerz der Negativität“ in sich zu integrieren vermag. Hegels Geschichtsphilosophie, ebenso seine Religionsphilosophie widerlegt den Vorwurf, er denke nur die heile Welt – allerdings denkt er eine *versöhnte, geheilte* Welt, aber das ist gerade seine Stärke. Wer wüsste das besser als Michael Theunissen? Hat er doch das beste Buch über Hegels Geistbegriff geschrieben.⁴⁸ – Theunissenens Verabschiedung des gemäßigten Monismus erscheint mir darum als vorschnell, während seine Kritik am strengen Monismus von falschen Voraussetzungen ausgeht bzw. Differenzierungen nicht mitvollzieht, die eine Metaphysik des absoluten Einen zwingend einfordert.⁴⁹

47 Vgl. dazu zusammenfassend Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (wie Anm. 27), 104–128.

48 M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970.

49 Theunissen kritisiert auch meine Platondeutung, und zwar meinen „Versuch, die neuplatonische Philosophie des rein Einen auf Platon selbst zurückzuführen“ (Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 406 mit Anm. 19). Dafür beruft er sich auf den *Timaios* und dessen Lehre von der „dualistischen“ Begründung der Welt durch den Demiurgen und die Materie (ebd., 405 f.). Zu meiner Verteidigung in aller Kürze soviel: *Erstens* behandelt der *Timaios* die Begründung der *erscheinenden* Welt und bewegt sich damit gar nicht

Als Alternative zu einer Fundierung der Theologie und ihres Gottesgedankens im philosophischen Monismus empfiehlt Theunissen eine an Schellings *Freiheitsschrift* orientierte Konzeption, die einen „abgewandelten“ Dualismus eines *göttlichen* und eines *widergöttlichen* Prinzips mit dem der Vernunft unverzichtbaren Einheitsvorgriff dadurch versöhnen will, dass sie beide Prinzipien als aus einem „Vorgöttlichen“ hervorgegangen denkt. Unverkennbar auf den Spuren von Schellings später *Philosophie der Mythologie* macht Theunissen die Umriss dieses Gedankens in der proto-philosophischen *Theogonie* Hesiods aus, ebenso im (bekanntermaßen vom babylonischen *Enuma elisch* abhängigen) Schöpfungsbericht der *Genesis* und in Platons *Timaios*.⁵⁰ Doch habe erst Schelling „die Genese des widergöttlichen Prinzips, des Bösen, aus dem vorgöttlichen Chaos *en detail* verfolgt und auf diesem Wege den Entwurf Hesiods auf den Boden des Christentums eingeholt“.⁵¹

An diese von Theunissen nur in groben Umrissen skizzierte Konzeption (die gleichwohl das zentrale Anliegen seiner Spätphilosophie zu sein scheint) wäre

auf der Prinzipienhöhe des *Parmenides* und des *Sonnengleichnisses* in der *Politeia*, in denen es um die Begründung der Gesamtheit des Seienden geht. Der Demiurg ersetzt nicht das Eine (das Gute), sondern ist dessen Prinzipiat als der Einheitsgrund der erscheinenden Welt, der diese an die Ideenwelt zurückbindet. *Zweitens* ist die vermeintlich erst neuplatonische Lehre vom absolut Einen durch die Zeugnisse der Platonschüler und späterer Autoren über Platons innerakademische Prinzipienlehre zweifelsfrei für Platon selbst belegt – und zwar unabhängig von der kontroversen Auslegung der ersten Hypothese des *Parmenides*. Das *Übersein* des Einen (des Guten) ist sowohl in den Dialogen (vor allem *Politeia* 509 B) als auch in den innerakademischen Zeugnissen (vor allem *Testimonium Platonicum* 50 Gaiser) mehrfach für Platon selbst belegt, und zwar jeweils in systematisch zentralsten Zusammenhängen. *Drittens* ist die „neuplatonische“ Deutung der ersten Hypothese des *Parmenides* die einzige, die mit Platons „ungeschriebener Lehre“ inhaltlich vereinbar ist. Vor allem das im Originalwortlaut überlieferte Zeugnis Speusipps (*Testimonium Platonicum* 50) zwingt uns geradezu, die erste Hypothese „als Votum für das rein Eine in Anspruch zu nehmen“ (Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 406 Anm. 19). Eine destruktive Deutung der ersten Hypothese verbietet sich schon deswegen, weil sie die von Speusipp referierte Lehre vom bestimmungslosen und überseienden absolut Einen, die Platon diesem Zeugnis zufolge selber vertreten hat, mitdestruieren würde, was schon Proklos bewusst war, der Speusipps Zeugnis zitiert (und dadurch überliefert hat), um die destruktive Deutung des Origenes als unplatonic zu widerlegen. Schließlich legt die sowohl inhaltliche als auch terminologische Übereinstimmung Speusipps mit dem *Parmenides* sogar die Vermutung nahe, dass sich Speusipp mit seinem Bericht (zumindest auch) auf den *Parmenides* bezogen hat (sowie auf inhaltlich konvergierende mündliche Lehren Platons), ihn also „neuplatonisch“ deutet und damit der Begründer der neuplatonischen Auslegungstradition ist.

50 Vgl. Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 403 ff.; vgl. dazu auch ders., *Schicksal in Antike und Moderne*, München 2004.

51 Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 407. – Historisch trifft das übrigens nicht zu: um die Ableitung des Widergöttlichen aus dem vorgöttlichen Urgrund ist es den Systemen der Gnosis, soweit wir sie zurückverfolgen können, von Anfang an gegangen. Ihre Vorschläge dazu sind auch nicht weniger detailliert oder differenziert als Schellings Versuche in der *Freiheitsschrift* oder den *Weltaltern*.

die Frage zu stellen, ob mit dem aus einem Vorgöttlichen entsprungenen Dualismus von Göttlichem und Widergöttlichem und der Charakterisierung des vorgöttlichen Ursprungs auf der Linie von Hesiods *Chaos* der Monotheismus nicht doch preisgegeben wird, ferner, ob dieses sich am Mythos orientierende Denken nicht der gnostischen Versuchung erliegt?⁵² Und gegen Theunissens Deutung von Schellings *Freiheitsschrift* muss man geltend machen, dass Schelling die Dualität von „Gott als Existierendem“ und „Grund in Gott“ in einem vorgöttlichen Urgrund oder „Ungrund“ fundiert, der gerade *nicht* auf der Linie von Hesiods *Chaos* gedacht wird, sondern auf der Linie des absoluten Einen der Platoniker und in Formen einer negativen Theologie;⁵³ vom ersten Druck der *Weltalter* (1811) an vertritt Schelling dann auch die Platonische und neuplatonische Lehre vom *Übersein* des Absoluten,⁵⁴ die er von da an immer festgehalten hat. Und so zeigt sich an Schelling, dass gerade auch ein Versuch, die in Mythologie und Offenbarung artikulierten Erfahrungen des Widergöttlichen philosophisch einzuholen, zumindest ohne den Gedanken des reinen Einen nicht auskommt. Jedenfalls halte ich beide Varianten des Monismus, den strengen und den gemäßigten, für *philosophisch* attraktiver als Theunissens gnostisierenden Versuch einer christlichen Philosophie der Mythologie. Denn, wie Michael Theunissen selber weiß: der „Einheitswille“ ist „in der Vernunft eingewurzelt“.⁵⁵

52 Theunissen geht immerhin soweit, die Frage zu stellen (Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 408): „Liegt in der Selbstausslieferung Gottes an die Geschichte nicht auch, dass der Ausgang des Abenteuers, auf das er sich mit ihr einlässt, offen ist?“ Theunissen trifft sich darin wie in der Verabschiedung der Allmacht Gottes mit H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt am Main 1987.

53 F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Band VII, 406.

54 F.W.J. Schelling, *Weltalter*, hg. von M. Schröter, München 1993, 14.

55 Theunissen, *Philosophischer Monismus und christliche Theologie* (wie Anm. 35), 401.

Rudolf Langthaler (Wien)

Liebe – Hoffnung – Glaube: Kant-nahe Motive im Denken von Michael Theunissen?

Überblickt man das imponierende Gesamtwerk Michaels Theunissens, so fällt auf, dass darin die Bezüge auf bzw. die Auseinandersetzung mit Kant insgesamt nur eine sehr beiläufige Rolle spielt; und auch in den wenigen expliziten Bezugnahmen auf Kant überwiegen eher kritische Töne. Indes, bei näherem Zusehen werden durchaus bemerkenswerte motivliche Affinitäten und sachliche Anknüpfungspunkte sichtbar – und zwar gerade auch in den grundlegenden Bezügen zum Thema „Religion“ und „Religiosität“. Einigen diesbezüglich besonders aufschlussreichen Aspekten insbesondere in jüngeren Arbeiten Theunissens soll im Folgenden nachgespürt werden. Dabei soll sich erweisen, dass eine mit Blick auf einige religionsphilosophische Leitmotive Theunissens erfolgte Vergewärtigung von zentralen Elementen der kantischen Ethik und Religionsphilosophie nicht nur manche überraschende motivliche Berührungspunkte zutage treten lässt, sondern in der Folge auch in einer systematischen Hinsicht bedeutende Perspektiven für religionsphilosophische Bemühungen der Gegenwart eröffnet.

1. Theunissens „Reich-Gottes“-Motiv vor dem Hintergrund der kantischen Bestimmung der „Tugendpflichten“

Ungeachtet seiner in der Spur Hegels vorgenommenen Kritik an einer von ihm sogenannten „Sollensethik“ würdigt Theunissen es doch an Kant (als einem der prominentesten Vertreter einer solchen „Ethik des unbedingten Sollens“¹), dass er „uns über das ethisch Wichtigste belehrt habe“, nämlich „über die Achtung“. Denn: „Wenn auch nicht die Achtung vor dem Sittengesetz, so ist doch die Achtung vor den anderen und ihrer menschlichen Würde das A und O jeder Ethik. Unser Leben versinkt ins Inhumane, sobald wir keine Achtung vor den anderen mehr aufbringen. Unverzichtbar ist sie just darum, weil sie rechtlich nicht eingeklagt werden kann“². Obgleich derart das Prinzip „Achtung“ allein vor dem

1 So M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt/Main 1991 (= 1991a), 29 ff.

2 Theunissen 1991a (wie Anm. 1), 34.

Versinken „ins Inhumane“ bewahrt, so erweise auch sie sich gleichwohl als bloß vorläufig: „Wirklich human wäre unser Leben indes erst dann, wenn es in die Sphäre eines Handelns hinüberspielte, das weder rechtlich einklagbar noch ethisch zu fordern ist. In ihr ist das Größte zu Hause, von dem kaum noch jemand zu sprechen wagt: Liebe. Liebe lässt sich ethisch so wenig fordern, dass sogar fraglich wird, ob man sie trifft, wenn man sie als außerethisch Gutes bezeichnet“³. Theunissens Argumentation erinnert hier zweifellos an ein bekanntes Motiv des jungen Hegel (das bei ihm bezeichnenderweise im Kontext seiner Kant-Kritik steht): „Moralität erhält, sichert nur die Möglichkeit von Liebe und ist daher ihrer Handlungsart nach nur negativ; ihr Prinzip ist die Allgemeinheit, d.h. alle als seinesgleichen – als gleiche zu behandeln, die Bedingung der Liebe; das Vermögen der Allgemeinheit ist die Vernunft“⁴.

1.1. Gleichwohl weckt dieses – über das kantische Achtungsprinzip noch hinausweisende – Anliegen Theunissens eine Erinnerung daran, dass schon der frühe Kant im Sinne dieser ethischen Differenzierung des Humanen darum wusste: „Das regulative Prinzip der Freiheit: dass sie sich nur nicht widerstreite; das konstitutive: dass sie sich wechselseitig befördere, nämlich den Zweck: die Glückseligkeit“⁵; ebenso findet sich schon beim frühen Kant eine Notiz, die sich zu den im Anschluss an seine Kritik der Sollensethik angeknüpften religionsphilosophischen Erwägungen zur Liebe fügt: „Gott will die Glückseligkeit der Menschen, und zwar durch Menschen“⁶.

Erst recht finden sich beim späten Kant bedeutsame Anknüpfungspunkte zu Theunissens ethisch-religionsphilosophischen Anliegen, die dessen Einwände – und auch die von ihm erwähnte Kant-Kritik des „jungen Hegel“ – gegen eine „normativistische Ethik“ von der Art Kants jedenfalls relativieren und wenigstens eine bloße Frontstellung ihm gegenüber doch vermeiden lassen bzw. dies sogar verbieten. So legt jene angeführte Bemerkung Theunissens auch die Erinnerung daran nahe, dass Kant noch in der späten Tugendlehre die Liebespflicht als die besonders individualitäts-sensible Pflicht bestimmt, „anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Men-

3 Theunissen 1991a (wie Anm. 1), 34.

4 G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/Main 1971, Band 1, 307 f. In der Diskussion zu seinem Wiener Vortrag über „Religionsphilosophie und religiöse Philosophie“ hat Theunissen auch tatsächlich in affirmativer Weise auf dieses Hegel-Motiv Bezug genommen.

5 Refl. 7251, Akademie-Ausgabe (= AA) XIX, 294; vgl. AA XXVII, 1319. Kant wird im Text nach der Weischedel-Ausgabe zitiert: I. Kant, *Werke in sechs Bänden*. Wiesbaden 1956 ff.

6 P. Menzer (Hg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Im Auftrag der Kantgesellschaft. Berlin 1924, 66.

schen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen)“ (IV 586). Erst mit dieser Forderung der Tugendpflicht (als „Liebespflicht“) geht nach Kant das „Gesetz der Moralität“ in seiner „ganzen Strenge“ in Erfüllung – und allein aus der daran bemessenen „perfectio moralis“ wird sodann auch der „letzte Zweck aller Dinge, das höchste Gut, wohin der Mensch es nur dadurch, dass er sich dazu tauglich macht, bringen kann“,⁷ bestimmbar. Es soll sich zeigen (s. u. 1.3.): Im Ausgang von diesen späten Motiven der kantischen „Tugendlehre“ sind sodann auch religionsphilosophische Perspektiven freizulegen, die wichtigen Intentionen Theunissens vermutlich durchaus nahestehen.

1.1.1. Ein nochmaliger Blick auf den Stellenwert der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, in Kants später „Tugendlehre“ mag dies bestätigen: In dieser „Tugendlehre“ unterscheidet Kant ausdrücklich den „moralischen Imperativ“ vom „Imperativ, welcher die Tugendpflicht gebietet“ (IV 527 f): Kants Bestimmung des „Zwecks, der zugleich Pflicht ist“ („eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit“), geht darauf, „den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen“ (IV 526) und gebietet deshalb näherhin, „sich Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen“ (IV 588). Damit weist zweifellos Kant selbst über die zunächst maßgebenden „Achtungsverhältnisse“ hinaus; der den „Imperativ, der die Tugendpflicht gebietet“, auszeichnende Anspruch lässt somit, über alle bloße „Liberalisierung“ hinaus, eine „revolutionierte Denkungsart“ ins Blickfeld treten, der mit dem dadurch bestimmten praktischen „Vernunftideal“ – über die „liberalisierte Denkungsart hinaus – auch ein neues Maß „moralischer Vollkommenheit“ als verbindlich erklärt.

Demzufolge darf Kants später Hinweis auf den besonderen Anspruch des „Imperativs, der die Tugendpflicht gebietet“ und die darin maßgebende „Zweckmäßigkeit, die zugleich Gesetz ist“, wohl auch im Sinne jenes radikalisierten Freiheitsanspruchs gelesen werden, der in Theunissens ausdrücklicher Bezugnahme auf die „Freiheit *zu* sich aus der Freiheit *von* sich“⁸ zum Ausdruck kommt und derart jenem frühen zentralen Gedanken Kants noch eine Zuschärfung gibt, dass für sittliches Handeln jenes „Ideal ... zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes“ dient; anders wäre auch das „Ideal der reinen praktischen Vernunft“ und die „Idee des Vollkommensten seiner Art“ (II 325) nicht zu bestimmen, wenn doch das von der „Realität“ lediglich am entferntesten *scheinende* „Ideal der Vernunft“ (II 512 f) erst in diesen (in der Einleitung zur Tugendlehre

⁷ Kant, AA XXVII, 652.

⁸ Theunissen 1991a (wie Anm. 1), 360.

explizierten) „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“, d.i. in der Beförderung der „eigenen Vollkommenheit“ und der „fremden Glückseligkeit“, sein endgültiges Richtmaß gefunden hat.

In diesem Kontext gewinnt sodann auch Kants gelegentliche – und wohl ein wenig überraschende – Behauptung besonderes Gewicht: „Wir haben nur alsdenn einen moralischen Wert, wenn unsre Handlungen verdienstlich sind ... Wenn wir unsre Schuldigkeit tun; so üben wir dabei keine verdienstliche Handlung aus“⁹ – zumal doch auch das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“ als das „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“ (IV 713 f) in Absehung davon nur unzureichend bestimmt bliebe. Dem entspricht, dass der spätere Kant die schon früh benannte Idee des „göttlichen Menschen in uns“ (II 513) – im Sinne der „personifizierten Idee des guten Prinzips“ – in religionsphilosophischem Kontext, gemäß dem „Ideal der moralischen Vollkommenheit“, zur Idee des „göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns“, steigert und dies ausdrücklich mit dem biblischen Nachfolge-Motiv verbindet¹⁰. Erst dies vermag offensichtlich der kantischen Lesart des biblischen Motivs zu genügen, auf das auch Theunissen Bezug nimmt: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch! (Luc. 17, 21 bis 22)“ (IV 802 f). Dergestalt finden sich auch bei Kant unübersehbare Anknüpfungspunkte zu Theunissens Interpretation dieses Reich-Gottes-Motiv, wenn dies im Blick auf die angeführte Stelle des NT doch besagt: „Es ist zwischen den Menschen, die zu ihm berufen sind, als gegenwärtige Zukunft“. Jedenfalls war auch Kant vornehmlich bestrebt, „die Seite am Reich Gottes“ sichtbar zu machen, „deren Philosophie überhaupt ansichtig werden kann: die Seite nicht der ‚Gnade‘, sondern des ‚Willens‘. Der Wille zum dialogischen Selbstwerden gehört so zum ‚Trachten‘ nach dem Reich Gottes, das in der gegenwärtigen Liebe der Menschen zueinander seine Zukunft verheißt“¹¹.

9 Kant, AA XXVII, 133. „Von dem Spruch wir sind unnütze Knechte etc. wir haben unsere bloße Schuldigkeit getan und kein Verdienst. Daher der Begriff der Seligkeit aus Gnaden“ (AA XXIII, 342), eben: „Gottseligkeit“; auch dies indiziert übrigens eine Begrenzung praktischer Vernunftansprüche.

10 Hier findet sich jedenfalls ein Anknüpfungspunkt für Theunissens These: „Alle wirkliche Liebe zu anderen Menschen (ist) Liebe zu Gott“ (Theunissen 1991a [wie Anm. 1], 360). Vielleicht ist davon auch die leitende Intention Kants gar nicht weit entfernt: „Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des bloß Menschenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man andere durch Wohltun verpflichtet, enthalten; gleichsam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der aller Glückseligkeit will“ (IV 612 f)

11 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin 1965, 506.

Es ist auch für Kants Einschätzung der Verbindlichkeit der „Nächstenliebe“ sehr aufschlussreich, dass nach seinem Verständnis des „Gebots der Nächstenliebe“ – das er als das „Gesetz aller Gesetze“ (IV 205) würdigte – „der Mensch so wohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist (die man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt), welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht“ (IV 542). In dieser Verbundenheit dazu, „sowohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen sich als seinen Zweck zu denken“, sah Kant auch das Fundament der Begründung der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, das von einem anderen Aspekt der „Liebe“ genau zu unterscheiden bleibt.

1.2. Denn jedenfalls darf doch nicht übersehen werden, dass Kants Bestimmung der Liebe als „Erfüllung der Moralität“ (dem „Inhalt nach“, d.i. im Sinne der gemäß den „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“, verstandenen „Liebespflichten“) von dem (der „Form nach“) auf die „Triebfeder“ zu beziehenden „unentbehrlichen Ergänzungsstück“ unterschieden werden muss. Wohlgemerkt: Diese komplementäre Perspektive zielt auf die Form der „Pflichtbefolgung“, nicht auf die „Pflichtvorstellung“ ab; während Letztere – als inhaltlicher Aspekt – in jenen „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“, angesprochen ist, steht im erstgenannten Fall die „Triebfeder“ (bzw. die der „Bestimmung des Menschen“ allein angemessene „sittliche Stufe“) im Vordergrund. Denn „wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ehesten zu erwarten ist, was der Mensch tun werde, nicht bloß nach dem objektiven, was er tun soll: so ist doch die Liebe, als freie [!] Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genötigt [!] werden zu müssen): denn was einer nicht gern tut, das tut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte“ (VI 188).

Um Einseitigkeiten bzw. eine Konfundierung der Ebenen zu vermeiden, bleibt somit darauf zu achten, dass das in der „Pflichtgemäßheit“ geltend gemachte Moment der „Unbedingtheit“ (als „Form der Handlungen“) durch das so bestimmte „unentbehrliche Ergänzungsstück“ ja keineswegs relativiert wird, sondern darin durchaus „aufgehoben“ ist. Auch im Sinne der allein der „Bestimmung des Menschen“ angemessenen „sittlichen Stufe“ (IV 207) bleibt dieser Sachverhalt sehr beachtenswert, dass Kant in dem kleinen (späten) Aufsatz über

„Das Ende aller Dinge“ – in genauer Abgrenzung von den „Tugendpflichten“ als den „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“ – die Liebe „als freie Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen“ charakterisierte.¹²

So zeigt sich: Mit diesem „Ergänzungsstück“, welches also auf die „Triebfeder, nicht auf die Norm selbst“ und somit gewissermaßen auf die „ethische Moralität“ abzielt, brachte Kant – ohne Rückfall auf den bzw. Preisgabe des Status „moralischer Autonomie“ – jenes komplementäre Moment zur Sprache, das sich in der weiteren Folge auch für die dem Niveau dieser Tugendpflicht angemessene Idee der „moralischen Vollkommenheit“ als unabdingbar erweist. Damit erscheint auch die von Kant als „Umwandlung der Denkungsart“ charakterisierte „Wiedergeburt“ („Änderung des Herzens“) aus dem Blickwinkel dieses neu qualifizierten Freiheitsstandes in einem neuen Licht. In der Folge erweist es sich als höchst bedeutsam, dass sich dieser „Triebfeder“-Aspekt mit dem inhaltlichen Aspekt der „Vereinigung“ verbindet, der in jener Pflicht zum Ausdruck kommt, „anderer ihre Zwecke ... zu den meinen zu machen“. Zielt also jenes „Ergänzungsstück“ auf die Überwindung des Zwiespalts von Pflicht und Neigung („Sinnlichkeit“ und „Vernunft“) ab, so hat sie gleichwohl, auf die „Materie“ gesehen, an den zu befördernden „Zwecken der anderen“, die, „so viel möglich, meine Zwecke sein“ sollen (IV 63), ihr spezifisches Maß; der gebotenen Rücksichtnahme darauf kommt sonach in gewisser Hinsicht ebenso jene Aufgabe bzw. Stelle zu, die bezüglich des „moralischen Imperativs“ die „Typik der reinen praktischen Urteilskraft“ innehatte. Aus solcher Differenzierung des kantischen „Liebes“-Begriffs wird somit auch erkennbar: Die „perfectio noumenon“ in praktischer Hinsicht vollendet sich nach Kant letztendlich erst – gemäß der Idee der „Heiligkeit“ – in der Einheit jenes „unentbehrlichen Ergänzungsstückes“ und des gebotenen „Zwecks, der zugleich Pflicht ist“.

1.3. Ausgehend von jenem Anspruch der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, resultiert nun über eine entsprechend erweiterte Konzeption des „höchsten Gutes“ (bzw. dessen „Beförderung“) auch eine religionsphilosophische Begründungsfigur, für die bemerkenswerterweise schon der späte Kant selbst die Richtung weist und die auch im Blick auf Motive Theunissens von Interesse ist.

Eine indirekte Bestätigung findet die so erweiterte ethiktheologische Sichtweise nämlich offenkundig durch eine sehr aufschlussreiche Argumentation Kants in einer späten Vorlesung aus den 90er-Jahren, die durchaus noch seiner

12 Beide Aspekte bleiben indes noch einmal von jener besonderen Einheit zu unterscheiden, die Kant zuletzt mit seiner Kennzeichnung der „moralischen Freundschaft“ als der „innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung“ (IV 608) vor Augen hatte.

Idee der „moralischen Welt“ (und der Aufgabe des „zu befördernden Weltbesten an uns und anderen“) folgt. Sie verdient deshalb in Einbeziehung seines Lehrstücks von den „Tugendpflichten“ und der entsprechend modifizierten Ethiktheologie sowie mit Bezug auf jenen zuvor angeführten Passus über den „göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts“ (aus den Schlusspartien der „Tugendlehre“) – im Blick auf maßgebende Motive Theunissens – besondere Beachtung, obgleich diese späte Neuakzentuierung offenbar nirgends explizit ausgewiesen wird: „Moralität ist zwar das oberste, aber nicht das einzige Gut ... Sittlichkeit und Glückseligkeit zu befördern, machen das höchste Gut aus. Dem moralischen Gesetze ganz angemessen zu sein, haben wir in unserer Gewalt, denn es kann kein Sollen auf uns passen, wenn wir nicht auch das Vermögen haben, es zu tun. Aber in Ansehung der Glückseligkeit sie zu erreichen, sie in dem Maße über andere [!] zu verbreiten, als sie es verdienen, – dies Vermögen hat kein einziges Weltwesen. Sobald wir nun zur Beförderung des summi boni mundani streben, so müssen wir doch die Bedingung annehmen, unter der wir es erreichen können, und dies ist die Existenz eines außerweltlichen moralischen Wesens. Ist ein höchstes Gut erreichbar und nicht bloß Chimäre, so muss ich einen Gott annehmen; denn der Mensch kann dies allein nicht ausüben ... Die Erreichbarkeit des Zwecks des höchsten Guts steht nicht in meiner Gewalt. Dass es Zweck sein soll, ist ausgemacht.“¹³

Der solcherart vom späten Kant bemerkenswerterweise in den Vordergrund gerückte Sachverhalt, dass die uns gebotene, d.h. tätige „Beförderung des höchsten Gutes“ „begrenzt“ ist, bezieht sich also gemäß diesem Ausgang von dem praktischen Anspruch der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, denkwürdigerweise zunächst auf die Beförderung der „fremden Glückseligkeit“ und verweist demzufolge sodann auch auf die erhoffte „fremde Glückseligkeit“. Ein solcher Ausgang verändert freilich die Begründungsfigur der Hoffnungsthematik in entscheidender Weise, wie ein Blick auf eine diesbezügliche – zeitlich ganz nahe Argumentation aus der Vorrede der Religionsschrift – verdeutlicht. Dort heißt es: „Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll: so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt

13 Kant, AA XXVIII, 791 f. Diese hier im Blick auf die „fremde Glückseligkeit“ konstatierte Nicht-„Erreichbarkeit des Zwecks des höchsten Gutes“ ist freilich gleichermaßen darauf zu beziehen, dass das Urteil über die „Glückswürdigkeit“ anderer zuletzt auch „vermessen“ wäre (also einem „Herzenskündiger“ vorbehalten bleiben muss) und dass natürlich auch die dementsprechende Erreichbarkeit des Zwecks „fremde Glückseligkeit“ – jedenfalls in Ansehung des „Ganzen ihres Zustandes“ als „vernünftiger, aber endlicher Wesen“ – menschlichem Bewirken-Wollen prinzipiell verwehrt bleibt.

einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d.i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion“ (IV 655). Ebendies bezieht sich jenem angeführten Vorlesungs-Passus zufolge nunmehr also ausdrücklich auf die Ansprüche „fremder Glückseligkeit“, was notwendigerweise die Frage nach dem zu differenzierenden Status (und dem „terminus ad quem“) der Hoffnungsfrage berührt und, wie sich noch zeigen soll, auch im Blick auf Theunissens Differenzierung der Hoffnung sehr aufschlussreich ist.

Demnach spricht vieles dafür, dass diese in jener späten Vorlesung leitende Argumentation – von der gebotenen Beförderung „fremder Glückseligkeit“ ausgehend! – jene erst später als „Tugendpflicht“ geltend gemachte „Beförderung fremder Glückseligkeit“ in eine stillschweigend vollzogene eigentümliche Erweiterung der Ethiktheologie einbindet und dabei offenbar ihren Ausgang davon nimmt: Die Begrenztheit des „Hinwirkens“ auf das „höchste Gut“ (als dem zu befördernden „Weltbesten“) bezieht sich demzufolge auf den moralisch „gebotenen“ und gleichermaßen unverfügbaren „Zweck“ der „fremden Glückseligkeit“ – nicht zuletzt „in Ansehung des ganzen Zustandes“ des Anderen. Die zwar zu „befördernden“ (unbedingten) Zwecke dennoch nicht „realisieren“ zu können, dies begründet demnach die besondere Hoffnung darauf – und zwar im Sinne der deshalb notwendigen Unterscheidung eines „Hoffens *auf*“ und eines „Hoffens *für*“: Gehofft wird auf den Zweck des „höchsten Gutes“ als der „fremden Glückseligkeit“ zunächst für die Anderen – in Ansehung ihres „ganzen Zustandes“ als „vernünftige, aber endliche Wesen“. Jene notwendige zweckorientierte Aussicht darauf, was „aus unserem Rechthandeln herauskomme“ (IV 651), die sich nunmehr also an dem moralisch „gebotenen Zweck“ der „fremden Glückseligkeit“ orientiert, vertieft den Zusammenhang von Ethik und Religion auf eine Weise, die somit auch die Tiefenstruktur bzw. die Sinnintention der solcherart begründeten Hoffnungsfrage nicht unberührt lässt.

1.3.1. Daraus sollte deutlich geworden sein, dass und wie diese späte Vorlesung Kants offenkundig noch einen bemerkenswerten besonderen Akzent setzt¹⁴ – weist doch die darin geltend gemachte besondere „Intentionalität“ über die zunächst maßgebende praktische Orientierung an der „Beförderung der allge-

14 Darin scheint Kant in nuce dem Sachverhalt Rechnung zu tragen, dass die beanspruchte Verankerung der Ethiktheologie in den „moralischen Zwecken“ genauer besehen ohne Einbeziehung der „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“ (als „unbedingte Zwecke“), nicht zu leisten ist; nur im Ausgang davon ist die Idee eines „Ganzen aller Zwecke“ zu begründen und verlangt infolgedessen aber auch eine erweiterte Konzeption der „Ethiktheologie“.

meinen Glückseligkeit“ – eben „in dieser Welt“, also gemäß der Idee des „mundus optimus“, das „Weltbeste an uns und anderen zu befördern“ – noch hinaus, zumal dieses „Weltbeste“ an der „eigenen Vollkommenheit“ und der „fremden Glückseligkeit“ ihren Maßstab hat. Freilich, bezüglich beider erweist sich das unverzichtbare menschliche Bemühen als ein bloß „vorläufiges“, so dass in entsprechender Weise die Hoffnungsfrage bzw. das erhoffte „höchste Gut“ sich gleichermaßen auf die „fremde Glückseligkeit“, auf die erstrebte „moralische Vervollkommnung“ und auf das je individuelle Teilhaftig-Werden an dem „höchsten Gut“ beziehen muss und dementsprechend das „Hoffen für“ und „Hoffen auf“ sowie deren Einheit noch näher spezifiziert. Erst aus jenem Bezug des „Hoffens-*für*“ – gemäß dem „Zweck, der zugleich Pflicht ist“, der „gesollten“ tätigen Hoffnung auf die eigene Vervollkommnung sowie auf die im „höchsten Gut“ mitenthaltene „eigene Glückseligkeit“ – eröffnet sich sodann die in dem „Hoffen-*auf*“ angesprochene Sinnperspektive eines umfassenden „Endzwecks der Schöpfung“ und eines diesen differenzierten Ansprüchen auch angemessenen Gottesbegriffs, der in diesem erweiterten Sinne nun auch erst zu begründen vermag, weshalb „Moral unumgänglich zur Religion führt“. Jene geläufige Auskunft Kants, dass der Gottesbegriff aus „dem moralischen Gesetz“ hervorgeht (III 391, Anm.), besagt in solcher Akzentuierung vornehmlich dies, dass dieser Gottesbegriff eben auf den „Gott der Hoffnung“ abzielt und im Sinne einer im Blick auf Theunissen noch zu verfolgenden Einheit des „Hoffens *auf*“ und des „Hoffens *für*“ in symbolischer Darstellung für „vernünftige Weltwesen“ als ein „für die Religion tauglicher Gottesbegriff“ Gestalt gewinnt. Es wird sich noch zeigen, dass dies sodann auch das Verhältnis von „Hoffnung“ und „Glaube“ betrifft (s. u. 3.)

Vor dem Hintergrund der gewandelten Intentionalität dieser Hoffnung erschließt sich in der angezeigten Erweiterung eine kantische Begründungsfigur folgendermaßen: Auch wenn die Ethik (mit den „Zwecken, die zugleich Pflichten sind“) vorerst auf die „vornehmsten Zwecke“ abzielt, so sind diese gleichwohl noch nicht die „höchsten“; ihre „Erfüllung“ fände diese Ethik erst in einem dem Anspruch dieser „Zwecke, die zugleich Pflichten sind“, angemessenen „vollendeten Gut“ („bonum consummatum“). Ebendies thematisiert die erweiterte „Ethikotheologie“, die, über den Zusammenhang der Fragen „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen?“, in der angezeigten Weise auch den Gehalt der Hoffnungsfrage selbst noch einmal differenzierter zu bestimmen erlaubt, in der Folge aber auch notwendigerweise die Bestimmung des Gegenstandes des Glaubens modifizieren muss. Neben dem für die Ethik konstitutiven „unbedingten Zweck“ der „reinen praktischen Vernunft“ als „Ideal der reinen praktischen Vernunft“ (das „Ideal des obersten Gutes“) betrifft dies also auch das daraus vermittelte „Ideal des höchsten Gutes“ – und zwar gleichermaßen als „Ideal des höchsten abgeleiteten Gutes“ (den „Gegenstand dieser Hoffnung“) und des „höchsten ursprüngli-

chen Gutes“ (bzw. dessen postulierte „Dasein“). Die in Theunissens Hoffnungs-konzeption (s. u. 3.1.1.) angesprochenen „unabgeholtenen Möglichkeiten, die über die Welt hinausreichen“, fänden so vermutlich auch bei Kant unüberseh-bare Anknüpfungspunkte.

2. Zu Theunissens Differenzierung zwischen „spes hominum“ und „spes christianum“.

In jüngeren Arbeiten hat M. Theunissen auch der Glaubens- und Hoffnungs-Thematik eingehende Analysen gewidmet¹⁵. So unternimmt er in seinem grund-legenden Aufsatz über „Die Hoffnung auf Gott...“ den Versuch, die theologisch motivierte – und üblicherweise selbstverständlich angenommene – „Begrün-dung des Hoffens im Glauben“ kritisch zu befragen. Dabei hat er schon die zu be-denkenden „Folgen“ vor Augen, die eine solche vorausgesetzte „Begründung des Hoffens im Glauben für das Hoffen selbst“ nach sich zieht und verfolgt so nicht zuletzt das durchaus philosophisch inspirierte Anliegen, die Eigenart und den Anspruch einer „spes christianum“ mit der „spes hominum“ zu vergleichen, beide voneinander abzugrenzen und auch in Beziehung zu setzen.

Eine solche – von Theunissen freilich als „Philosophie des Christentums“ ver-standene – Religionsphilosophie, die sich ihm zufolge im Sinne einer „Fürspre-cherin des Humanum“ gleichermaßen als eine „Frage an die Theologie“ verste-hen will, widmet also zunächst diesem Verhältnis zwischen „spes christianum“ und „spes hominum“ besondere Aufmerksamkeit. Dabei ist näherhin die Frage bestimmend, ob denn eine strenge Abtrennung der mit dem daraus resultieren-den „Dualismus“ nicht allzu leicht „auf eine Abwertung menschlichen Hoffens“ hinausläuft und dies sich nicht zuletzt dem Umstand verdankt, dass eine im Glau-ben begründete „spes christianum“ sich eben lediglich „auf eine spezielle Art von Hoffnung beschränkt“¹⁶, wie Theunissen im Verweis auf Paulus und Luther ver-deutlicht. Damit bringt er vorweg seine Befürchtung zum Ausdruck, dass eine

15 Vor allem in M. Theunissen, *Die Hoffnung auf Gott und der Gott der Hoffnung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Stuttgart 1999, 258–273; und ders., *Religiöse Philosophie*, in: K. Dethloff et. al. (Hg.), *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Berlin 2004, 101–120. Die im letztgenannten Aufsatz von Theunissen sehr pointiert – obgleich aus-drücklich „experimentierend“ – vollzogene Abgrenzung der „religiösen Philosophie“ von der Religionsphilosophie bleibt bezüglich der hier (mit Blick auf Kant) im Vordergrund stehenden Themen im Grunde irrelevant, berührt jedenfalls kaum die angesprochenen Sachfragen. – Die kritischen Rückfragen an diese Konzeption einer „religiösen Philosophie“, die vor allem auch Jürgen Habermas geäußert hat, sind hier nicht zu verfolgen.

16 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 259

solche dualistische Separierung der Hoffnung zuletzt auch ein angemessenes Verständnis des Gehalts einer solchen „Glaubenshoffnung“ erschweren oder gar verhindern müsste.

2.1. Dieser aus der jüdischen Tradition aufgenommenen und im Christentum noch verstärkten Konzeption der „Glaubenshoffnung“ stellt Theunissen eine „griechische Auffassung“ der Hoffnung – „elpis“ – gegenüber, die erstens durch die Einbindung menschlichen Hoffens „in den Zusammenhang menschlicher [gerade auch „indifferenten“] Zukunftsbezüge“ (des „Erwartens von Gutem und auch Schlimmem“, aber eben auch Gleichgültigem) und, zweitens, in ihrer Eigenart als „Wünschen, Wollen und Streben“ bestimmt und eben als solches „Ensemble zukunftsgerichtet Verhaltensweisen“ von der spezifischen „spes christianum“ unterschieden sei. Indes, gegenüber einschlägigen gängigen Separierungen und Gegenüberstellungen möchte Theunissen derart den Versuch unternehmen bzw. auch den Blick dafür schärfen, „durch das Humanum hindurch einen philosophischen Zugang zur paulinischen Vorlage zu gewinnen“¹⁷, was es freilich in der Folge notwendig mache, nicht nur die Hoffnung, sondern auch den von Paulus benannten „Gott der Hoffnung“ angemessen zu thematisieren.

2.1.1. Diesbezüglich ist nun in einer religionsphilosophischen Hinsicht jedoch der von Theunissen gegenüber einer einseitigen Akzentuierung der paulinischen Hoffnung erhobene Anspruch und Versuch von besonderem Interesse: Zwar zielen auch seine eigenen Überlegungen auf diesen „Gott der Hoffnung“ ab, jedoch will er dabei von der „auf ihn gesetzten Hoffnung“ selbst ausgehen.¹⁸ Näherhin habe dies auf eine „genealogische“ Weise zu geschehen, der zufolge die Hoffnung auf Gott „aus einer zunächst einmal innerweltlich ausgerichteten [Hoffnung] verständlich“ gemacht werden soll¹⁹. In solcher Ausrichtung findet nun bemerkenswerterweise der neutestamentliche Hebräer-Brief sein besonderes Interesse.

Der Ausgangspunkt dafür ist nun dies: Im Rekurs auf Hebr 11,²⁰ will Theunissen zeigen, dass darin keinesfalls Philosophie lediglich „von außen“ hineingetragen werde, sondern Letztere vielmehr schon „dem Neuen Testament eingeschrieben ist“²¹. Der gängigen Einschätzung des Hebräerbriefs, dass dieser „uns

¹⁷ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 260.

¹⁸ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 267.

¹⁹ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 267.

²⁰ Theunissen zitiert nach der Übersetzung der Luther-Bibel, worin er „zumindest die Form einer Definition“ (Theunissen 1999 [wie Anm. 15], 261) erkennt: „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht“.

²¹ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 260.

von allen apostolischen Texten der fremdeste ist“, hält Theunissen entgegen, dass dieser uns „Spätgeborenen“ vielmehr „besonders nahe“ sei – nicht zuletzt aufgrund des Sachverhaltes, dass darin das Verhältnis von „Glaube und Hoffnung“ doch wesentlich anders bestimmt werde als in der paulinischen Hoffnungskonzeption. Näherhin wird in seiner religionsphilosophischen Bezugnahme auf den „Gott der Hoffnung“ das Zusammenfallen des „Hoffens auf“ und des „Hoffens für“ in dem Sinne geltend gemacht, „dass das Ziel *in* den Grund fällt“ und eben dieser Zusammenfall sich in dem Satz ausdrücke: „Ich hoffe auf Dich“, bzw. „Auf Dich setze ich meine Hoffnung“ – womit eben gesagt sei, „dass ich in Gott den Grund meiner Hoffnung setze“. Zuletzt, so Theunissen, sei es freilich so, dass die zwar „von der auf ihn gesetzten Hoffnung“ ausgehenden „im engeren Sinne philosophischen Überlegungen“, die „auf den Gott der Hoffnung“ abzielen, indes auch als philosophische nicht nur Gott als den „Grund der Hoffnung“ aufweisen, sondern bei dem Gott ankommen wollen, „der antworten kann, ob er nun wirklich antwortet oder die Antwort verweigert“²². Eben dafür setzen die von ihm geltend gemachten „philosophischen Überlegungen“ jedenfalls die Erfahrung des wirklichen Gottes schon voraus, von dem (und vor allem: zu dem) sich dann erst sagen lässt: „Auf Dich setze ich meine Hoffnung“²³.

22 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 271. Auch in diesem Problemkontext bleibt wohl Kants (an die Adresse Jacobis gerichtete) Mahnung zu vergegenwärtigen: „Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Dasein, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine erteilte Nachricht, von noch so großer Auktorität zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, soweit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muss doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allen dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sei, dass irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen lässt: so ist doch wenigstens so viel klar, dass: um nur zu urteilen, ob das Gott sei, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und danach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sei, sondern bloß ob er ihm nicht widerspreche. [...] Vom Dasein des höchsten Wesens kann also niemand durch irgend eine Anschauung *zuerst* überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben zu bestätigen“ (III 277 f.). S. auch die ähnlich gelagerten Bedenken in Kants später Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton ...“ (bes. die lange Anm. V 389 ff.). Mit diesen Hinweisen soll freilich keineswegs gesagt sein, dass Theunissen mit den von Kant hier kritisierten Positionen zu identifizieren ist oder diesen etwa auch nur nahesteht.

23 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 270.

Daraus ergeben sich freilich weitere – grundsätzliche – Fragen, die auch das Verhältnis von Philosophie und Theologie bzw. Religion berühren. Denn nicht nur ist schon in jenem von Theunissens Hoffnungsanalyse beanspruchten Zusammenfall von „Hoffen auf“ und „Hoffen für“ die Wirklichkeit Gottes offenbar schon vorausgesetzt; indes, daran knüpft sich die noch grundsätzlichere Frage: Vermag denn eine philosophische Reflexion den jenem „Auf Dich setze ich meine Hoffnung“ zugrunde liegenden Anspruch tatsächlich einzuholen, wenn doch bezeichnenderweise der als Bezugspunkt benannte „Gott der Hoffnung“ in Röm 15,13 ein „Gott des Gebets“ ist²⁴? Sprengt der „Gott ... dem wir uns betend anvertrauen“ als „ein Gott der Hoffnung“ nicht – notwendigerweise – den Rahmen einer philosophischen Analyse bzw. verweist dies nicht auf erst einmal philosophisch zu leistende Vermittlungsaufgaben, die hier jedoch, ungeachtet des philosophischen Anspruches, unthematziert bleiben bzw. vorausgesetzt sind – und indiziert ebendies nicht auch ein grundsätzliches Problem jenes von ihm in jüngerer Zeit verfolgten Vorhabens einer „religiösen Philosophie“?

2.1.2. Eine analoge Schwierigkeit wird möglicherweise in Theunissens Kritik an Wittgenstein sichtbar, wenn er im Blick auf dessen „Philosophie der Lebensformen“ bei ihm den Rückgang auf die in diesen Erfahrungen „sich erschließende Wirklichkeit“ selbst indes vermisst. Gemäß diesem von Wittgenstein verweigerten Rückgang rekurriert er auf eine (freilich nicht im kantischen Sinne zu verstehende) prozessual gedachte Erfahrung, in dem wir einem „Gott...in der Beziehung zur Welt und zu unseresgleichen begegnen“; dies führt ihn über Verweise auf Baader und Buber zu der These, dass „wir auf der Höhe religiösen Erlebens Erfahrungen mit ihm [Gott] machen“, genauer „etwas zu erfahren bekommen“: „Wir machen sie, wann immer Gott auf unser Fragen antwortet oder schweigt, sich uns zuwendet oder sich uns verbirgt. Religiöses Leben erwacht allerdings nicht erst auf dieser Höhe. Es regt sich bereits in unserer Erfahrung mit uns selbst vor Gott – das heißt: in seinem Angesicht. Schon in der Erfahrung mit uns selbst, aber auch mit anderen, können wir in das Antlitz Gottes schauen“ und haben es darin „mit ihm als Person zu tun“²⁵.

Diesbezüglich räumt Theunissen freilich selbst ein, dass er damit (eben schon entsprechend dem Anspruch der „religiösen Philosophie“ in der von ihm intendierten Abgrenzung von der „Religionsphilosophie“, s. o. Anm. 15) schon den Boden der jüdisch-christlichen Religion betreten habe, d. h. derart den „jüdischen oder christlichen Gott“ voraussetze, „den einzigen, der, wenn er auch

24 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 271.

25 Theunissen 2004 (wie Anm. 15), 120.

keine Person ist, doch eine personale Seite hat und sie uns zukehren kann²⁶; es ist insbesondere dieser Verweis auf die „personale Dimension“ des Absoluten, in dem Theunissen seine späte Konzeption einer „religiösen Philosophie“ sodann explizit zur „positiven“ (christlichen) Religion in Beziehung setzt.²⁷ Indes, auch hier stellt sich – anknüpfend an oben (2.1.1.) – wohl die Frage: Verlangt jener Rekurs auf den so bestimmten Gott der Hoffnung wie auch der Rekurs auf die benannte „Erfahrung mit Gott“ nicht erneut eine vorgängige – schon vorausgesetzte – philosophische Fundierung der „Gottesthematik“ und näherhin eine Reihe von diesbezüglich unverzichtbaren Vermittlungsschritten – Probleme, die sich bekanntlich auf besondere Weise schon in Schellings Differenz und Einheit von „negativer“ und „positiver“ Philosophie (und nicht zuletzt schon in dessen Auseinandersetzung mit Jacobi) widerspiegeln, und nunmehr auch noch in Theunissens späten Erwägungen über die Möglichkeit und den Status einer „religiösen Philosophie“ in neuer Gestalt wiederkehren?

Weder die jenem gesuchten Nachweis dienende Exegese von Hebr 11,1 (und die daran geknüpfte theologische Abgrenzung gegenüber „Paulinischem“) noch die zuletzt angesprochenen – schwierigen und weitreichenden – Fragen zum strittigen Themenfeld „religiöse Philosophie“-, „Religionsphilosophie“ sollen hier jedoch weiter verfolgt werden – nicht zuletzt auch in gebotener Rücksicht auf die von Theunissen betonten „heutzutage noch größeren Schwierigkeiten, welche die Philosophie mit der Sache hat“²⁸. Die nachfolgenden religionsphilosophisch orientierten Überlegungen zielen, dem Leitthema dieses Aufsatzes zufolge, vielmehr in eine ganz andere Richtung.

26 Theunissen 2004 (wie Anm. 15), 120. Interessant wäre freilich, wie Theunissen, dessen Denken bekanntlich in vielen Motiven dem späten Schelling nahesteht, dessen Kritik an dem Programm einer „religiösen Philosophie“ (Franz v. Baaders) beurteilt; auch dies, ob Theunissens eigene Konzeption einer „religiösen Philosophie“ vielleicht als der Versuch verstanden werden darf, den von Schelling betonten Gegensatz zwischen seiner „Philosophie der Offenbarung“ und einer „religiösen Philosophie“ zu überwinden?

27 Auf die religionsphilosophisch höchst aufschlussreiche Kontroverse, die zwischen D. Henrich und M. Theunissen ausgetragen wurde (s. M. Theunissen, *Der Gang des Lebens und das Absolute: für und wider das Philosophiekonzept Dieter Henrichs*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie: Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 50/3 (2002), 343–362), ist hier nicht einzugehen; auf sie sei der religionsphilosophisch interessierte Leser jedoch ausdrücklich hingewiesen.

28 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 261. Ebendieses klingt auch noch in der im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Henrich (M. Theunissen 2002, 354 [s. Anm. 27]) geäußerten Bemerkung an: „Das religiöse Bewusstsein, das in Kategorien der Begegnung mit einem Gegenüber denkt, muss sich, um eines Grundes ansichtig zu werden, zu einem philosophischen bilden, das philosophische, das am Gedanken des Grundes orientiert ist, muss, will es darin ein Gegenüber sehen, religiös werden. Das Religiöswerden des philosophischen Bewusstseins setzt aber ebenso wie das Philosophischwerden des religiösen ein Absolutes voraus, das an sich beides ist, Grund und Gegenüber.“

3. Zu Theunissens „Anordnung von „Hoffnung und Glaube“ – im Blick auf Kants „Hoffnungsglauben“

Die Lektüre jener ungemein dichten Ausführungen Theunissens über „die Hoffnung auf Gott und de(n) Gott der Hoffnung“ (s. o. Anm. 15) weckt nämlich auch – auf den ersten Blick wohl unvermutet – enge Assoziationen zu den vom späteren Kant angestellten Erwägungen zum Verhältnis von „Hoffnung und Glaube“. Einige Gedanken zu zentralen Themen der kantischen Religionsphilosophie, die diese Lektüre der einschlägigen Texte Theunissens begleitet haben, bestimmen deshalb auch die nachfolgenden Anmerkungen zu seinen Hoffnungs-Analysen. Denn auch bezüglich der Hoffnungsthematik und ihrer Begründung, wie diese erst zum Glauben führt, finden sich überraschenderweise bemerkenswerte Übereinstimmungen.

3.1. Eine besondere Nähe zu den von Theunissen angestellten Überlegungen zum Verhältnis von „Glauben und Hoffnung“ und seinem erwähnten religionsphilosophischen Rekurs auf die Hebr 11,1 „eingeschriebene Philosophie“ sowie der von ihm diagnostizierten „anderen Hoffnung“ und dem „anderen Glauben“ ergibt sich vornehmlich wohl daraus, dass Kant bekanntlich, am Leitfaden der „im Weltbegriff der Philosophie“ explizierten „wesentlichen und höchsten Zwecke“, das „was jedermann notwendig interessiert“, und somit nichts anderes als die „ganze Bestimmung des Menschen“ entfaltet. Dabei versteht auch Kant sich durchaus selbst im Sinne Theunissens als „Fürsprecher des Humanum“ und unternimmt demgemäß bekanntlich den Versuch, über dieses hinreichend explizierte Humanum auch die gesuchte „Eigenart“, den Sinn und Anspruch begründeter Hoffnung darzulegen. Dabei bewahrte Kant solche Hoffnung nicht nur vor ihrer psychologischen Verkürzung (auf einen bloßen „Affekt“ bzw. auf bloße „Erwartung“); vorrangig wies er ihre spezifische Intention bekanntlich als eine solche aus, die auf den „ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft als dem menschlichen Begehrungsvermögen“ gerichtet ist und insofern auf den „praktischen Endzweck“ abzielt.

3.1.1. Dass die „Hoffnung der Christen auf Gott...gegenüber den gewöhnlichen Hoffnungen der Menschen nicht das Fremde, sondern ihre eigene Wahrheit“ wäre²⁹, steht in gewisser Hinsicht auch der kantischen Motivation in der Bestimmung des Christentums als „natürlicher Religion“ durchaus nicht fern. Theunissens Bezugnahme auf die „unabgeholten Möglichkeiten, die über die

²⁹ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 271.

Welt hinausreichen"³⁰, bietet dafür ebenso Anhaltspunkte wie der Sachverhalt, dass er „die Hoffnung auf ein Ganzes“ letztlich mit der „Hoffnung auf Gott“ identifiziert. Und dass ich, so Theunissen, in dieser Hoffnung auf Gott „Gott faktisch immer auch für mich als einen“ hoffe, „der um sein Heil besorgt ist“, und sich dabei auch „mein Heil als etwas Bestimmtes erweist“, findet wohl in Kants Konzeption des „höchsten Guts“ bzw. in seiner Differenzierung als höchstes „ursprüngliches“ und „höchstes abgeleitetes Gut“ eine gewisse Entsprechung – nicht zuletzt und in besonderer Akzentuierung freilich in Kants wichtigem Hinweis darauf, dass die Hoffnung auf die „eigene Glückseligkeit“ lediglich „mitenthalten“ (also auch insofern „abgeleitet“) ist, gleichwohl die „rechte Ordnung der Zwecke“ voraussetzt.

Sofern Hoffnung nach Kant auf den „ganzen Gegenstand der praktischen Vernunft“ als das „Ganze aller Zwecke“ zielt, ist sie absolut, weshalb dieser „absoluten Hoffnung“ eine „Willensbestimmung von besonderer Art“ korrespondiert, die auch mit der „praktischen Idee“ der „moralischen Welt“ (was da sein soll“: II 701) engstens verbunden ist. Letztere ist zwar selbst begründet in der „praktischen Idee“ eines „Reichs der Zwecke“ – eine „praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zu Stande zu bringen“ (IV 70) – und weist eben doch, weil von „besonderer Art“, über diese hinaus, weshalb auch die „eigene Glückseligkeit“ lediglich, wie erwähnt, in der Idee des „Ganzes aller Zwecke“ „mitenthalten“ ist, also keineswegs den vorrangigen Bezugspunkt dieser „bewandtnis“-orientierten Hoffnung darstellt. Auf jene in der Idee des „Reichs der Zwecke“ mitenthaltene umfassende Vernunftperspektiven zielt zuletzt auch das von Kant in ethikotheologischem Kontext benannte „Bedürfnis der fragenden Vernunft“ (V 609), ohne dabei jenes zweifache Haltesignal ignorieren zu wollen: Die Legitimation jenes kantischen Programms, „das Wissen aufzuheben, um für den Glauben Platz zu bekommen“, blieb stets an die zwifache limitierende Rücksicht gebunden, ein zwar unabweisliches „Vernunftbedürfnis“ weder mit „Einsicht“ („Wissen“) zu verwechseln (III 272 Anm.) noch es auf ein bloßes „Bedürfnis der Neigung“ herabzustufen; auch sollte der Status des „Vernunftglaubens“ solcherart davor bewahrt bleiben, unversehens doch wiederum als eine Defizienz-Form des theoretischen Fürwahrhaltens missverstanden zu werden und bekommt so allein über die vorgängig ausgewiesene Hoffnung „Platz“ (s. u. 3.2.).

30 Theunissen 2004 (wie Anm. 15), 119.

3.1.2. Die diesbezüglich vermutete motivliche Affinität bestätigt sich auch noch in einer anderen Hinsicht: Orientiert sich die Hoffnung gemäß jener Idee der „moralischen Welt“ an einem auf dieses „Was-sein-Soll“ gerichteten „Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht“, so setzt dies die an dem, „was da sein soll“, ausgerichteten Maßstäbe einer Idee der „moralischen Welt“ schon voraus, die sich im Widerstand gegenüber vorherrschender „Negativität“ erst zur Geltung bringt. Diesbezüglich liegt offensichtlich eine Anbindung an Theunissens Bestimmung des „Negativen“ besonders nahe: „Unter dem ‚Negativen‘ verstehen wir hier das, womit wir nicht einverstanden sind, oder das, wovon wir nicht wollen, dass es ist. In diesem Sinne soll es nicht sein“³¹. Unschwer ist als Kehrseite davon eben jener (an der Idee der „moralischen Welt“ ausgerichtete) kantische Rekurs auf das, „was dasein soll“, zu verstehen, das sich freilich wie bei Theunissen am „Negativen der bestehenden Welt“ orientiert – eine Hoffnung, die „auf das Ganze“ geht, „obwohl das Ganze nicht danach ist“.

Indes, eben aus einer solchen Sensibilität für das „Nicht-sein-Sollende“ speist sich doch im Grunde auch die von Kant vernommene untrüglige Erfahrung: „Es ist: als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin musste auch die, obgleich dunkle, Vorstellung von etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüts nicht zu vereinigen wussten“ (V 587). „Ex negativo“ ist dies nicht zuletzt aus dem Widerstand gegen das vergleichgültigende und der Belanglosigkeit ausliefernde Schicksal des (von Kant so oft angeführten) „Rechtsschaffenen“ beseelt, der sich darin unbeirrt zur Geltung bringt. Daran bemisst sich offensichtlich auch Theunissens Rekurs auf das unvermeidlich „Normative“: „Was sein soll, meint nach ihrem Verständnis das, wovon wir wollen können, dass es ist“, d.h. es setzt im Ausgang von der Realität „bei dem an, was ist und was faktisch weithin so sein wird, dass wir nicht wollen können, dass es ist. Statt ein ‚Seinsollendes‘ zu entwerfen, versucht sie es dem ‚Nichtseinsollenden‘ zu entnehmen.“³², weshalb es auch ihm zufolge „unmöglich ist, an die geschichtliche Wirklichkeit ohne einen Vorbegriff von ihrer Normativität heranzugehen“³³.

31 M. Theunissen, Negativität bei Adorno. In: L. v. Friedeburg/J. Habermas (Hg.), Adorno-Konferenz 1983. Frankfurt/Main 1983, 41 f.

32 M. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*, Frankfurt/Main 1991 (= 1991b), 31.

33 Theunissen 1991b (wie Anm. 32), 32.

3.1.3. Auch dies, dass nach Kant in dem praktisch-moralischen „Glauben an die Tugend“ die Realisierbarkeit des „moralisch Gebotenen“ (worin „Freiheit ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat“ beweist: IV 107) vorausgesetzt und als „praktisch wirklich“ affirmiert ist (vgl. V 247 f.), erweist sich – näherhin im Blick auf die Idee der „moralischen Welt“ sowie auf das „Ganze“ der „moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen“ (IV 811) und die darin artikulierten Vernunftansprüche (und somit auf das „Humanum“) – als eine „moralisch *konsequente* Denkungsart“, die sich in dem „Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“ Ausdruck verschafft.³⁴ Dabei ist freilich auch auf Kants Bemühen hinzuweisen, den spezifischen Sinn der religiösen Hoffnung in differenzierter Weise zu allen „sonstigen Ausgriffen auf die Zukunft“ in ein differenziertes Verhältnis zu setzen; weil gerade auch nach Kant die Hoffnung „auf das Ganze“ geht, sofern sie doch auf die „unbedingte Totalität des ganzen Gegenstandes der praktischen Vernunft“ abzielt, ist daran auch die Forderung einer entsprechenden Rücksichtnahme und Freisetzung der darin enthaltenen Teilaspekte sowie die Freilegung der von Theunissen verlangten „spezifischen Differenz“ dieser Hoffnung impliziert; dem wollte Kant offenbar auch in seiner näheren Differenzierung verschiedener Dimensionen des „höchsten Gutes“ Rechnung tragen. Es ist durchaus auch eine von Kant geteilte Sichtweise, wenn Theunissen betont, dass dieser Hoffnung in der Tat eine „Tendenz zur Totalisierung innewohnt“³⁵, d.h. die „Totalisierung ... zum Begriff des Hoffens“ gehört und insofern darauf „drängt“, auch „verwirklicht zu werden“. Als auf „das Ganze aller Zwecke“ gerichtete Hoffnung (s. o. 3.1.1.) ist die von Kant in diesem Kontext angeführte „Willensbestimmung der besonderen Art“ gleichermaßen von der Überzeugung geleitet, dass „auch nichts Einzelnes für sich allein gut werden könne“, also letztendlich darauf, „dass alles gut werde“.

3.2. Besonders bemerkenswert ist im Blick auf Theunissens Aufweis des spezifischen „Hoffnungs-Status“ und auf seinen damit verbundenen Befund über die „Anordnung von Glauben und Hoffnung“ wohl auch dies: Auch nach Kant verweist erst die Hoffnungsfrage auf den Glauben, d.h. das beharrliche „Festhalten“ an der Hoffnung bzw. dem darin Erhofften führt auf die hierfür unverzichtbare, und deshalb der Vernunft erst „abgenötigte Voraussetzung“ (III 273 Anm.). Nicht allein über die Aufhebung der Wissensansprüche, sondern ebenso über den Auf-

34 Diese gesollte Perspektive auf das „erhoffte Ganze“ einer „moralischen Lebensgeschichte“ klingt auch in Kants pädagogischer Forderung an: „Auf die Notwendigkeit endlich der Abrechnung mit sich selbst an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Überschlag machen könne, in betreff des Werts seines Lebens“ (VI 761).

35 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 268.

weis der Tiefenstruktur menschlicher Hoffnung wollte Kant „für den Glauben Platz bekommen“; weil eben dafür gleichermaßen die Begründung des Anspruchs und des Status „begründeten Hoffens“ vorausgesetzt ist, verweist dies – dem genannten Motiv Theunissens wohl durchaus nahe – auf die im kantischen „Weltbegriff der Philosophie“ zu leistende Entfaltung des „Humanum“.

Ein kurzer Hinweis kann hier genügen: Nach der mit dem „kritischen Geschäft“ verbundenen Zurückweisung der Ansprüche der traditionellen Gottesbeweise stellte sich für Kant eben auch die Begründung des Verhältnisses von Hoffnung und Glaube anders dar: Demzufolge läuft sein Vorhaben, „für den Glauben Platz bekommen“ bekanntlich über die Verbindung bzw. Vermittlung der Fragen „Was soll ich tun?“ und „Was darf ich hoffen“ und zielt so zuletzt auf ein „begründetes Hoffen“ ab. Sofern in dem in der Hoffnung „Erhofften“ der Bezug auf seinen angemessenen Ermöglichungsgrund miteingeschlossen ist, wäre der dadurch von Kant legitimierte Glaube wohl selbst als ein „Hoffnungsglaube“ zu kennzeichnen. Und eben dieser Hoffnungsperspektive bzw. dem darin begründeten „Hoffnungsglauben“ verweigert sich der von Kant so entschieden kritisierte – weil in sich selbst widersprüchliche – „Vernunftglaube“: Sofern Letzterer dieses Erhoffte dementiert – Kant hat diesen „Vernunftglauben“ als die widersprüchliche „Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis (Verzichtung auf Vernunftglauben)“ (III 282) charakterisiert –, ist damit eine „Verzweiflung der Vernunft an sich selbst“ (III 668) (als „Vermögen der Zwecke“) die letzte Konsequenz daraus, die somit – jenseits bloßen „Wunschdenkens“ – den Menschen „mit sich inkonsequent macht“.

3.2.1. Es ist nun das Eigentümliche in der Begründungslogik dieses kantischen „Hoffnungsglaubens“, dass solcher Glaube sich Kant zufolge eben nicht auf eine schon vorausgehend gesicherte Realität Gottes bezieht und von diesem festen Glaubensfundament her sodann die Hoffnung begründen kann. Vorgängig bleibt er, gleichsam als „ratio cognoscendi“, auf das in dieser Hoffnung Erhoffte rückverwiesen und fungiert, als Ermöglichungsgrund des Erhofften, somit als Fundament der Vernünftigkeit der Hoffnung. Die diesbezügliche Übereinstimmung zu jener von Theunissen in Hebr 11,1, festgestellten „Anordnung von Glauben und Hoffnung“ ist nicht zu übersehen, zumal dem Gesagten zufolge doch auch für Kants „Hoffnungsglauben“ gilt: „Erst die Hoffnung, dann der Glaube“³⁶. Eben für die im Blick auf diesen „Hoffnungsglauben“ von Kant geltend gemachte Begründungslogik scheint zuzutreffen, was Theunissen hierfür als Grundstruktur geltend macht: Der dem „Erhofften“ zuerkannte erkenntnismäßige Vorrang

36 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 264. Demgegenüber wurde in traditionellen Konzeptionen die Hoffnung in dem darin schon vorausgesetzten Glauben fundiert (vgl. Theunissen 1999, 258ff).

ist es, dem zufolge der Glaube von der Hoffnung her definiert ist; auch nach Kant führt also erst die Hoffnung auf den Glauben, weshalb der Glaube *nicht ohne* das „Erhoffte“ und er „sogar durch“ dieses Erhoffte ist. So bestätigt sich: „Für den Glauben Platz zu bekommen“ bedeutet der kantischen Begründungslogik zufolge nicht zuletzt auch dies, „Gott“ als einen „Gott der Hoffnung“ auszuweisen.

Genauer besehen zeigt sich diese umgekehrte „Anordnung von Glaube und Hoffnung“ schon in Kants Bestimmung des „Postulates“ des „Daseins Gottes“: Nicht die voraus feststehende („eingesehene“) Existenz Gottes begründet demgemäß die Hoffnung, sondern dieser theoretische, als solcher nicht erweisliche Satz „Es ist ein Gott“ wird vielmehr als ein solcher geltend gemacht, der „mit unserem praktischen Vernunftgebrauch unzertrennlich zusammenhängt“. Diese Postulate als – eben der „Vernunft abgenötigte“ – „notwendige theoretische Voraussetzungen in praktischer Hinsicht“ zielen somit (in freier Variation von Hebr 11,1) durchaus auf die Beantwortung der Frage ab, „wie kann man auch feststehen in dem, worauf man hofft?“ – was also sind die „Voraussetzungen für das Standhalten in der Hoffnung?“ Das erhoffte „höchste Gut“ ist ein „Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht“ und führt so nach Kant auf die freie Annehmung der hierfür notwendigen Voraussetzungen, als die Kant die „Postulate in praktischer Absicht“ bestimmt: „Ich *will*, dass ein Gott...sei, ich *beharre darauf* und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt...“ (IV 277 f). Eben deshalb führt auch die „Moral unausbleiblich zur Religion“ (IV 655 Anm.).

Das derart über die Hoffnung noch hinausreichende „Ich *will*, dass ein Gott sei...“ bleibt an jene These rückgebunden, dass, wo „Vernunft“ als „reine Vernunft wirklich praktisch ist“, „sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat“ erweist (IV 107); darin ist jenes „freie [!] Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers“ (IV 280) fundiert, die deshalb später als ein „freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjekts vereinbar“ (V 600 Anm.), geltend gemacht wird. Geglaubt wird an die Existenz Gottes, der bzw. sofern dieser ein „Gott der Hoffnung“ ist. Der in den „Postulaten der praktischen Vernunft“ explizierte „Vernunftglaube“ zielt eben auf die Bedingungen des „vernünftigen Hoffens“ eines „vernünftigen, aber endlichen Wesens“, nämlich: dass es ihm im „Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen geht“ (IV 255) – auch darin ist jener von Theunissen geltend gemachte „Totalitäts“-Aspekt (s. o. 3.1.3.) nicht zu übersehen. Ebensowenig jedoch dies: Zielt die Hoffnung auf „unabgegoltene Möglichkeiten, die über die Welt hinausreichen“ (s. o. 3.1.1.), so ist auch das postulierte „Dass-ein-Gott-sei“ des kantischen „Vernunftglaubens“ insofern als ein gegenüber der Hoffnung „Überschießendes“ ausgewiesen.

Der spätere Hinweis Kants auf solche „Abgründigkeit“ – eine der „Vernunft abgenötigte Voraus-Setzung“ – impliziert ebenso das Bewusstsein davon, dass jene für Kants „Gotteslehre“ konstitutive kritische Etablierung der „suppositio relativa“, in Abhebung von der „suppositio absoluta“ (II 587), selbst zugleich das Festhalten an dem grenzbegrifflich gedachten „Gegenstand schlechthin“ unumgänglich macht, d.h. ihn als einen durchaus „nicht willkürlich erdichteten“ Grenzbegriff aufbewahrt – also gleichsam als ein von der „Vernunft selbst, wenn auch bloß negativ, Konstituiertes“³⁷, in dem die Vernunft gewissermaßen „außer sich gesetzt ist“. Darin ist nach Kant vermutlich jenes unverzichtbare „doxische“ Moment, „dass Gott ist“, gesichert (das Theunissen bei Wittgenstein jedoch preisgegeben sieht), das freilich auch bei Kant nur in dieser grenzbegrifflichen Form aufbewahrt bleibt.

3.2.2. Kants Ziel, für den „Glauben Platz zu bekommen“, besagt bekanntlich auch dies, dass erst aus der Verbindung der „spekulativen Einschränkung der reinen Vernunft und der praktischen Erweiterung derselben“ das Erhoffte begründet und sein Ermöglichungsgrund in jenem „ich will, dass ein Gott sei“ in „postulatorischer Brechung“ gedacht wird. Jedoch ist dieses „Dass“ des Glaubens eben nur im Rekurs auf diese unumgänglichen Bedingungen „vernünftiger Hoffnung“ explizierbar, die in Kants „Postulaten der reinen praktischen Vernunft“ als der „Vernunft abgenötigte Voraussetzungen“ zur Entfaltung kommen. Kants Intention scheint dies zu sein – und auch hier ist eine grundsätzliche Übereinstimmung mit Theunissen zu vermuten: Weil die Hoffnung nicht in sich selbst zur Zuversicht gesteigert werden kann, und auch das „von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zur Erreichung dieser Absicht“ (III 638) dafür nicht aus-

37 Diese Wendung stammt von M. Theunissen, der sie allerdings auf den in Schellings „positiver Philosophie“ beanspruchten Aufweis des „bloß Existierenden“ bezieht (M. Theunissen, *Vernunft, Mythos und Moderne*, in: H.F. Fulda/R.-P. Horstmann, *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart 1994 [Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 20], 53 f.). Gegenüber Kants grenzbegrifflicher Konzeption hätte Schelling wohl immer noch geltend gemacht: „Was einmal im bloßen Denken angefangen hat, kann auch nur im bloßen Denken fortgehen und nie weiter kommen als bis zur Idee. Was zur Wirklichkeit gelangen soll, muss auch gleich von der Wirklichkeit ausgehen“ (XIII 162). Denn zweifellos wäre auch Kant zufolge in jener der Vernunft „abgenötigten Voraussetzung“ (Kant III 272, Anm.) die „Vernunft außer sich gesetzt“ (ebd.). Kants späte Auffassung ist freilich auch mit Blick auf Schelling von besonderem Interesse: „Gott ist der Begriff von einem persönlichen Wesen. Ob ein solches existiere, wird in der Transsc. Phil. nicht gefragt“ (AA XXI, 45). Gleichwohl findet das von Theunissen gegenüber Henrich geltend gemachte Motiv, dass dem Gottesbegriff „Züge der Personalität... eingeschrieben werden“ *müssen*, auch in dem von Kant stets in kritizistischer Brechung geltend gemachten „theismus moralis“ Anhaltspunkte: „Denn Personalität, nämlich die des Menschen, kann allein eine Instanz freisetzen, die sie selbst an sich hat.“ (Theunissen 2002, 353, s. o. Anm. 27)

reicht, muss sich diese Zuversicht aus dem Glauben begründen; deshalb sind Kant zufolge die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes in eodem actu „mitgesetzt“ in dem „moralischen Glauben“, „der ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten ist“³⁸. Dergestalt tritt auch bei Kant ein „Überschießendes“ des Glaubens über die Hoffnung zutage, das auch von Letzterer nicht abgedeckt ist – in Theunissens Formulierung, „was sich an diesem Glauben auf Hoffnung nicht zurückführen lässt“³⁹.

Und wohl auch die besondere Hinsicht, dass der für die Religion taugliche Gottesbegriff als „Urquell alles Guten, als sein Endzweck“ (III 636), indes nicht die Existenz des darin Gedachten impliziert, sondern auf die der Vernunft „abgenötigten Voraussetzungen“ der „Glaubenssachen“ (V 597) verweist, indiziert einen „Überschuss“ des Glaubens, der über das in der Hoffnung „Erhoffte“ noch hinausgeht. Der Glaube „bewahrheitet“ diese Hoffnung durch solche „Setzung“ und erweist Letztere eben dadurch als eine solche, die „auf Gott gesetzt wird“. Hier wird noch einmal deutlich: Die Hoffnung auf das „höchste Gut“ wird als solche „gesetzt“ als „Hoffnungsglaube“ auf Gott, weshalb in solcher Hinsicht der Gott des kantischen „Vernunftglaubens“ eben der „Gott der Hoffnung“ ist. In der Tat ist es (was Theunissen für den Glauben geltend macht) auch bei Kant so, dass der Glaube das erhoffte „höchste Gut“ als den ganzen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft in „Existenz“ setzt, d.h. insofern „affirmiert“ als „objektive theoretische Realität...des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen“ (V 581) – sofern darin eben voraus-gesetzt ist, „dass nicht allein wir einen uns apriori vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d.i. die Welt selbst, ihrer Existenz nach einen Endzweck habe“ (ebd.); eben dies kann bekanntlich nur unter der Voraussetzung des „freien Annehmens“ seiner Bedingung gedacht werden.

Von Interesse ist in diesem Zusammenhang wohl auch dies, dass Kant von dem in der „moralischen Teleologie“ begründeten „Endzweck der Schöpfung“ (und der „Hoffnung“ darauf) den erst „in einem zweiten Schluss“ vollzogenen Rekurs auf Gott als ein „moralisches Wesen, als Welturheber“ (V 583) unterschieden sehen wollte; auch dies scheint die Auffassung zu unterstützen, dass erst die moralisch verwurzelte „Hoffnung“ auf den „Glauben“ führt, der sich deshalb auch in solcher Hinsicht als ein „Hoffnungsglaube“ erweist.

38 Kant, Refl. 2794, in: AA XVI, 515. Dies besagt wohl auch Kants später Hinweis: „Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmt, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden“ (III 387 Anm.).

39 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 266.

3.2.3. Ein „überschießendes“ Moment von ganz anderer Art wird aber auch in Kants Kennzeichnung des „reflektierenden Glaubens“ (IV 704 Anm.) sichtbar, der über diejenige des „Vernunftglaubens“ noch hinausgeht. Gerade mit Rücksicht auf jene von Theunissen geltend gemachte Differenzierung der „Hoffnung“ sei diesbezüglich darauf hingewiesen: Von diesem in einer „Willensbestimmung von besonderer Art“ begründeten „Vernunftglauben“ bleibt freilich jene (ebenfalls späte) spezifische Kennzeichnung des „moralischen Glaubens“ zu unterscheiden, die zwar an jenen ursprünglichen „moralischen Glauben“ anknüpft, gleichwohl (im Sinne des theologisch-soteriologischen Motivs der „fides justificans“) davon unterschieden bleibt; mit seinem Bezug auf die „an die Vernunft anstoßenden Fragen“ (ebd.) weist Kant freilich über die Grenzen einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in gewisser Hinsicht hinaus.

Diese Sichtweise ist in der Sache offenbar bis in die spätesten einschlägigen Ausführungen Kants (etwa noch im „Streit der Fakultäten“) bestimmend geblieben; ebenso wird die menschliche Vernunft freilich auf „Geheimnisse“ verwiesen, die jenen an sich zwar „geheimnislosen“ Vernunftglauben (IV 807) gleichwohl transzendieren. Denn, wohlgemerkt: diese Freiheit hat sich weder hinsichtlich ihrer eigenen (unverfügbaren) Wirklichkeit – so spricht Kant vom „uns unerforschlichen Grund“ der Freiheit als einem Geheimnis (IV 805) – noch „in Ansehung alles Guten“ in ihrer Gewalt. Dies dürfte noch einmal bestätigen, dass der „moralische Glaube“ (und somit auch der Sinngehalt von fides“) bei Kant durchaus unterschiedliche Aspekte in sich vereint und so „Überschießendes“ von besonderer Art grenzbegrifflich anzeigt. Von dieser kantischen Bestimmung der „fides“ soll sogleich noch die Rede sein.

4. Theunissens Verweis auf den „Logos-vertrauenden Glauben“ – und eine Erinnerung an Kants Bestimmung von „fides“ als „Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes“.

Der im moralischen Subjekt verankerte Vernunftglaube und die ihn leitende Überzeugung mündet bei Kant in ethiktheologischem Kontext in seine bemerkenswerte späte Kennzeichnung von „fides“. Diesen auf der „moralischen Denkungsart der Vernunft“ basierenden „Glauben“ bestimmt er näherhin als „ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde“ (V 603 Anm.). Diese Charakterisierung von „fides“ (in der „Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft“) ist – wiederum mit Blick auf Theunissen – vor allem deshalb von Interesse, weil sie in eigentüm-

licher Weise ein „Vertrauen“ mit einer – nunmehr in dem „Hineinlegen“ aus „moralisch hinreichendem Grunde“ zum Ausdruck gebrachten – „Selbstverpflichtung“ verknüpft. Indes, der noch spätere Hinweis auf das „von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht“ (III 638), nämlich der Möglichkeit des „höchsten Gutes“, verschärft noch unübersehbar diesen Aspekt.

Der spezifische Anspruch, der aus dieser „fides“ – aber auch schon aus jenem „Ich will, dass ein Gott sei“ – vernehmbar wird und, ein wenig genauer besehen, die beiden Aspekte des „Vertrauens“ und der „Authentizität“ solcher „Selbstverpflichtung“ in sich vereint, lässt vermuten, dass Kant wohl ohne weiteres auch folgendem Anliegen Theunissens zugestimmt hätte: „Mit dem Glauben an das Dasein Gottes oder an ein letztes Gericht verpflichten wir uns auf ein Leben, das sich dem göttlichen Blick und Urteil aussetzt“⁴⁰. Es ist jene am Anspruch des moralischen Gesetzes orientierte „Selbstverpflichtung“, die ein solches Vertrauen impliziert, und damit auch der – von Theunissen besonders betonten – Wittgensteinschen Kennzeichnung der „pistis“ vielleicht gar nicht so fern steht⁴¹: Wittgenstein sei zwar nicht das Wort „pistis“, sehr wohl jedoch das damit gemeinte Verpflichtungs-Moment, nämlich „nicht so sehr das Vertrauen als Selbstverpflichtung“, durchaus einsichtig gewesen⁴².

Jedenfalls bringt sich auch in jener kantischen „fides“-Bestimmung die Zuversicht und gleichermaßen die „Bürgschaft“ dafür zur Geltung, dass sich, gemäß jener Idee einer „moralischen Welt“, im Blick auf das „gelingende Ganze des Daseins“ der Bezug auf die „Verheißung des moralischen Gesetzes“ auch als Hoffnung bewährt und eben als solche sich end-gültig bewahrheiten wird. Freilich, solche „Verheißung“ liegt nach Kant nunmehr eben nicht einfachhin im „moralischen Gesetz“ selbst, sondern wird – obzwar aus „moralisch zureichendem Grunde“! – von „endlichen Vernunftwesen“ erst im Sinne eines „subjektiven Zutrauens“ (vgl. III 498 Anm.) „in sie hineingelegt“. Die diese fides-Be-

40 Theunissen 2004 (wie Anm. 15), 109. Dahin weist wohl auch Kants – ganz und gar „fiktions“-ferne – Bemerkung, der Glaube an das „Dasein Gottes“ und an die „Unsterblichkeit der Seele“ besage eben eine „subjektiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären, welche Vorstellungsart ... nur in moralischer Absicht notwendig ist“ (III 636); vgl. III 494 ff.

41 S. dazu Theunissen 2004 (wie Anm. 15), 109 f.

42 Wittgenstein betont freilich: „Religiöser Glaube und Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus Furcht und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andere ist ein Vertrauen“ (Vermischte Bemerkungen, in: Wittgenstein 1997, 551). Es wäre wohl eine lohnende Aufgabe, diesen Wittgensteinschen Rekurs auf die „unwankende Grundlage“ der menschlichen „Sprachspiele“, dass „die Annahme die Grundlage des Handelns und also natürlich auch des Denkens“ ist (L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*. Hg. v. G.E.M. Anscombe u. G.H. v. Wright. 9. Auflage Frankfurt/Main 1997, 403; 411), mit Kants Konzeption des „Vernunftglaubens“ im Detail zu vergleichen.

stimmung auszeichnende Authentizität erstreckt sich auf das „Ganze einer moralischen Lebensgeschichte“ und verdichtet sich so zu der in ihr aufgegebenen Bewährung.

Damit eng verbunden ist Kants Motiv des „Herzenskündigers“ – vornehmlich auch in der besonderen Hinsicht, dass keine irdische Instanz befähigt bzw. befugt ist, solcherart diese „Existenz im Ganzen“ und die daran geknüpfte „Identität“ in Frage zu stellen bzw. zur Rechenschaft zu ziehen; vielmehr ist darüber einem „Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft [zu] geben“ (VI 272), der es auch allein vermag, „jedem, was seine Taten wert sind, zukommen zu lassen“ (IV 758). Diesen Aspekt thematisierte Kant auch beiläufig in dem bemerkenswerten – „überschießenden“ – Bezug auf ein in „unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht“ verstoßendes Handeln des Menschen, „wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist: so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte“ (V 571).

4.1. Eine andere späte – wenig beachtete – bemerkenswerte kantische Kennzeichnung der „fides“ lautet: „Fides ist eigentlich Treue im Pacto oder subjektives Zutrauen zu einander, dass einer dem andern sein Versprechen halten werde - Treue und Glauben. Das erste, wenn das Pactum gemacht ist; das zweite, wenn man es schließen soll. - Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der Tat das Promissum“ (III 498 Anm.). Darin kommt vielleicht auch noch deutlicher Kants Bewusstsein davon zum Ausdruck, dass in jenem Vertrauen in die „Verheißung des moralischen Gesetzes“ noch etwas liegt, das die „fides“-Bestimmung und die darin implizierte moralische Verpflichtung selbst einerseits überfordert, andererseits aber auch ein „überschießendes“ Sinn-Motiv indiziert. Offenbar lässt sich auch diese späte Wendung Kants unschwer mit dem von Theunissen anderorts unternommenen Rekurs auf die „Überzeugung“ und das „Grundwissen“ in Beziehung bringen und darf so vermutlich auch als eine – nunmehr freilich im Zeichen des „Primats des Praktischen“ stehende – Version des „Vertrauens auf die Führungskraft des Logos“ verstanden werden, auf das Theunissen bezüglich des „Logos-vertrauenden Glaubens“, als „Basis des Denkens selbst“, verweist. In einer solchen Hinsicht zielt auch jenes programmatische „Für-den-Glauben-Platz-Bekommen“ schließlich darauf ab, die erst über die Ansprüche praktischer Vernunft verortete – und die bloßen „Modi des (theoretischen) Fürwahrhaltens“ überwindende – „fides“ aus einem unvermittelten Gegensatz zur Vernunft zu lösen, um so auch „praktische Vernunftansprüche“ zu legitimieren und sie gleichermaßen zu limitieren.

Auf solche Weise wäre diese „fides“ (als „subjektives Zutrauen“) selbst als eine

Vernunftgestalt auszuweisen, die mit der „praktischen Bestimmung des Menschen“ und der ihr „weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen“ (IV 281 ff) nicht bloß vereinbar, sondern hierfür auch unumgänglich ist und überdies die „Selbsterhaltung der Vernunft“ als „Fundament des Vernunftglaubens“ begreiflich macht. Jene kantische „fides“-Bestimmung besagt jedoch nicht, wie Theunissen nahelegt, dass nach Kant durch die Religion Glückseligkeit versprochen werde;⁴³ anknüpfend an die oben angestellten Überlegungen wäre vielmehr zu sagen: Kant hat sich veranlasst gesehen, nach der „Vernünftigkeit“ dieses „Vertrauens in die Verheißung des moralischen Gesetzes“ und die darauf begründete Hoffnung zu fragen, d.i. näherhin nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ vernünftigen Hoffens und den der „Vernunft abgenötigten Voraussetzungen“, die daran geknüpft sind; als in der in dieser „Idee eines Endzwecks“ schon „mitgesetzte“ „Voraussetzung“ (eben in „notwendig praktischer Rücksicht“) erweisen sie sich, wie oben (3.2.2.) erwähnt, als solche, in denen ein „Überschießendes“ über die Hoffnung hinaus thematisch wird.

5. „Als Lebewesen auf unseren Tod hin lebend, leben wir als die, die ihr Leben führen von unserem Tod her“ (M. Theunissen) – und Kants Blick auf den Menschen „nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist“.

5.1. Gewiss, bei Kant ist die Begründung jenes „Hoffnungsglaubens“ in der Weltstellung des Menschen als Subjekt des „moralischen Gesetzes“ nach der „Beschaffenheit, mit der er wirklich ist“ (IV 113) verankert. Es ist dies eben die Beschaffenheit des „einzige(n) Naturwesen(s), an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Kausalität, samt dem Objekt derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können“ (V 558). Für diese Weltstellung des Menschen als „vernünftiges, aber endliches Wesen“ gilt freilich recht genau die von Theunissen angezeigte Gegenläufigkeit: „Als Lebewesen auf unseren Tod hin lebend, leben wir als die, die ihr Leben führen von unserem Tod her“⁴⁴.

Dieser von Theunissen betonte Sachverhalt wäre mit erneuter Blickrichtung auf Kant vielleicht auch folgendermaßen zu akzentuieren: Ausgehend von jener „Beschaffenheit“ des „vernünftigen Weltwesens“ (IV 113) zeigt sich, dass der Mensch, als „vernünftiges Naturwesen“ leiblich daseiend, eben von dieser „Be-

⁴³ Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 270.

⁴⁴ Theunissen 1991a (wie Anm. 1), 207 f.

schaffenheit, mit der er wirklich ist“ selbst in seiner „Kreatürlichkeit“ eingeholt wird – sofern er eben nicht lediglich seinen Tod wissend (und „vorlaufend“) vorwegnimmt, sondern auch „im Leibe“ stirbt (und nicht bloß verendet).⁴⁵ Als „geistige Existenz“ zwar aus der Natur herausgetreten, stirbt der Mensch dennoch als „Ganzer“, d. h. im buchstäblichen Sinne als In-dividuum. Auch das in der „Ursprünglichkeit“ des „moralischen Glaubens“ aufgehobene und konkretisierte gewisse „Dass-ich-bin“ hebt in seiner „Absolutheit“ die „Endlichkeit“ nicht auf, sondern konfrontiert darin jenes „Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) ... erkennen können“ (V 558), nunmehr noch in einer ganz anderen Hinsicht unausweichlich mit der „Beschaffenheit, mit der e(s) wirklich ist“ (IV 113).

Auch hier ist gegenüber „einäugigen“ Akzentuierungen des „Existenz“-Verständnisses – mit Kant – daran zu erinnern: Die „gewissen ... apriori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetze des reinen Vernunftgebrauchs“ (II 360 f), durch die allein die Freiheit sich als „Prinzip der Bestimmung meiner Existenz“ offenbart, zeichnen zwar den Menschen als „eigentliches Selbst“ (und als „vernünftiges Weltwesen“ als den existierenden „Endzweck der Schöpfung“) aus; jedoch erweist sich die Wirklichkeit dieser leiblich daseienden „Existenz“ als eine solche, die sich in dieser „Freiheits“verfassung (und den darin verankerten „Vernunftideen“) selbst schon voraussetzt und ebenso als leiblich-daseiende „doch sich selbst nicht gleichsam schafft“ (IV 87). Im Blick auf die Weltstellung des Menschen bleibt zudem darauf zu achten, dass es diesem vom „Gängelband“ der Natur entbundenen „mit Vernunft begabten Erdwesen“ nicht nur versagt bleiben muss, sich in seiner not-wendigen Vergewisserung je verlässlich zuhause zu wissen „in der von ihm erst zu deutenden Welt“; vielmehr ist es für ihn – eben als „vernünftiges Weltwesen“ – in Rück- und Voraussicht auf das „gelingende Ganze seiner Existenz“ auch unausweichlich, vom wissend vorweggenommenen Tod her, stets erst „selbst-werdend“, ein bewusstes Leben auf den Tod hin führen und ebendies, ungeachtet seines „Geschick“-Charakters, auch verantworten zu müssen.

45 In diesem Sinne lässt sich in Ansehung „je meiner Individualität“ (und d. h. auch: „Sterblichkeit im Leibe“, als „natürliches Individuum“) in Rücksicht auf leitende Intentionen Kants wohl sagen: „Die Endlichkeit meines Geschaffenseins (meiner Kreatürlichkeit) wird aber auch in der Absolutheit des Gewissens ... nicht überwunden. Der vorweggenommene Tod, die Gewissheit, ‚dass ich sterbe‘, bringt mir nur allzu deutlich die Grenze der Humanität und die Endlichkeit meiner selbst zum Bewusstsein und wirft mich auf jene Kreatürlichkeit zurück, die ich immer schon (gewesen) bin und bleibe, auch wenn ich mich in der Absolutheit des Gewissens über alle Einschränkungen meiner natürlichen Existenz erhoben habe. Hier liegt ja der tiefere Grund für Kants Postulatenlehre bezüglich des Zusammenhangs von Gewissen und Unsterblichkeit“ (E. Heintel, Grundriss der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung. Band II. Darmstadt 1984, 296).

Daran knüpft sich bei Kant eine gewissermaßen „existenzial-anthropologische“ Erörterung der Frage, was es denn für solche „vernünftige Weltwesen“ heißt, ihr Leben als „Subjekte“ und als „Personen“ in einem „Reich der Zwecke“ zu führen – näherhin: welche „Bewandtnis“ dies für solche Lebensführung (und der darin übernommenen „Selbstverpflichtung“) haben mag. Damit ist auch gesagt: Weist die durch die Moralität eröffnete „Selbsterhaltung von ganz anderer Art“ zwar über die Autarkie als das „Herr sein über sich selbst“ hinaus, so führt jedoch über solche „moralische Selbsterhaltung“ wiederum die „Selbsterhaltung der Vernunft“ noch hinaus, die Kant als das „Fundament des Vernunftglaubens“ geltend gemacht hat.⁴⁶

5.1.1. Ein weiteres Motiv Theunissens fügt sich an. Seine These, dass „alle Hoffnung ... im Grunde leibhafte Auferstehung“ meint, „woran auch immer sie sich hängt“, und solcherart die „*spes christianum*“ und die „*spes hominum*“ in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden sollen, lässt sich auch von da her als ein Kant-nahes Motiv ausweisen. Dass eben „zu hoffen *für*“ nur sinnvoll ist „in bezug auf ein gebrechliches, der Not und Unsicherheit ausgesetztes Subjekt“, d.h. „Bedürftigkeit“ voraussetzt⁴⁷ und folglich das Endziel des Hoffens eine „Rettung von allem, auch des Leiblichen und Körperlichen“ ist, erinnert nicht nur an ein wesentliches Motiv Adornos und Benjamins, sondern begründet bezeichnender-

46 Diese Bestimmung der „Selbsterhaltung der Vernunft“ als „Fundament des Vernunftglaubens“ findet sich in der frühen Reflexion 2446 (AA XVI, 371 f.).

47 Theunissen 1999 (wie Anm. 15), 270. Auch für den von Theunissen (gegenüber Henrichs „letzten Gedanken“) geltend gemachten Hinweis auf „ein mögliches Noch-nicht-Sein im Schon-Sein“ als ein „Unterwegssein“ – der Gedanke einer „proleptisch selbst zur Gegenwart werdenden Zukunft“, die „allerdings grundsätzlich keine innerweltliche sein“ könne und deren „Erwartung selber ... Sache eines antizipierenden Subjekts“ sei (Theunissen 2002, 361), das gleichwohl das Bewusstsein des „Ausständigen“ wahr, legen sich wiederum differenzierte Bezüge zu Kant nahe: Dies gilt sowohl für dessen Ausblick darauf, „wenn wir das ganz wären, oder einmal würden, was wir sein sollen, und (in der beständigen Annäherung) sein könnten“ (IV 873); ebenso für seinen Rekurs auf das Ganze „einer „moralischen Lebensgeschichte jedes Menschen“ (IV 811) und somit auch auf das „Leben als Zeiteinheit, d. i. als ein Ganzes“ (IV 725, Anm.), das nicht aus „Zeitabschnitten“ additiv zusammengesetzt werden kann, sondern vielmehr auf das er-innerte „Definitive“ desselben verweist (das erst als Er-innertes ganz *wird*); auch dies ist in Kants Motiv des „Endes aller Dinge“ und in dem daran geknüpften „Gerichts“-Gedanken angesprochen – vorrangig schon in dem diese Schrift Kants eröffnenden Hinweis, was es denn heißen könne, „aus der Zeit in die Ewigkeit“ zu gehen (VI 175). Henrichs – von Theunissen zustimmend aufgenommener – Rekurs auf eine Freiheit als „Zustand, in dem alle Bedrängnis aufgehoben ist“ (zit. n. Theunissen 2002, 361), darf wohl ohnedies als eine besondere Akzentuierung der kantischen Idee der „Glückseligkeit“ gelesen werden: d. i. der „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen [!] seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (IV 255).

weise auch deren einschlägige affirmative Bezugnahmen auf Leitmotive Kants. Die in der kantischen Idee des „höchsten Gutes“ gedachte Zusammenstimmung von „Glückswürdigkeit“ und „Glückseligkeit“ ist deshalb auch so zu verstehen, dass dieses Moment der „Glückseligkeit“ eben nicht einfach „eudämonistisch“ abgespannt werden darf, sondern vielmehr durchaus als „Platzhalter“ für dieses von Theunissen eingemahnte Motiv der „Rettung von allem, auch des Leiblichen und Körperlichen“ fungiert – mit Blick auf Adorno formuliert: das nicht zu absorbierende Moment der „Natur im Subjekt“ bewahrt bzw. dieses erst zur Geltung bringt. Überdies darf hier daran erinnert werden: Nicht zufällig hat Adorno, auf den Theunissen sich in diesem thematischen Kontext explizit beruft, die „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ ausdrücklich als ein Grundmotiv der kantischen Postulatenlehre geltend gemacht.

6. Eine abschließende Anmerkung: Kierkegaards Konzeption des „Selbst“ im Spiegel der Erfahrung des „bestirnten Himmels über mir“ und des „moralischen Gesetzes in mir“.

Bekanntlich nehmen in Theunissens Erkundungen zum Thema „Religion“ auch Kierkegaards Analysen der inneren Verfasstheit des „Selbst“ in der „Krankheit zum Tode“ einen bedeutsamen Platz ein (vgl. Theunissen 1991b). Die diesbezüglich in diesem Kontext interessierende Frage wäre im Blick auf Kierkegaards „Selbst“-Analysen (bes. der „Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit“ in der „Krankheit zum Tode“) doch dies, ob in Kierkegaards einschlägigen Motiven möglicherweise eine motivliche Abhängigkeit von bzw. Nähe zu Kant freizulegen und insofern auch hier ein – indirekter – Anknüpfungspunkt zu Theunissens Religionsphilosophie aufweisbar ist.⁴⁸ Diesbezüglich liegt wohl insbesondere ein Blick auf jene berühmte „gegenläufige“ Erfahrung nahe, die Kant in dem berühmten Beschluss der „zweiten Kritik“ als schlechterdings konstitutiv für ein gleichermaßen orientierungs-fähiges und -bedürftiges Leben geltend gemacht hat. Demzufolge ist die Erfahrung des Menschen als „moralischer Persönlichkeit“, die ihn seines „eigentlichen Selbst“ innerwerden lässt, notwendig mit einer Besinnung auf den besonderen Status menschlicher „Existenz“ verbunden, denn: So grundlegend die Rücksicht auf

48 Eine von Ricoeur (in den von Theunissen mitherausgegebenen „Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards“) vermutete „tiefergehende Verwandtschaft zwischen Kierkegaard und Kant“ ist hier nicht weiter zu verfolgen (P. Ricoeur, Philosophieren nach Kierkegaard, in: M. Theunissen/W. Greve [Hg.], *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*. Frankfurt/Main 1979, 579–596, ebd. 587).

das „Subjekt des moralischen Gesetzes“ zweifellos ist (zumal die Erfahrung des „moralischen Gesetzes in mir“ „von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit“, anfängt und ... mich ... in einer Welt“ darstellt: IV 300), so wenig kann sich der Blick auf den Menschen nach der „Beschaffenheit, mit der er wirklich ist“ (IV 113), darauf beschränken und eröffnet so bei Kant bekanntlich entscheidende religionsphilosophische Perspektiven.

Aufschlussreich ist indes, gerade im Blick auf Kierkegaard, Kants diesbezügliche Argumentation: Denn, so seine denkwürdige berühmte Formulierung, es sei die Erfahrung des „bestirnten Himmel(s) über mir und des moralische(n) Gesetz(es) in mir“, die ich „vor mir“ sehe und „unmittelbar [!] mit dem Bewusstsein meiner Existenz“ verknüpfe. Dergestalt ist also die menschliche Selbsterfahrung der Nichtigkeit als „Erdwesen“ mit der Selbstwahrnehmung „in einer Welt ...“, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande [es müsste hier wohl „Vernunft“ heißen!] spürbar ist“ (IV 300), in eigentümlicher Weise „unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz“ vereint; jedoch ist es näherhin das „reflektierte“ Verhältnis zur „unmittelbaren Verknüpfung“ dieser gegenläufigen Bestimmungen, das offenbar auch nach Kant menschliche „Existenz“ konstituiert. Und erst die reflektierte „Synthese“ dieser beiden gegenläufigen Momente wäre ihm zufolge das „ganze Selbst“ als ein „Verhältnis, das sich zu sich verhält“, während das von ihm manchmal so bezeichnete „eigentliche Selbst“ darin doch lediglich eine „Komponente“ dieser „Synthesis“ darstellt.

6.1. Dass das „Sich-ins-Verhältnis-Setzen“ zu dieser gewussten „Einheit“ beider (als „Selbst“), das dergestalt „meine Existenz“ allererst konstituiert, freilich nach Kant von ihrem interpersonalen „Weltbezug“ nicht abzulösen ist, hat er im Blick auf die untrennbare Einheit dieser beiden Aspekte der „Faktizität“ („Existenz“ und „Interpersonalität“) klar angesprochen: nämlich, „dass, *wenn* wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen [!] Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen“ (VI 133 Anm.).⁴⁹ Gleichwohl

49 Mit Blick auf Theunissen ist dieser in mehrfacher Hinsicht bemerkenswerte Passus freilich auch deshalb von besonderem Interesse, weil darin das von ihm (gegenüber Henrichs „Sozialphilosophie“: Theunissen 2002, 355 f) geltend gemachte vorgängige „Einssein mit Wesen, die nicht wir selbst sind“, offenkundig durchaus angesprochen ist und so das von ihm daran geknüpfte Motiv „in nuce“ erkennen lässt, das ursprüngliche „Für-einander-sein“ „noch ursprünglicher“ als das „Mit-einander-Sein“ zu begreifen, zumal dieses der „Selbstbeziehung“ zugrunde liege und aus dem zu begreifenden Ineinander des „Mit-einander-Seins“ und des „Für-einander-Seins“ so auch erst den im Bewusstsein des „moralischen Gesetzes“ vernehmbaren besonderen „An-Spruch“ in hinreichender Differenzierung verstehen lässt. So wäre aber auch im Ausgang von Kant recht genau an das Argument Theunissens anzuschließen: „Zu einer Person würde das Subjekt danach erst in einem Angesprochenwerden, das nicht im Alleinangang zu bewerkstelligen ist, und in einem Ansprechen, das nur mit der Entsprechung des Angesprochenen zur Ruhe käme“ (ebd. 356 f). Offenkundig sind in Kants Idee des „Reichs der

wollte Kant von dieser interpersonalen moralischen Verpflichtungsdimension offenbar eben diejenige noch unterschieden wissen, der zufolge sich der Mensch in einer Weise beansprucht weiß, die durch keine angemessene endliche Instanz abgedeckt ist. So kennt Kant, wie erwähnt (s. o. 4.), auch eine Pflichtverfehlung, in der sich ein über die moralische Verantwortung gegenüber Anderen noch hinausgehender Anspruch bzw. eine Beanspruchung artikuliert und solcherart – in dieser „überschießenden“ Weise – bei ihm in behutsamer Weise auch die Dimension des „coram deo“ ins Blickfeld rückt.

Kierkegaards Selbst-Analysen und die darin verankerten religionsphilosophischen Perspektiven wären somit auch in solcher Hinsicht ein bedeutsames Scharnier, um Theunissen mit Motiven Kants ins Gespräch zu bringen. Infolgedessen lassen nicht zuletzt auch diese angeführten Themen motivliche Affinitäten vermuten. Ein möglicher Anknüpfungspunkt wäre diesbezüglich wohl auch, dass nach Theunissen aus der Analyse der differenzierten Kierkegaard'schen „Selbst“-Verhältnisse als ein „schwer widerlegbares Argument“ dies resultiert, dass das sich selbst setzende „Selbst“ – als „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“⁵⁰ – eben in diesem „Sich setzen“ sich auf „das Andere“ verwiesen sieht, welches er „sich voraussetzen muss, das ihn ins Sich-Setzen eingesetzt hat“⁵¹ – eine Gedankenfigur, die möglicherweise sich auch einer entfernten Erinnerung an Kant verdankt. Vor allem sind es der Ausgang von jener „Beschaffenheit“, mit der dieses „vernünftige, aber endliche Wesen“ wirklich ist, und die darin begründeten „der Vernunft abgenötigten Voraussetzungen“, die hier eine Anknüpfung an Kierkegaard – und somit indirekt auch an Theunissen – nahelegen.

Zwecke“ diese Aspekte noch unentfaltet enthalten. Aber auch das von Theunissen (im Anschluss an Henrich noch besonders betonte) „Geschickhafte“ des „bewussten Lebens“, das als solches „geführt“ werden muss („und doch sich selbst nicht gleichsam schafft“: IV, 87), klingt in jenem zitierten Passus des „Gemeinspruch“-Aufsatzes wenigstens indirekt an, wenn dies doch die von Kant verfolgte „Beschaffenheit, mit der er [d.i. der Mensch als „Subjekt der moralischen Bestimmung“] wirklich ist“ (IV 113), geradezu konstituiert.

- 50 S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. Übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay „Zum Verständnis des Werkes“ herausgegeben v. L. Richter. Hamburg 1991, 13.
- 51 So Theunissen in seiner Abhandlung über den „Gebetsglauben Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“. In: Theunissen 1991a (wie Anm. 1), 354. Dem liegt eben die von Theunissen andernorts (s. die in Anm. 27 angeführte Kontroverse mit Henrich [Theunissen 2002, hier 349]) benannte „Erfahrung“ zugrunde, „dass wir nicht von uns aus in ein Verhältnis zu uns selbst eingetreten sind und uns auch nicht aus eigener Kraft darin erhalten können. Eingeschränkt ist unsere Freiheit im Innersten dadurch. Dadurch auch sind wir genötigt, uns einen Grund vorzusetzen. Allerdings haben wir auch nur eingeschränkte Möglichkeiten zur Vergewisserung des Grundes.“

Malte Dominik Krüger (Halle/Saale)

Vernunftkritik, Gottesgedanke und Zeiterlebnis. Zur Aktualität Schellings bei Michael Theunissen

Michael Theunissen gilt zumindest im deutschsprachigen Raum als einer der prominentesten, faszinierendsten und interessantesten Gegenwartsphilosophen. Abweichend von bestimmten Entwicklungen der neuesten Philosophie sieht er die Frage nach dem gelingenden Leben des Menschen in einen ganzheitlichen Horizont eingezeichnet, dessen Verständnis einer grundsätzlichen Ausgrenzung von Religion widerspricht. In gewisser Weise wird diese Orientierung, heißt es häufig, schon in seinen von Sören Kierkegaard und Georg Wilhelm Friedrich Hegel inspirierten Qualifikationsarbeiten greifbar. So versteht man Theunissens Philosophie oftmals als eine kreative Aneignung und Weiterführung von Einsichten Kierkegaards und Hegels im Licht der Gegenwart. In dieser Fluchtlinie kann man auch Theunissens Ansatz eines dialektischen Selbstverhältnisses begreifen, das sich nicht selbst verabsolutiert, sondern zugunsten eines nicht-dualistisch konzipierten Anderen überschreitet. Dem entspricht die Methodik dieses Ansatzes, heißt es, zu Beginn einer Denkbewegung deren Schluss in anderer Form vorweggenommen zu wissen.¹

Eine solche Betrachtung muss zwar nicht, kann aber einseitig werden. Sie übersieht, was die zusammenfassende Doppelthese des Folgenden ist: Erstens bezieht sich Theunissen auch intensiv auf die Spätphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings. Zweitens hat Schellings darin ausgeführte Gedankenfigur einer negativen Dialektik in positiver Begrenzung eine mehr als doxographische Bedeutung: Wesentliche Einsichten von Theunissens eigener Philosophie scheinen von einer großen Nähe zu Schellings Spätphilosophie geprägt. Die mit der Rede von einer Doppelthese angedeutete Verschränkung

1 Vgl. zu einer orientierenden Übersicht mit zahlreichen Belegen: S. Scharf, *Zerbrochene Zeit – Gelebte Gegenwart. Im Diskurs mit Michael Theunissen* (ratio fidei 27), Regensburg 2005, 17–26. Um exemplarisch einen Beleg für das Verständnis zu nennen, wonach Theunissen insbesondere auf Hegel und Kierkegaard rekurriert: J. Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie. Fragen an Michael Theunissen*, in: ders., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1997, 112–135, hier: 127. Wenn eine Aussage oder ein Referat nicht unmittelbar am Ende durch eine Anmerkung nachgewiesen wird, ist die Angabe der im Text folgenden Anmerkung darauf zu beziehen. Personennamen werden nach der ersten Erwähnung im Text ohne Vornamen gebraucht.

beider Thesen überrascht dann nicht, wenn man den Anspruch von Schellings Spätphilosophie realisiert: Sie stellt geschichtlich die systematische Theorie dar, welche die Extreme einer auf absolute Vermittlung fixierten Allgemeinheit und einer auf (un-)endliche Unmittelbarkeit pochenden Besonderheit vermeidet.² Diese Doppelthese zu dem Verhältnis von Theunissen zu Schelling soll im Folgenden in drei Schritten plausibilisiert werden. Erstens wird das forschungsgeschichtliche Umfeld mit seinen Problemfokussierungen skizziert, auf das sich Theunissens Schelling-Deutung bezieht. Dies erlaubt es zweitens, diese Deutung so darzustellen, dass sie forschungsgeschichtlich eingeordnet werden kann. Und drittens wird die Triftigkeit von Theunissens Schelling-Deutung vor dem Hintergrund einer freiheitstheoretischen Lesart von Schellings (Spät-)Philosophie thematisch, wie sie sich meines Erachtens nahelegt. Damit ist der Vorschlag verbunden, Schelling und Theunissen in einem Verhältnis wechselseitiger Anschlussfähigkeit zu sehen.³

I. Zur Skizze forschungsgeschichtlicher Bezüge

Die Spätphilosophie Schellings ist im 20. Jahrhundert rezeptionsgeschichtlich insbesondere durch zweierlei bestimmt. Das eine ist die Habilitationsschrift *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) von Walter Schulz, welche die Spätphilosophie Schellings dem bis dahin gern gehegten Verdacht entzog, bloß irrational, abwegig und theistisch zu sein. Das andere ist die späte wie unerwartete Auffindung der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1992), welche die von Schellings Nachlassverfügung vorgesehene Quelle der positiven Philosophie sein dürfte. Letzteres bedeutet, dass erst nunmehr der vom späten Schelling selbst vorgesehene, aber nicht mehr realisierte Zusammenhang seiner Spätphilosophie erschlossen ist; dies ist für die negative Philosophie die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und für die positive Philosophie die genannte *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*.⁴ Da auf die mit der veränderten Quellenlage verbundene Auslegungsmöglichkeit noch eingegangen

2 Diese Doppelthese geht strukturell über die meines Erachtens wichtige Einsicht hinaus, dass Theunissen sich punktuell auf Schelling berufen kann (vgl. Ch. Iber, Herrschaft der Zeit und ihre Transzendenz. Kritische Bemerkungen zu Michael Theunissens Zeitphilosophie, in: *DZ-Phil* 50 (2002), 631–640, hier: 632).

3 Vgl. grundsätzlich zu der folgenden Schelling-Deutung: M.D. Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* (Religion in Philosophy and Theology 31), Tübingen 2008.

4 Vgl. ausführlich zu der Diskussion der entsprechenden Belege und der forschungsgeschichtlichen Ansätze: Krüger, *Göttliche Freiheit* (wie Anm. 3), 11–98.

wird⁵, soll zuerst lediglich die von Schulz angestoßene Forschung um Schellings Spätphilosophie skizziert werden, insoweit sie für Theunissens Lesart hilfreich erscheint.

1. Zur klassischen Debatte um Schellings Spätphilosophie

Schulz setzt sich mit seiner Schelling-Deutung von der theistischen Deutung ab, wie sie führend von Horst Fuhrmans vertreten wurde. In der Studie *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* (1940) sieht Fuhrmans den späten Schelling den Idealismus von innen heraus überwinden. Dies erfolge nicht so sehr zugunsten eines von Irrationalismen nicht ganz freien Existentialismus, so Fuhrmans, sondern vielmehr zugunsten eines christlichen Theismus.⁶ So mache der späte Schelling mit der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie eine Freiheitserfahrung geltend, die das menschliche Subjekt zu einem Wechsel der Einstellung anrege. Infolgedessen lasse sich in der menschlichen Freiheit die Erfahrung eines sie setzenden Gottes aufweisen. Insofern sei die positive Philosophie die Selbstaufgabe der dialektischen Vernunft zugunsten der tatsächlichen Freiheit Gottes.⁷ Dass der späte Schelling in der positiven Philosophie unter dem Titel der Potenzen die Dialektik der Vernunft wie die Einsicht eines systematischen Zusammenhangs aus der negativen Philosophie aufnehme, so Fuhrmans, sei ein Rückfall in den transzendentalen Idealismus und seine bekannten Variationen.⁸

Gegen diese theistische Auslegung spricht sich die Habilitationsschrift *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) von Schulz aus. Wie schon der Titel andeutet, ist ihre These: Schelling will weder den Idealismus überwinden noch tut er es. Vielmehr vollendet sich nach Schulz das Grundmotiv des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Es erfolge die vernünftige Selbstbescheidung der Vernunft in der dialektischen Einsicht. Indem die Vernunft in Schellings Spätphilosophie begreife, dass sie sich selbst in ihrem Vollzug nicht einholen könne, erfahre sie in ihrer Macht ihre Ohnmacht. Gerade die Annahme dieser im dialektischen Vollzug einsichtigen Ohnmacht versetze die Vernunft in die Lage, an beziehungsweise in sich eine Bewegung des Gründens zu entdecken, die sie zu ihrem Vollzug als Vernunft

5 Vgl. hier: III.1. Auf dem Weg zur Spätphilosophie Schellings.

6 Vgl. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940, 26, 194, 198 f., 241.

7 Vgl. ebd., 99–129, 174–176, 194, 272, 279, 283.

8 Vgl. ebd., 270 mit Anm. 53.

ermächtigt.⁹ Diese Einsicht dürfe nicht von der Denkbewegung der Vernunft abgelöst werden. Andernfalls würden Missverständnisse vergegenständlichender Art drohen. Es sei ihre eigene Vermittlungstätigkeit, in der die Vernunft selbst ihre Vermitteltheit erkenne. Dies bringe die Vernunft dazu, in der in ihrer Faktizität ihres Vollzugs aufbrechenden Ohnmacht einer göttlichen Macht gewahr zu werden. Indem die Vernunft aufgrund ihrer Vermitteltheit ihrer Grenzen inne werde, realisiere sie den Gottesgedanken, so Schulz. Diese Realisierung sei der vielfach als irrational verunglimpft Übergang von der negativen zur positiven Philosophie.¹⁰ Für den Gottesgedanken bedeute dies: Dass Gott in der Welt erscheine, könne vernünftig gedacht werden, wenn keine vollständige Auflösung Gottes in der Welt angenommen werde. Dies würde keine außerweltliche Vergegenständlichung darstellen, da der Gottesgedanke für die Vermitteltheit der vermittelnden Vernunft stünde. Gott sei der Vernunft näher, als sie sich selbst zu sein vermöge, nämlich als deren uneinholbare Bewegtheit.¹¹ Diese Deutungen von Fuhrmans und Schulz haben in ihrer Entgegensetzung die neuere Schelling-Forschung geprägt und nachhaltig belebt.¹² Theunissen bezieht sich dabei insbesondere auf vier andere prominente Schelling-Ausleger, nämlich Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Manfred Frank und Axel Hutter.

2. Zur weiterführenden Deutung von Schellings Spätphilosophie

Für das Schelling-Verständnis von Habermas sind seine Dissertation *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (1954) und sein Beitrag *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes* (1963) einschlägig.¹³ Wie es schon die Titel andeuten, vollzieht sich nach Habermas in Schellings Denken ein ambivalenter Übergang von dem spekulativen Idealismus zu dem dialektischen Materialismus: Wenn Schelling in den „Weltaltern“

9 Vgl. W. Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart/Köln 1975, 7 f., 30, 241, 247.

10 Vgl. ebd., 65, 69, 123, 325–327.

11 Vgl. ebd., 80, 242 ff., 326–328.

12 Infolgedessen gab und gibt es zahlreiche Ausdifferenzierungen, die sich meines Erachtens typologisch fassen lassen: Es können eine religiös-theistische, eine idealistische, eine marxistische, eine existentialistische, eine entwicklungsgeschichtliche und eine kantische Deutungsmöglichkeit unterschieden werden (vgl. Krüger, *Göttliche Freiheit* (wie Anm. 3), 35–74).

13 Vgl. J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954; ders., *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1971, 172–227.

das Absolute so in den philosophischen Prozess eingehen sehe, dass sich das Absolute faktisch zur geschichtlichen Praxis des Menschen verwandle, werde das Absolute zu einer Angelegenheit menschlichen Zeitumgangs, wie auch Schellings Rede von den Potenzen als Weltzeiten verrate.¹⁴ Doch anstatt diesen Ansatz im Sinn von Karl Marx materialistisch-geschichtlich zu Ende zu denken, nehme Schelling in seiner Spätphilosophie gleichsam die Entmythologisierung des Absoluten zurück, wenn die Rede von den Potenzen nun das Absolute gleichsam vor einer geschichtlich-praktischen Selbstpreisgabe schütze: Religion, Mythologie und Offenbarung würden wieder in ihre vermeintlichen Rechte eingesetzt. Entsprechend werde Schellings Spätphilosophie ontotheologisch, ohne das erreichte Problembewusstsein unterschlagen zu können, das in der Duplizität negativer und positiver Philosophie widersprüchlich aufscheine: Schelling orientiere sich gleichzeitig an einem durchgängigen Erkenntniszusammenhang, wie ihn die idealistische Vernunft anstrebe, und an einer geschichtlichen Gebrochenheit, wie sie die unerlöste Welt kennzeichne. Beides zugleich sei, so Habermas, nicht möglich. Deswegen falle Schelling in ein vordialektisches Denken zurück.¹⁵

Henrich thematisiert in seiner Studie *Der ontologische Gottesbeweis* (1960) auch Schellings Spätphilosophie. Für Henrich entscheidet sich an der Möglichkeit des ontologischen Gottesbeweises die Frage einer neuzeitlichen Ontotheologie. Hierbei erweise sich die Alternative von Kants Ablehnung und Hegels Zustimmung zu dem ontologischen Gottesbeweis als alternativlos.¹⁶ Schellings Versuch, diese alternativlose Alternative zu unterlaufen, führe lediglich zu einer Wiederholung des logischen Einwandes gegen den ontologischen Gottesbeweis. Dieser Einwand sei untauglich. Hätte Schelling realisiert, dass in der positiven Philosophie das unvordenkliche Sein im Begriff vorausgesetzt würde, dann hätte er das ontologische Argument rehabilitieren müssen; dies habe er aber nicht getan. Da Schellings Theorie des ontologischen Gottesbeweises mit seiner Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie eins sei, würde damit seine ganze Spätphilosophie problematisch.¹⁷

Positiver zu Schellings Spätphilosophie äußert sich Frank. Er vertritt in seiner Studie *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (1975)¹⁸ die These, Schelling habe Hölderlins Einsicht

14 Vgl. ders., *Dialektischer Idealismus* (wie Anm. 13), bes. 177–200, 207; ders., *Das Absolute und die Geschichte* (wie Anm. 13), 367.

15 Vgl. ders., *Dialektischer Idealismus* (wie Anm. 13), bes. 201 ff., 205 ff., 208; ders., *Das Absolute und die Geschichte* (wie Anm. 13), 10, 115, 111 f.

16 Vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, 5, 237.

17 Vgl. ebd., 219 ff., 224, 234 f.

18 Vgl. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.

in die Irreduzibilität der Wirklichkeit auf ein Selbstverhältnis weitergeführt. Dies habe Schelling gegen Hegels Wesenslogik gekehrt – und damit in der Tat die Achillesferse von Hegels Theorie getroffen. So gebe Hegel am Ende der *Wissenschaft der Logik* zu, der absolute Geist müsse für seine Selbsterkenntnis sich unmittelbar voraussetzen. Hegel räume dies ein, ohne seine viel ventilierte und auf einen falsch verstandenen Schelling beziehbare Polemik aus der *Phänomenologie des Geistes* zu widerrufen, es gebe keine Unmittelbarkeit.¹⁹ Unabhängig von diesen philosophiegeschichtlichen Zuschreibungen und Konkurrenzen habe sich jedoch Schellings Einsicht über Ludwig Feuerbach und Marx – teilweise sogar bis in nicht eigens ausgewiesene Formulierungen – durchgesetzt: Das Sein könne nicht auf das Logische zurückgeführt werden. Dies habe Schellings Spätphilosophie mit der Differenz von negativer und positiver Philosophie gemeint. Mit dieser Differenz werde die Offenheit der Zeit und Geschichte anerkannt.²⁰

Hutters Studie *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings* (1996) sieht in Schellings Spätphilosophie den Versuch einer wirklich geschichtlichen Philosophie.²¹ Dagegen liefe es bei Hegel darauf hinaus, die Geschichte auf den schlechthin vernünftigen Begriff zu bringen. Bei Schelling hingegen würde die Vernunft selbst fraglich, während die Geschichte zu einem Leitbegriff der Antwort avanciere, ohne dass deswegen der Vernunftbegriff trivialisiert würde. Wie Kant verbinde Schelling den rationalistischen und empiristischen Aspekt. Dies erfolge bei Schelling unter nachidealistischen Reflexionsbedingungen. Dadurch würden kantische Einsichten verschärft.²² Aus der theoretischen Notwendigkeit des Denkens würde so ein praktischer Zwang, was damit zusammenhänge, dass das neuzeitliche Bewusstsein nach Schelling seine eigene Geschichte verdränge, die sich ihm daher gleichsam als seine Natur aufdränge. Indem das neuzeitliche Bewusstsein seine Geschichtlichkeit eliminiere, könne es sich eine Unbedingtheit zuschreiben, die zu einer Mythologisierung des Logischen führe: Man meint, rein logisch verfahren zu können. Deswegen rücke Schelling das mythologische Bewusstsein in den Horizont der Neuzeit, wie umgekehrt das neuzeitliche Bewusstsein in dem Horizont des Mythologischen zu stehen komme.

19 Vgl. ebd., 9–92, 99 f., 103–115, 168, 14. Manfred Frank unterstreicht allerdings auch, dass sich die Stelle in der *Phänomenologie des Geistes* nach Hegels Angabe nicht auf Schelling beziehe. Hegel zitiere hier wörtlich Äußerungen von Schelling gegenüber dessen eigenen – also Schellings – Kritikern (vgl. ebd., 151 ff.).

20 Vgl. ebd., 255–359.

21 Vgl. A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main 1996.

22 Vgl. ebd., 11 f., 14, 40–48, 173–183, 209–241, 245, 247–279.

Wenn die neuzeitliche Vernunft sich theoretisch entmythologisieren wolle, dann müsse sie praktisch die Geschichtlichkeit ihrer Natur einsehen. Für den späten Schelling bedeute dies: Der vernünftige Begriff sei dann geschichtlich, wenn er realisiere, dass er von dem bestimmt sei, worauf er reflektiere. Mit dieser Einsicht, so Hutter, sei Schellings Spätphilosophie keine Vergangenheit, sondern sie habe Zukunft. Freilich müsse Schellings logische (Re-)Konstruktion der Potenzen und die Orientierung am Christentum fallen gelassen werden. Letzteres sei deswegen notwendig, da die geschichtliche Zeit des Christentums offenkundig vorüber sei.²³

3. Zusammenfassung und Ausblick

Theunissens Schelling-Deutung ist in einem forschungsgeschichtlichen Umfeld zu verorten, das von der systematischen Deutungsalternative zwischen einem christlichen Theismus (Fuhrmans) und einem vollendeten Idealismus (Schulz) bestimmt ist. Sachlich sind damit die Fragen nach der jeweiligen Möglichkeit einer vernünftigen Kritik der Vernunft, eines in der Freiheitserfahrung fundierten Gottesgedankens und eines in der Faktizität liegenden Zeiterlebnisses verbunden. Der springende Punkt scheint zu sein, ob und inwiefern die sich in der Vernunft einstellende Faktizität ihres eigenen Vollzuges als Erscheinen einer Freiheit gedeutet werden kann, die ihrerseits den Horizont eines Absoluten fordert. Dies prägt sich in weiterführenden Deutungen, auf die sich Theunissen bezieht, unterschiedlich aus. Einerseits scheint Schellings Spätphilosophie trotz eines gleichsam heimlich eingeschriebenen Materialismus eine restaurative Ontotheologie zu sein (Habermas). Andererseits scheint Schellings Spätphilosophie – sei es negativ (Henrich) oder positiv (Frank) – ein fragwürdiger Idealismus oder ein nachidealistischer Kantianismus (Hutter) zu sein. Dies wirft die Fragen auf: Wie positioniert sich Theunissen zu Schellings Spätphilosophie? Und kann diese Positionierung ihrerseits auch auf Theunissens eigene Position bezogen werden?

23 Vgl. ebd., 371 ff., 306.

II. Zur Skizze einschlägiger Beiträge

In verschiedenen Beiträgen hat sich Theunissen zweifellos sowohl wirkmächtig als auch anspruchsvoll, wie man feststellt, mit Schellings (Spät-)Philosophie auseinandergesetzt.²⁴ Die meinem Dafürhalten nach einschlägigen Beiträge werden im Folgenden – auch indirekt angeleitet und direkt sensibilisiert von dem soeben dargestellten Forschungsumfeld – skizziert.

1. Zur Auseinandersetzung Theunissens mit Schelling

Theunissens Beitrag *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels* (1964/1965) geht, anders als es sein Untertitel vielleicht vermuten lässt, von der gemeinsamen Absicht von Hegel, Schelling und Kierkegaard aus. Sie bestehe darin, den zeitgenössischen Subjektivismus in der Religion überwinden zu wollen, und zwar auf dem Boden des Denkens neuzeitlicher Subjektivität.²⁵ So weite Hegel das Verständnis der Subjektivität aus. Infolgedessen werde es unendlich und klammere auf diese Weise die endliche Subjektivität gleichsam ein. Der entsprechende Grundgedanke Hegels sei die folgende Überlegung: Wenn Gott von dem religiösen Bewusstsein nicht abstrakt als der Jenseitige vergegenständlicht und auf diese Weise begrenzt werden soll, dann müsse Gott in dem religiösen Bewusstsein als das Andere seiner selbst erscheinen; und dieses Erscheinen müsse selbst offenbar und vollständig begreiflich sein, wenn man nicht ein erstarrtes und veräußerlichtes Gegenüber als Gott ausgegeben wolle. Die damit einhergehende Bestimmung erkenne folgerichtig Gott als Geist, der sich lebendig, geschichtlich und persönlich zeige. Dieses Gottesverständnis sehe Hegel vorzugsweise in der christlichen Religion verwirklicht, erfasse sie doch in der Vorstellung der Trinität das Absolute letztlich als Geist, der sich im Menschen ohne Vorbehalt offenbare: Gott erscheine ganz als er selbst, indem er im menschlichen Bewusstsein zu sich komme. Dieses vollständige Offenbarwerden Gottes werde angemessen im philosophischen Begriff realisiert, insofern in ihm geistiges Begreifen und Gottesbegriff als

24 Vgl. zu der Bedeutung von Michael Theunissens Beitrag zur Schelling-Forschung exemplarisch: F. Meier, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie* (ratio fidei 21), Regensburg 2004, 32–35.

25 Vgl. M. Theunissen, *Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/1965), 134–160, hier: 134–137.

Geist übereinstimmen würden.²⁶ Der späte Schelling und Kierkegaard teilen nach Theunissen zwar Hegels Absicht: Auch sie wollten das Offenbarungsdenken mit dem Antisubjektivismus verbinden. Allerdings würden sie die Durchführung radikalisieren. Zum einen unterscheidet Schelling von der negativen Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft die positive Philosophie, die auch dem religionsgeschichtlichen Phänomen der Offenbarung philosophisch nachdenke; dies werde bei Kierkegaard nochmals radikalisiert, wenn die Offenbarung nicht allein zum Gegenstand, sondern auch zur Quelle der Untersuchung avanciere. Insofern verzichteten Schelling und Kierkegaard anders als Hegel auf eine vorgängige Entwicklung begrifflicher Kategorien; Geschichte werde auf diese Weise letztlich zu einer christlich gedeuteten Heilsgeschichte, die sich bei Kierkegaard auf die Geschichtlichkeit des Augenblicks zusammenziehen könne.²⁷ Zum anderen fasse der späte Schelling den Gedanken der Offenbarung anders als Hegel nicht als vollständiges Offenbarsein im Begriff auf, sondern verstehe ihn dialektisch als unauflösbare Beziehung von Entbergung und Verbergung, die immer an die personale Praxis des Menschen verwiesen sei: Gottes bestimmte Selbstverbergung seiner Verbergung als Offenbarung und das personale Verständnis der Offenbarung auf der Seite des Menschen würden einander entsprechen. Auch an diesem Punkt radikalisiere Kierkegaard nochmals Schelling, so Theunissen, indem er die Verbergung noch stärker als Offenbarung deute und vernunftkritisch den Glauben akzentuiere. Der Gottesbegriff sei bei Hegel im Sinn des vollständig begriffenen Begriffs rein vernünftig, bei Schelling im Sinn der begriffenen Unbegreifbarkeit gewissermaßen übervernünftig und bei Kierkegaard im Sinn des schlechthin Unbegreiflichen relativ unvernünftig konzipiert.²⁸ Der späte Schelling und Kierkegaard blieben eine phänomenologische Ausarbeitung ihres Verständnisses der christlichen Religion schuldig, das faktisch zu einer religionsphilosophischen Dialogik führen würde: Es sei kein Zufall, dass die dialogische Philosophie des 20. Jahrhunderts – etwa bei Martin Buber und Franz Rosenzweig – an den späten Schelling und an Kierkegaard anknüpfe.²⁹ Dabei sieht Theunissen seine Deutung von Schellings Spätphilosophie – insbesondere im Fall der positiven Philosophie – im Einklang mit der Schelling-Auslegung von Schulz.³⁰

In dem Beitrag *Schellings anthropologischer Ansatz* (1965) merkt Theunissen einleitend an, entscheidende Einsichten hätten sich aus dem Dialog mit Henrich

26 Vgl. ebd., 137–140.

27 Vgl. ebd., 140–160, bes. 140–143, 149–154.

28 Vgl. ebd., 140–160, bes. 143–148, 155–159.

29 Vgl. ebd., 159 f.

30 Vgl. ebd., 152.

und mit dessen Studie *Der ontologische Gottesbeweis* (1960) ergeben.³¹ Wie es der Titel seines eigenen Beitrags andeutet, geht es Theunissen nicht um Schellings egologische Frühphilosophie oder ontotheologische Spätphilosophie. Vielmehr steht der Ansatz bei der Erfahrung menschlicher Freiheit im Mittelpunkt, wie sie in Schellings „Freiheitsschrift“ behandelt werde. Deren Ansatz sei allen Versicherungen Schellings zum Trotz, seine bisherige Versöhnung von Idealismus und Realismus weiter zu betreiben („Real-Idealismus“), eine Selbstkorrektur: Unter der Hand würde Schelling zugeben, zuvor einen bloßen Idealismus vertreten zu haben. Neu sei bei Schelling der Ansatz, eine Faktizität der menschlichen Freiheit anzunehmen, die als göttliche Schöpfung gedeutet werde. Damit stünden sich in der „Freiheitsschrift“ zwei Absolute gegenüber.³² Zwar werde der menschlichen Freiheit anders als Gott lediglich eine abgeleitete Absolutheit zugeschrieben, um beide vereinen zu können. In Wahrheit laufe der Gedankengang auf eine Preisgabe des Gottesgedankens hinaus: Nach und nach werde die Anthropologie prinzipiell von der Schöpfungstheologie gelöst; der Mensch sei gottunabhängig, sein Sündenfall sei in Wahrheit als seine Selbsterschaffung konzipiert und die Verbindung zu theologischen Schöpfungslehren äußerlich.³³ Diese Auflösung der schöpfungstheologischen Anthropologie sei eine Rückkehr zu der Transzendentalphilosophie, die einseitig auf dem Boden des Idealismus stehe und den Realismus ausgrenze. So verfare Schellings Spätphilosophie folgerichtig auch anders: Sie zeige erstens auf transzendentalphilosophischen Boden, dass die Transzendentalphilosophie überstiegen werden müsse, und sie setze zweitens die transzendentalphilosophisch festgestellte Gesetztheit des Menschen nicht unmittelbar mit einer schöpferischen Abhängigkeit von Gott gleich, wie dies später bei Kierkegaard erfolge. Vielmehr streiche Schellings Spätphilosophie heraus: Zwar könne die Selbstbescheidung der transzendentalphilosophischen Vernunft der Wahrnehmung religiöser Erfahrungen („Glauben“) korrespondieren, aber beides falle nicht unterschiedslos in eins.³⁴

Der Beitrag *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1976) ist Schulz gewidmet und deutet im Anschluss an dessen These von der Vollendung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings im Titel die eigene These an: Angesichts tendenziell einseitiger Bemühungen von Kierkegaards Existentialismus und Marxens Materialismus sei die Spätphilosophie Schellings

31 Vgl. M. Theunissen, Schellings anthropologischer Ansatz, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 174–189, hier: 174, Anm. 2. Dem Beitrag liegt die öffentliche Probestvorlesung aus dem Jahr 1964 im Rahmen des Berliner Habilitationsverfahrens zugrunde (vgl. ebd., 174, Anm. 1).

32 Vgl. ebd., 174–180.

33 Vgl. ebd., 180–187.

34 Vgl. ebd., 188 f.

der richtungweisende Versuch, in der Vollendung des Idealismus diesen aufzuheben. Demzufolge soll sich in der Macht der Vernunft deren Ohnmacht zeigen und die Annahme dieser Ohnmacht durch die Vernunft diese in ihre wahren Rechte einsetzen.³⁵ Dem diene die Unterscheidung zwischen der negativen und positiven Philosophie, und dem entspreche wiederum Schellings Hegel-Kritik. In kritischer Anlehnung an Franks entsprechende Auslegung der Hegel-Kritik sei festzustellen: Hegel müsse sachlich zu Beginn der *Wissenschaft der Logik* die konkrete Totalität ihres Endes vorwegnehmen, wofür bei Schelling das Theorem der intellektuellen Anschauung stünde. Nach Schelling nehme Hegel darstellungspragmatisch inkonsequent und sachlich konsequent am Ende seines Werkes diese Einsicht auf. Das müsse dann aber nach Schelling ausdrücklich auch in den Anfang der *Wissenschaft der Logik* eingehen. Anders formuliert: Allen entgegengesetztem Selbstverständnis beziehungsweise Selbstmissverständnis brauche auch Hegels *Wissenschaft der Logik* von Anfang an die Subjektivität – vollzugsorientiert in der Rolle eines philosophierenden Menschen und gegenstandsorientiert als kategoriales Moment vermeintlich rein objektiver Denkbestimmungen. Dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* gemeint habe, ausgerechnet gegen Schellings Verständnis des Theorems der intellektuellen Anschauung vorgehen zu müssen, erscheine aus Schellings Sicht auf Hegels tatsächliche Gedankenbewegung bizarr. Für Theunissen verkennt Schelling bei seiner Hegel-Auslegung allerdings, inwieweit ihm Hegel in der Sache entgegenkomme, wenn die *Wissenschaft der Logik* keineswegs mit einer unbestimmten Bestimmtheit beginne, die von jedem Selbstbezug frei sei.³⁶ Seiner Hegel-Kritik entsprechend verfare Schelling in seiner negativen Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft doppelbödig: Einerseits reflektiere die negative Philosophie inneridealistisch auf das Ungenügen des Idealismus und verweise über sich hinaus. Andererseits komme die negative Philosophie eigentlich erst in der positiven zum Ziel, wenn die von ihren eigenen Befangenheiten gelöste Vernunft sich im Anderen ihrer selbst finde. Dieses Andere sei bei Schelling das Unvordenkliche, das sich in einer Vorwegnahme des Positivismus als etwas verstehen lasse, so

35 Vgl. M. Theunissen, Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 1–29, hier: 1–7. Der Titel des Aufsatzes war ursprünglich der Titel eines Vortrags auf dem Stuttgarter Hegel-Kongress 1975, der im Jahr 1977 nunmehr unter dem Titel „Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie“ erschien und hier sogleich als vierter Beitrag Michael Theunissens zur Schelling-Deutung vorgestellt wird. Begründet wird diese Titel-Veränderung von Michael Theunissen damit, dass der im Jahr 1976 erschienene Beitrag – anders als der Vortrag auf Stuttgarter Hegel-Kongress 1975 – auf das Ganze der Spätphilosophie Schellings ausgreift (vgl. ebd., 1, Anm. *). Ferner möchte sich dieser 1976 erschienene Beitrag als verspätete Beteiligung an der Festschrift für Walter Schulz *Wirklichkeit und Reflexion* (1973) verstanden wissen (vgl. ebd., 5, Anm. 8).

36 Vgl. ebd., 7–19.

Theunissen, zu dem die Reflexion aus idealistischer Sicht lediglich nachträglich hinzutrete. Die damit bei Schelling einhergehende Aufkündigung der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zeige sich zu Beginn der positiven Philosophie, wenn eine negationslose Positivität zur Ausgangsbasis erklärt werde. So werde in Schellings Spätphilosophie eine vernünftige Kritik der Wirklichkeit unmöglich. Dies laufe auf eine Bejahung der faktischen Machtverhältnisse hinaus, wovon auch Schellings konservatives Staatsverständnis zeuge. Wenn Schelling seinem Programm der Aufhebung des Idealismus treu geblieben wäre, dann hätte er auf die negationslose Positivität zu Beginn der positiven Philosophie verzichtet und hätte sich ein Kritikpotential gegenüber herrschenden Verhältnissen erhalten, wie es der marxistische Materialismus einklage. Dies würde auch eine andere Form der negativen Philosophie einschließen, deren Rücknahme der Vernunft in die Potentialität und deren Angewiesenheit auf die positive Philosophie sich in der unzulänglich reflektierten und mehrdeutig verorteten Lehre von den Potenzen dokumentiere.³⁷

Der Beitrag *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie* (1977) teilt präzise übereinstimmend die Ausführungen des gerade skizzierten Beitrags. Deutlicher herausgestrichen wird meines Erachtens, dass die Rede von der Aufhebung keine grundlegende Alternative zu der Deutung von Schulz, sondern eine bestimmte Akzentverschiebung darstelle. Letztere bestehe darin, dass gerade in der Vollendung des Idealismus – anders als bei den gewöhnlichen wie abstrakten Entgegensetzungen und damit gescheiterten Verabschiedungen des Idealismus – dessen wahre Aufhebung erfolge. Dies sei jedenfalls dann der Fall, wenn man den Begriff der Aufhebung so verstehe, wie man ihn gemeinhin Hegel zuschreibe: Schelling beabsichtige durch das Aufdecken der Ohnmacht der Vernunft in der Macht der Vernunft die vernünftige Selbstbegrenzung der Vernunft plausibel zu machen, und zwar als Freiheit der Vernunft von sich selbst, welche die Vernunft zu sich selbst kommen lasse. Dieses Programm unterscheide den späten Schelling, so Theunissen, von Platon und Hegel als dem Anfang und dem Ende des Idealismus.³⁸ Doch der späte Schelling bleibe seinem Programm nicht treu, wie vier Thesen am Schluss des Beitrags erläutern. Erstens beginne die positive Philosophie, in der die negative zu sich kommen soll, mit der begriffslosen, puren, negationsfreien Positivität des bloß Existierenden. Dessen in Wahrheit zutiefst zweideutige, dialektische Verfassung werde insofern nicht genügend reflektiert. Es bleibe lediglich die Alternative, Schellings Spätphilosophie an die-

³⁷ Vgl. ebd., 20–29.

³⁸ Vgl. M. Theunissen, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*, in: D. Henrich (Hg.), *Ist systematische Philosophie möglich?* (Stuttgarter Hegel-Kongress 1975), Bonn 1977, 173–191, hier: 173–184.

sem entscheidenden Systempunkt entweder mit Schulz eine Dialektik oder mit Habermas eine Ambivalenz zuzuschreiben. Letztere Lesart werde, so die zweite These, trotz entgegengesetzter Versicherungen dadurch gestützt, dass die positive Philosophie nach Schelling ausdrücklich von sich aus anfangen können soll, und zwar mit einer begriffslosen, negationsfreien Positivität. Drittens könne die positive Philosophie den eigenen Ansatz in der behaupteten Unmittelbarkeit nicht durchhalten. Dies würde auch darin deutlich, dass der Versuch der positiven Philosophie, die Gottheit des Existierenden zu erweisen, sich tatsächlich verkehre: Schelling wiederhole letztlich die traditionelle Behauptung der Existenz der Gottheit, die nur dadurch verständlich werde, dass Schelling sie unausgesprochen von vornherein annehme. Und viertens verrate Schellings Spätphilosophie aufgrund der unter den ersten drei Thesen skizzierten Einsichten eine Tendenz zu einem bloßen Positivismus, der nicht als Aufhebung des Idealismus einsichtig sei. In Aufnahme eines Gesprächsvotums von Frank besteht für Theunissen der Grundmangel von Schellings Spätphilosophie darin: Die behauptete Einheit von negativer und positiver Philosophie werde begrifflich nicht eigens reflektiert und entsprechend dargelegt.³⁹

2. Zur Berufung Theunissens auf Schelling

Theunissens Beitrag *Vernunft, Mythos und Moderne* (1994) plädiert für eine Einschränkung der Macht der Vernunft, ohne deren genuine Eigenart aufgeben zu wollen.⁴⁰ Wie eine kritische Sichtung der Konzeption der kommunikativen Vernunft bei Habermas zeige, verweise die Frage nach einer Vernunft, die weder endlich enggeführt noch unendlich überfordert werde, auf die Debattenlage des deutschen Idealismus. So fundiere Schelling – alternativ zu Hegels Überforderung der Vernunft – die Vernunft im Anderen ihrer selbst, das die Vernunft nicht einholen könne, obgleich es als das Andere der Vernunft der Vernunft zugänglich sei. Letzteres zeige sich in der Spätphilosophie Schellings gleichsam nicht an den Grenzen der Vernunft, sondern in deren Mitte: Die Macht der Vernunft selbst werde ohnmächtig, insofern sie in der negativen Philosophie zwar negativ berühre, aber nicht positiv hervorbringe, wovon sie zehre. Das sei das Sein. Damit entgehe Schellings Spätphilosophie der Problematik der nachidealistischen Tradition von Friedrich Nietzsche bis Michel Foucault. Deren Vernunftkritik voll-

39 Vgl. ebd., 185–191.

40 Vgl. M. Theunissen, *Vernunft, Mythos und Moderne*, in: H. F. Fulda/R.-P. Horstmann (Hg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart 1994, 31–54, hier: 31–33. Der Beitrag ist ursprünglich ein Abendvortrag im Rahmen des Stuttgarter Hegel-Kongresses im Jahr 1993 gewesen.

ende sich einseitig in der Vernichtung ihres Gegenstandes und führe zu einer Mythologisierung der als Schicksal auftretenden Faktizität. Dies sei nicht eine philosophiegeschichtliche Radikalisierung, wie eine erste Betrachtung meinen könnte. Vielmehr werde damit ein Thema von Schellings Spätphilosophie variiert, wie Hutterers Schelling-Deutung gebührend herausstreiche: Das neuzeitliche Denken mythologisiere die Vernunft, indem es sie – affirmativ oder negativ – als gleichsam natürliche Notwendigkeit auffasse. Diese Notwendigkeit werde zum Zwang, der sich auch im Gegenbild einer vernunftlos taumelnden Weltgeschichte verrate. Letztlich enthülle sich die postmoderne Kritik der Vernunft, so Theunissen, als Wiedereinsetzung eines griechischen Schicksalsglaubens und damit eine vernunftfremde Lesart der Vernunft.⁴¹ Gegenüber den einseitigen Extremen einer Vernunftüberforderung und einer Vernunftabschaffung sei eine vernünftige Entlastung der Vernunft plausibel, wie sie Kunst und Religion leisteten. So entlaste bei Friedrich Schiller die Kunst die Vernunft von dem Anspruch, alles sein zu müssen, durch den Hinweis auf den Schein des Schönen. Und so entlaste bei dem späten Schelling die Religion die Vernunft, alles sein zu müssen, durch den Hinweis auf das Sein des Existierenden. Letztere Einsicht bringe die reine Vernunft im Sinn einer ausgrenzenden Bewegung in sich hervor, und zwar so, dass dieses Sein gerade als nicht hervorgebracht erscheine: Das Sein verdanke sich als der nie aufgehende Rest der Vernunft deren Selbstdurchleuchtung, welche die Gesetztheit dieses Seins als ihre eigene Faktizität realisiere und damit vollziehe. Genauer gesagt sei dieses Sein letztlich die Vernunft, die in ihrer eigenen Negation uneinholbar positiv ihrer eigenen Freiheit gewahr werde. Allein diese Freiheit bewahre die Vernunft vor einer Mythologisierung ihrer selbst, wie sie auch in Theodor W. Adornos und Max Horkheimers Bestimmung eines mythologischen Verhältnisses der Dialektik der Aufklärung durchscheine.⁴² Für diese Schelling-Deutung kann sich Theunissen auch auf die *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* beziehen.⁴³

Der Beitrag *Die Hoffnung auf Gott und der Gott der Hoffnung* (1999) beruft sich angesichts der Vielfalt religionsphilosophischer Wege ausdrücklich auf das Projekt des späten Schelling, nicht zuletzt auch das Christentum philosophisch auszulegen. In dem Sinn fragt der Beitrag ausgehend insbesondere von Hebr 11,1, aber auch Röm 15,13 und deren Auslegungsgeschichte nach der Struktur christlicher Hoffnung. Diese Frage erfolge aus der Position einer Philosophie, die sich gegenüber der christlichen Theologie als Fürsprecherin eines menschlichen Anknüpfungspunktes sehe und damit grundsätzlich auch das jüdische und griechi-

41 Vgl. ebd., 33–51.

42 Vgl. ebd., 51–54.

43 Vgl. ebd., 42, Anm. 21; ebd., 54, Anm. 48.

sche Erbe mit im Blick habe.⁴⁴ Theunissen votiert dafür, die Hoffnung nicht abschließend in einem christlichen Gottesbegriff zu begründen. Sinnvoller sei es, im Gegenzug insbesondere zu der paulinisch-lutherischen Tradition den Gottesbegriff gewissermaßen aufgrund von Hoffnung zu plausibilisieren: Die Hoffnung des Menschen könne sich im Ausgang von etwas Bestimmten auf ein Ganzes („Alles wird gut“) überschreiten und könne dann nochmals kontrafaktisch überschritten werden. Wenn letzteres eintrete, dann richte sich die Hoffnung nicht mehr allein etwas Bestimmtes oder die Welt als Ganzes, sondern auf ein Leben, in dem ein Gott alles in allem sei, obwohl das Ganze dieser Welt nicht so erscheine. Auf diese Weise verwandle sich die zwischen den Polen von Grund und Ziel, von Worauf und Wofür ausspannende Struktur der Hoffnung, wie man sie im Anschluss an Hans-Georg Geyer fassen könne. In der Bewegung des Hoffens würde das, was erhofft werde und wofür etwas erhofft werde, in den Grund und das Worauf des Hoffens zurückgenommen. Dadurch komme ein Absolutes zur Erscheinung. Dies sei nicht so zu verstehen, dass das Absolute von dem bestimmten Ausgangspunkt des jeweiligen Hoffens vollständig abgelöst werde könne. Der Gottesbegriff sei an die konkrete Hoffnung eines Bestimmten verwiesen, was wiederum einen Gottesbegriff nach sich ziehe, der seinerseits das Schwächste und Kleinste einschließe. Weil der bestimmte Ausgang des Hoffens tendenziell in übergreifenden Geschichtsentwürfen von Ernst Bloch und Jürgen Moltmann verfehlt werde, sei ein lebensgeschichtlicher Ausweis vielversprechender. Als ein solcher Ort biete sich das Gebet an, in dem eine im Danken wurzelnde (Selbst-) Deutung des Hoffens erfolge. Dieses Hoffen gehe bei Paulus am Ende auf die leibhafte Auferstehung, was insoweit mit Adorno nachvollziehbar sei, als es sich um die Rettung des scheinbar Schwächsten und Uneigentlichen handle. Dann sei die christliche Hoffnung als Wahrheit menschlicher Hoffnung zu verstehen.⁴⁵

3. Zusammenfassung und Ausblick

Theunissen thematisiert – ausschließlich eines Beitrags zu Schellings Freiheitsschrift – in den skizzierten Beiträgen die Spätphilosophie Schellings. Letztere wird von ihm unter Berufung auf Schulz und in der Weiterführung von dessen Ansatz idealistisch gedeutet, und zwar als Aufhebung des Idealismus. In dem Sinn gibt es eine Berechtigung und eine Begrenzung des idealistischen Projektes,

44 Vgl. M. Theunissen, Die Hoffnung auf Gott und der Gott der Hoffnung, in: *IZPH* 2 (1999), 258–274, hier: 258–267. Dem Beitrag liegt ein Vortrag aus dem Jahr 1999 anlässlich der Eröffnung des Frankfurter Instituts für religionsphilosophische Forschung zugrunde.

45 Vgl. ebd., 267–274.

vernünftig die Wirklichkeit zu ergründen. Berechtigt ist dieses Projekt, insoweit es anders als gewisse Tendenzen der Postmoderne an einem Eigenrecht der Vernunft festhält. Begrenzt ist dieses Projekt, insoweit es die Vernunft verabsolutiert und im Anderen der Vernunft lediglich eine letztlich vernünftig einholbare Selbstbeziehung der Vernunft zu erblicken vermag. Berechtigung und Begrenzung des idealistischen Projekts werden Theunissen zufolge in Schellings Spätphilosophie der Idee nach vermittelt, wenn die Begrenzung in der Berechtigung und die Berechtigung in der Begrenzung erfolgt: Die Vernunft wird in ihrer Macht ihrer Ohnmacht inne, deren Annahme die Vernunft so von sich befreit, dass sie darin zu sich kommt, nämlich als eine Dialektik der Vernunft, die negativ im Einsehen ihrer Begrenztheit indirekt die eigene Positivität realisiert weiß. Doch Schellings Spätphilosophie, so Theunissen, bleibe in verschiedenen Hinsichten gleichsam hinter ihrer Idee zurück. Erstens mangle es Schellings Spätphilosophie an der formalen Durchsichtigkeit, wenn die behauptete Einheit von negativer und positiver Philosophie in ihrer Unterschiedenheit prinzipientheoretisch nicht eingeholt werde. Zweitens mangle es Schellings Spätphilosophie an der materialen Stimmigkeit, wenn der Übergang in die positive Philosophie mit der Annahme einer negationsfreien Positivität verknüpft werde. Und drittens mangle es Schellings Spätphilosophie an dem phänomenologischen Aufweis, wenn Schelling sein (christliches) Religionsverständnis nicht entsprechend ausarbeite. In dem Sinn könnte man meines Erachtens aus der Sicht Theunissens von einem formalen, materialen und phänomenologischen Mangel der Spätphilosophie Schellings sprechen. Ungeachtet dieser diagnostizierten Mängel kann sich Theunissen gleichsam unter Rettung der Idee von Schellings Spätphilosophie zustimmend auf diese beziehen, um seinen eigenen Konzept von Vernunft und Religionsphilosophie zu entfalten. Demnach ist die Vernunft vor einer Verabsolutierung und vor einer Instrumentalisierung ebenso zu bewahren wie die Philosophie vor der Einseitigkeit einer bloßen Innenperspektive oder einer bloßen Außenperspektive auf Religion. Angesichts dieser Konstellation kann man meines Erachtens erstens fragen, ob die drei konstatierten Mängel zutreffen, und zweitens überlegen, ob und inwiefern dies dann wiederum das Verhältnis von Schelling und Theunissen bestimmt.

III. Zur Skizze vermuteter Anschlussfähigkeiten

Die folgenden Ausführungen entwerfen eine etwas andere Lesart von Schelling, als sie bei Theunissen erfolgt. Damit soll nicht die Anschlussfähigkeit an dessen Lesart und seine maßgebliche Einsichten behauptet werden. Es geht um vielmehr um Variationen, die im besten Fall eine weitere Perspektivierung Schellings und damit auch eine etwas andere Verhältnisbestimmung von Schelling und Theunissen erlauben.⁴⁶

1. Auf dem Weg zur Spätphilosophie Schellings

Schellings philosophischer Weg gilt oft als befremdlich und widersprüchlich. Diese Ansicht ist jedoch überholt. Nach dem Urteil der neueren Schelling-Forschung ist es zwar unstrittig, dass Schelling sowohl Systemdenker als auch Problemdenker ist und entsprechend in kritischen Selbstüberbietungen sich selbst korrigiert. Doch es gibt in Schellings philosophischer Entwicklung auch einen roten Faden. Als solchen kann man die weltgeschichtlich mit der Französischen Revolution und geistesgeschichtlich mit der Philosophie Immanuel Kants verbundene Entdeckung des Prinzips der Freiheit ansehen. So ist der Ausgangspunkt von Schellings Denken die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes, welche die bei Kant auf das Gebiet der praktischen Philosophie eingegrenzte Selbstgesetzgebung der Freiheit auf die theoretische Philosophie ausweitet. Dies überzeugt den jungen Schelling, auch wenn es ihm noch plausibler erscheint, diese Freiheit nicht allein auf die menschliche Subjektivität, sondern auch auf die natürliche Objektivität beziehen. Unter dem Einfluss von Kants Verständnis der Zweckmäßigkeit kommt Schelling zu der Einsicht: Die Natur schlägt im Menschen buchstäblich die Augen auf und wird ihrer selbst bewusst. Im menschlichen Bewusstsein kommt die Natur zur Vernunft. Im Menschen wird die Natur selbst Geist. Wenn die Natur im Menschen zum Geist erwacht, dann ist die Natur bewusstloser, sichtbarer Geist und dann ist der Geist be-

46 In diesem Abschnitt wird zwar in aller Kürze, aber bis in Formulierungen übereinstimmend zusammengefasst beziehungsweise wiedergegeben: Krüger, *Göttliche Freiheit* (wie Anm. 3), 101–312, bes. 275–312; ders., Die Natur in Gott. Gottes trinitarische Alleinheit in Schellings Spätphilosophie, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich? Theorien der All-Einheit und christliche Gottesrede* (ratio fidei 40), Regensburg 2010, 101–117, bes. 107 ff.; ders., Mehr als notwendig – Natürliche Theologie nach Schelling, in: M. Wasmaier-Sailer/P. Benedikt Göcke (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg/München 2011, 135–146, bes. 136 ff. In diesen Texten finden sich zahlreiche philologische Belege und vielfältige Hinweise zu der Sekundärliteratur, so dass das Folgende davon entlastet werden kann. Es geht darum, eine anderweitig ausgewiesene Schelling-Deutung komprimiert vorzuführen.

wusste, unsichtbare Natur. Damit verbindet sich die Einsicht in die Identität von Geist und Natur, von Subjektivität und Objektivität, von Realem und Idealem. Diese absolute Identität erscheint in der Welt der Natur und des Geistes in unterschiedlichen Stufen, die Schelling als Potenzen bezeichnet und die jeweils das unterschiedliche Verhältnis von Subjektivität und Objektivität in einer Erscheinung von etwas angeben. Die eine, absolute Identität selbst liegt in ihrer Einheit allem zugrunde, was *als* etwas auftritt. So wird die absolute Identität ihrer selbst in einem Zustand gewahr, in dem noch nicht reflexiv etwas als etwas gewusst wird. Die absolute Identität stellt sich in einem wissenden Nichtwissen ein, das eine vorbewusste Vertrautheit des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst ist. Dafür steht bei Schelling der Begriff der intellektuellen Anschauung. Diese wird in der Kunst buchstäblich selbst anschaulich, nämlich Gegenstand der Betrachtung. Die intellektuelle Anschauung stellt sich in der Kunst als die ursprüngliche Einheit dar, wenn ingeniös und ursprünglich ideale Subjektivität und reale Objektivität übereinkommen. Nach Schellings Frühphilosophie findet sich also das Prinzip der Freiheit in der künstlerischen Kreativität, in der sich die intellektuelle Anschauung selbst anschaut. Damit verbindet sich ein Problem. Wenn nämlich die Selbstanschauung der absoluten Identität in der Kunst es letztlich erlaubt, das Universum als absolutes Kunstwerk zu betrachten und mit dem Absoluten zu identifizieren, dann wird die Freiheit beziehungsweise Eigenständigkeit des Endlichen fraglich. Um die Erfahrung von Freiheit denkerisch zu erklären, nimmt Schelling einen Abfall des Endlichen vom Absoluten an, der bis in die Struktur der Ermöglichung durch das Absolute verfolgt wird. Nach Schellings „Freiheitsschrift“ beinhaltet das Absolute eine Selbstunterscheidung, wie sie für die Rede von einem personalen Bewusstsein und damit die Rede von „Gott“ charakteristisch ist. So ist in Gott zwischen seinem irrationalen „Grund“ und seiner rationalen „Existenz“ zu unterscheiden. Im Menschen als dem Gegenbild Gottes wird diese Einheit bewusst, nämlich als freies Bewusstsein. Dem menschlichen Bewusstsein ist es möglich, beide in Gott selbst untrennbaren Momente zu trennen und so die Abwendung von Gott zu bewirken. Das Problem von zwei Momenten in Gott löst Schelling dadurch, dass die göttliche Natur („Grund“) und der göttliche Verstand („Existenz“) von Gott als Liebe („Ungrund“) umgriffen werden. Die in ihren Aussagen meines Erachtens zweideutige „Freiheitsschrift“ hat folgerichtig unterschiedliche Deutungen nach sich gezogen. Als systematische Grundüberlegung der „Freiheitsschrift“ scheint einsichtig: Der Gottesgedanke steht im Sinn der sich durchsichtigen Einheit von Grund und Existenz in der absoluten Persönlichkeit Gottes für die absolute Subjektivität (Gottes). Sie muss sich in der Möglichkeit des Anderen ihrer selbst vergegenwärtigen, nämlich in dem Menschen, insofern er zum Bösen fähig ist. Erst die Selbstverwirklichung des

Menschen im Ergreifen der Freiheit unter Einschluss der Möglichkeit zum Bösen lässt den Menschen von einem möglichen Objekt zu einem wirklichen Subjekt werden. So wird der Mensch von dem Anderen Gottes zu dem anderen Gott. Insofern ist der Mensch für das vollständige Offenbarwerden Gottes wesentlich, wenn Gott alles umfassen können soll. Das vollständige Offenbarwerden Gottes erfolgt letztlich in der das Böse überwindenden Liebe des „Ungrundes“ und damit in der Intersubjektivität, die das Geheimnis personaler Wechselseitigkeit wahrt. Dies beinhaltet ein Ergreifen des Bösen durch den Menschen. Entscheidend ist offenkundig die Frage, die an Schellings eigene Anfrage an Hegels *Wissenschaft der Logik* erinnert: Inwieweit ist die komplexe Schlussstruktur (der Intersubjektivität) so in der anfänglichen Struktur der Indifferenz (der absoluten Subjektivität) fundiert, dass ihre Entwicklung aus dieser Indifferenz verständlich wird? Denn ohne eine wirkliche Entwicklung der Differenzen aus der letzten Indifferenz entgleitet diese Indifferenz prinzipientheoretisch als der letzte Bezugspunkt. Die von der „Freiheitsschrift“ angestrebte Forcierung der Kontingenz („Freiheit“) wäre dann von einer willkürlichen Behauptung kaum zu unterscheiden. Dies ist offenkundig unbefriedigend, wenn man nach einem Grund beziehungsweise nach der reflektierten Abgründigkeit eines Grundes fragt. Man steht hier vor der Problematik, die schon aus der Schrift *Philosophie und Religion* bekannt ist: Eine negative Dialektik und eine Einsicht in die letzte Indifferenz („intellektuelle Anschauung“) stehen letztlich unvermittelt nebeneinander. Es droht der prinzipientheoretisch ruinöse Einwand des Dualismus, insofern auf der Ebene des Prinzipiellen zwei Momente beansprucht werden, ohne dass verständlich würde, wie sie übereinkommen, ein beziehungsweise schlechthin Prinzip zu sein. Dazu bahnt erst die Spätphilosophie Schellings eine plausible Lösung an: Die Indifferenz wird im Sinn durchsichtiger Stimmigkeit in der negativen Dialektik verortet, die als indirekter Zugang zum Positiven begriffen wird.

Schellings Spätphilosophie ist eine Theorie der Freiheit, die darin gipfelt, die Freiheit als absolut zu denken und das Absolute als frei zu denken, und zwar so, dass dieses Verhältnis in der menschlichen Freiheit offenbar wird, ohne dass letztere verabsolutiert würde. Im Hintergrund dieses Ansatzes steht Schellings sogenannte Potenzenlehre, die das Zentrum seiner Spätphilosophie ist und die entsprechend sowohl in der negativen als auch in der positiven Philosophie verhandelt wird. Die Potenzenlehre ist das Gegenstück zu Hegels Dialektik und in ihrer Vorform wahrscheinlich auch der Ausgangspunkt von Hegels Dialektik. Unabhängig von traditionsgeschichtlichen Streitigkeiten, inwieweit Schelling damit die Ausbildung von Hegels System beeinflusst hat, ist sachlogisch klar: Wie Hegels Dialektik legt auch Schellings Potenzenlehre das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch aus. Es besagt nach Aristote-

les: Unmöglich kann einem Sachverhalt in derselben Hinsicht dasselbe zukommen und zugleich nicht zukommen. Die Deutung dieses Prinzips ist für Schelling keine unhistorische Angelegenheit, sondern hängt mit der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie zusammen. Diese Entwicklung fängt für Schelling mit Descartes an, der die Vernunft in ihrer Begründungsfunktion ernst nimmt, und findet in Kant ihren vorläufigen Abschluss. Letzterer zeigt in seiner theoretischen Philosophie, wie Schelling herausstreicht, dass die Vernunft notwendigerweise Gottes bedarf, um sich selbst zu erfassen: Aus einer aus bloß religiös beglaubigten Vorstellung wird der Gottesgedanke zum Begriff, der die Vernunft abschließt, und zwar vernünftig. Diese kantische Lehre vom transzendentalen Ideal geht von den sogenannten Grundsätzen der Bestimmbarkeit und der durchgängigen Bestimmung aus. Demnach kann von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten nur ein Prädikat auf etwas zutreffen; und von allen möglichen Prädikaten überhaupt kann einem Sachverhalt nur ein Prädikat oder sein genaues Gegenteil zukommen. Um letzteres feststellen zu können, muss der Sachverhalt mit durchgängig allen möglichen Prädikaten verglichen werden. Dies setzt die Idee eines Inbegriffs aller sachhaltigen Prädikate voraus. Diese Idee ist keine unverbundene Ansammlung möglicher Prädikate. Vielmehr sind in ihr alle abgeleiteten und inkonsistenten Prädikate überflüssig. So bleibt in dieser Idee selbst nur das, was schlechthin möglich ist. Die so eindeutig bestimmte Idee kann als Einzelgegenstand begriffen werden, ohne dass man sich nach Kant dessen Existenz versichern kann: Es handelt sich um das Ideal der reinen Vernunft. Schelling zufolge könnte man mit Kant versucht sein, das Ideal als Urwesen und die Dinge als seine Abbilder zu verstehen. Doch in dem Fall wäre das Urwesen bloß die Zusammensetzung von Abbildern, die aus ihm hervorgehen. Dies wäre im schlechten Sinn eine mechanische Erklärung. Daher unterscheidet Kant nach Schelling berechtigterweise zwischen dem Urwesen als Schöpfungssubstrat („Idee“ im Sinn des Inbegriffs aller Möglichkeiten) und dem Urwesen als solchem („Ideal“ im Sinn des Einzelwesens). An dieser Stelle wird Schelling gegenüber Kant kritisch. Schelling erscheint die Rede vom Inbegriff aller Möglichkeiten zu unbestimmt: Sie kann nicht konkret den Grund aller Möglichkeiten angeben. Dieses gleichsam schöpferische Defizit des Grundes bei Kant ist Schelling zufolge im regulativen Gebrauch der kantischen Gottesidee begründet. Darum muss nach Schelling die Rückbindung der reinen Vernunft an die endliche Erfahrung aufgehoben werden. Dies erlaubt systematisch eine Präzisierung des Inbegriffs aller Möglichkeiten: Die Vernunft ist nicht mehr subjektiv beschränkt, sondern sie kann in der Reflexion auf ihren Vollzug ihre eigenen Strukturmomente objektiv als Inbegriff aller Möglichkeiten nehmen. Dies sind nach Schelling die sogenannten Potenzen. Als solche können sie dem Denken nicht entgehen,

weil sie selbst der Denkvollzug sind. Diese Selbstdurchsichtigkeit spricht sich Schelling zufolge im Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch aus.

Im Anschluss an Aristoteles deutet Schellings negative Philosophie das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch auf folgende Weise: Es verneint zwar die gleichzeitige Wirklichkeit, aber nicht die grundsätzliche Möglichkeit der alternativen Glieder. Als Möglichkeiten beziehungsweise als Potenzen negieren sich die alternativen Glieder, nämlich das sogenannte Subjekt und das sogenannte Objekt in ihrer Entgegensetzung. Und sie negieren sich aufgrund ihres wechselseitig ausschließenden Bezugs so, dass sie damit eine dritte Möglichkeit außer sich setzen, nämlich das sogenannte Subjekt-Objekt. Das ausgeschlossene Dritte ist in dem Fall anders als in der Modalität der Wirklichkeit keine Unmöglichkeit, deren Setzung undenkbar ist, sondern eine Möglichkeit, deren Setzung notwendig ist: Wenn das Subjekt und das Objekt als Möglichkeiten nur dadurch sind, dass sie sich aufeinander beziehen und sich dabei negieren, dann ist ihr wechselseitiger Ausschluss als Möglichkeit notwendig. Andernfalls wäre der Bezug von Subjekt und Objekt nicht begriffen, aufgrund dessen Subjekt und Objekt sind. In diesem Sinn ist das Subjekt-Objekt als die dritte Möglichkeit das ausgeschlossene Dritte, mit dessen Setzung das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch abschließend angewendet ist: „Etwas“ ist schlechthin nur denkbar, wenn es der Struktur genügt, die im Satz vom Widerspruch artikuliert wird. Diese paradigmatische Möglichkeit – im Sinn der dreigliedrigen Struktur von Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt – steht unter dem Vorbehalt einer sie gründenden Wirklichkeit. Das Denken ist also wie bei Hegel eine dreigliedrige Dialektik, die sich einer Ontologisierung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch verdankt. Aber anders als in Hegels Dialektik wird diese Ontologisierung relativiert. Schelling kennt keine absolute Wirklichkeit, die sich selbst total in der dritten Gestalt aufheben und vermitteln würde. Vielmehr bleibt bei Schelling die Kreativität der absoluten Wirklichkeit gegenüber der Dialektik der Vernunft frei, und zwar in ihrem „Dass“, aber nicht in ihrem „Was“. Darum spricht Schelling auch von der Dialektik als der Lehre von den Potenzen. Die Vernunft mit ihren Möglichkeiten steht unter dem Vorbehalt eines ihr Wirklichkeit verleihenden Grundes. Genau dies wird sowohl in der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie als auch der Symbolisierung des Gottesgedankens konkretisiert.

Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie ist frei. Am Ende der negativen Philosophie kann die Vernunft bei der Selbstbescheidung der Vernunft angesichts des Absoluten bleiben: Um des vernünftigen Umgangs mit der Vernunft willen insistiert die negative Philosophie auf der Selbstbescheidung der theoretischen Vernunft, nachdem sie deren Möglichkeiten erkundet hatte. Doch die Vernunft kann diese theoretische Selbstbescheidung auch überwinden, in-

dem sie praktisch wird. In dem Fall entwirft sie – ähnlich Kants Kategorischem Imperativ – eine Perspektive, deren Wirklichkeit beziehungsweise Verwirklichung sich in ihrer Erschließungskraft zeigt.⁴⁷ So weiß sich in der positiven Philosophie die Vernunft faktisch eingesetzt. Das bedeutet zweierlei. Erstens ist die Vernunft in ihrem Vollzug faktisch (gesetzt) und darin eingeschränkt. Zweitens kann so aber auch die Faktizität von Anderem für die faktische Vernunft als das Andere ihrer selbst erscheinen. Entsprechend verfährt die Vernunft in der positiven Philosophie so, dass sie die Faktizität daraufhin mustert, ob sie dem in der negativen Philosophie sich als Horizont abzeichnenden Absoluten mit seiner

47 Der Unterschied zwischen Kant und Schelling liegt meines Erachtens in dem unterschiedlichen Arrangement der Vermittlung von Spontaneität und Rezeptivität. Während bei Kant die theoretische Vernunft rezeptiv begrenzt ist („Ding an sich“), entwirft die Vernunft nach Kant praktisch eine Perspektive, die sich dadurch verwirklicht, dass die Vernunft sich handelnd in ihre eigene Perspektive hineinversetzt („Kategorischer Imperativ“). So kommt es grundsätzlich zu einer zweiten Sicht auf die Welt, die eine Vermittlung von theoretischer und praktischer Vernunft in Kants dritter Kritik fordert. Deren Lösung besteht gewissermaßen in einem Ineinander von Spontaneität und Rezeptivität in dem schönen Kunstwerk und in der organischen Zweckmäßigkeit. Inwieweit damit eine konsistente Lösung vorliegt, scheint eine komplexe Frage zu sein. In Schellings Spätphilosophie fehlt gewissermaßen die dritte Kritik. Während der frühe Schelling noch meinte, in einer Fortführung Kants die Natur und Kunst in Anschlag bringen zu können, verzichtet der späte Schelling darauf. Dadurch wird der Übergang von der negativen Philosophie im Sinn der theoretischen Vernunft zur positiven Philosophie im Sinn der vernunftgeleiteten Praxis systemtheoretisch entscheidend. Dieser Übergang folgt der Logik des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch, wonach – kantisch formuliert – die Spontaneität der Vernunft ihrer eigenen Rezeptivität inne wird (Ende der negativen Philosophie). Doch dieses Innewerden der eigenen Rezeptivität in der Spontaneität ist für die Vernunft nicht nur die Erfahrung einer Ohnmacht, sondern auch einer Macht: Unter der Voraussetzung dieser vernünftigen Selbstbegrenzung der Vernunft wird grundsätzlich eine Annahme von Rezeptivität als Spontaneität der Vernunft möglich (Möglichkeit der positiven Philosophie). Demnach lässt sich die Wirklichkeit im Sinn einer diagnostischen Vernunft erkunden, also im Sinn einer Vernunft diagnostizieren, die sich im Anderen ihrer selbst grenzdialektisch fundiert weiß, und zwar im Negativen wie im Positiven. Diese diagnostische Vernunft ist meines Erachtens die Antwort des späten Schelling auf das, was man im Anschluss an Heinrich als „Metaphysik des Abschlusses“ bezeichnen könnte. Letztere möchte den letzten, absoluten Grund von differenten Möglichkeiten ausweisen und steht vor dem Problem: Wenn der absolute Grund schon differenziert ist, kann er nicht der absolute Grund von Differenz sein. Denn in dem Fall würde beansprucht, was allererst zu erklären ist. Liegt aber die Differenz keineswegs im absoluten Grund begründet, kann der absolute Grund nicht der Grund von Differenz sein. Angesichts dieser Problematik lautet Schellings Theorieangebot: Der absolute Grund ist so zu bestimmen, dass in der Wirklichkeit des Grundes die Momente der Differenz als Möglichkeiten gesetzt sind. Soll dieser absolute Grund positiv erfasst werden, ist er die Freiheit gegenüber der Verwirklichung der in ihm der Möglichkeit nach liegenden Differenzen. Denn der Grund selbst ist in seiner Wirklichkeit nicht darauf angewiesen. Der Eintritt des grundlosen Grundes in die Realisierung der in ihm liegenden Differenz seiner möglichen Momente lässt sich nur im Rückblick verstehen. Damit verstößt Schelling gegen das Programm einer Metaphysik des Abschlusses. An die Stelle einer letztbegründenden Metaphysik des Abschlusses tritt eine Theorie, die als Grund eine Freiheit namhaft macht, deren Eintritt in die Wirklichkeit der Welt allein aufgrund ihres faktischen Eintritts diagnostiziert werden kann.

Selbstdifferenz entspricht. Dies erfolgt im Bewusstsein derjenigen Vernunft, die diagnostisch ist und bleibt, gerade auch in ihrer religiös zu nennenden Suche nach dem Absoluten.⁴⁸

Wenn man den Wechsel von der negativen zur positiven Philosophie absolutheitstheoretisch betrachtet, dann kann man das folgendermaßen beschreiben: Die Selbstbescheidung der Vernunft ist darauf ausgerichtet, die Möglichkeit des Absoluten zugunsten von dessen Wirklichkeit abzulegen. Und weil die Wirklichkeit des absoluten Prinzips dessen Möglichkeit beinhaltet, kann sie von sich aus die Dialektik der Potenzen in sich identifizieren. Für das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie folgt daraus: Die negative Philosophie führt zur positiven Philosophie. Indem die negative Philosophie das Absolute als Möglichkeit einsieht, dessen Wirklichkeit in der positiven Philosophie zum Zug kommt, gibt es aufgrund der Asymmetrie von Möglichkeit und Wirklichkeit auch eine Asymmetrie von negativer und positiver Philosophie. Die negative Philosophie beinhaltet nicht die positive Philosophie. Die positive Philosophie aber beinhaltet die negative Philosophie. Denn die Wirklichkeit des Absoluten beinhaltet dessen Möglichkeit. In dem Sinn lässt sich – in Entsprechung zu dem Realwerden der intellektuellen Anschauung in der Kunst, wie es der frühe Schelling denkt – ein Realwerden des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch feststellen: Das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch realisiert buchstäblich seine Einsicht, auf etwas zu beruhen, das allein in ihm durchsichtig wird, ohne in ihm (vollständig) aufzugehen.⁴⁹ Das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch tritt damit aus dem Raum der Möglichkeit in den der Wirklichkeit; es wird wirklich.

Damit könnte es sein Bewenden haben, wenn der Mensch nicht selbstverschuldet und faktisch die Wirklichkeit entfremden und so vergegenständlichen

48 An diesem Punkt hat Ingolf U. Dalferth bei einer Diskussion zu meiner Deutung von Schellings Spätphilosophie gefragt, ob es nicht grundsätzlich eine Spannung zwischen der Suche nach einem Grund und dem Konzept diagnostischer Rationalität gibt. Meines Erachtens muss dies der Fall sein. Das Paradigma diagnostischer Rationalität kann am Phänomen eines Arztes veranschaulicht werden: Gerade mit seiner Diagnose sucht der Arzt einen Grund. In der Regel erkennt er dabei den diagnostischen Charakter seiner Tätigkeit nicht, auch wenn er gewiss ist, einen Grund angeben zu können: Die Differenz zwischen der Beschreibung eines Theoriebildungsprozesses („Diagnose“) und der Einnahme eines theoretischen Standpunktes („Grund“) muss kein Zeichen der Unzulänglichkeit einer Theorie sein, sondern kann das Indiz der in ihr thematisch werdenden Wirklichkeit sein.

49 Anders formuliert: Das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch formuliert eine logische Struktur, die wesentlich der Platzhalter für etwas ist, das nicht nur logisch, sondern auch faktisch ist. Indem diese Einsicht in dem Übergang von der negativen zur positiven Philosophie buchstäblich realisiert wird, kommt es zu einer Verwirklichung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, der sich damit auch als logisches Prinzip der Wirklichkeit erweist. Seine nochmalige Entwicklung in der positiven Philosophie bestätigt dies unter den Bedingungen der Faktizität.

würde, wie es Spuren der Traurigkeit im Dasein allorts verraten: Das Leben ist nicht so, wie es sein sollte und wie es sein könnte. Aus dieser nur nachgängig feststellbaren Entfremdung folgen die (Kultur-) Geschichte als deren Vergegenständlichung und die Religionsgeschichte als deren im Bewusstsein eigens hervortretende Vergegenständlichung (der Vergegenständlichung). Letztere wiederholt nicht allein das, was ihr entfremdend zugrundeliegt, sondern bereitet indirekt der Christusoffenbarung den Weg: Die Religionsgeschichte als der nunmehr wieder ansteigende, positive Prozess wird sich im Christentum durchsichtig, wenn das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch – aufgrund der auf Faktizität abstellenden Christusoffenbarung – im Gottesbegriff symbolisiert wird. Dabei vertritt Schelling trinitätstheologisch eine orthodoxe Patrozentrik, wie sie dem trinitarischen Dogma auch ursprünglich innewohnt. Dieses orthodoxe Verständnis ist keineswegs auf die Teilkonfession der ostkirchlichen Orthodoxie begrenzt. Vielmehr findet es sich – gern auch ausdrücklich mit neuplatonischen Anleihen – immer wieder in den westkirchlichen Teilkonfessionen des Katholizismus und Protestantismus. Nach dem orthodoxen Verständnis des christlichen Trinitätsdogmas wird der Vater durch den Sohn im Geist wirklich, und zwar so, dass sich alles der wirklichen Freiheit des Vaters verdankt, dem über seine Schöpfungspotenz (Subjekt) die Möglichkeiten des Sohnes (Objekt) und des Geistes (Subjekt-Objekt) eingeschrieben sind.⁵⁰ Diese drei Potenzen sind geschichtlich, insoweit mit der Schöpfung die Schöpfungspotenz als vorweltliche, mögliche Zeit vorausgesetzt wird, die Gegenwart als Zeit des Sohnes und die Zukunft als Zeit des Geistes erscheinen. Diese drei Zeiten verdanken sich als gegenbildliche Erscheinungen der absolut unaufhebbaren Ewigkeit des Vaters. Letztere unterliegt keiner Verzeitlichung, sondern ermöglicht sie. Anders gesagt: Die in dem Satz vom ausgesprochenen Widerspruch sich aussprechende Möglichkeit dreigliedriger Dialektik, die auf eine sich gründende Wirklichkeit verweist, kommt religionsgeschichtlich in der christlichen Trinitätslehre zu sich, die ihrerseits zu einer Zeitdiagnostik im Horizont eines nicht dualistisch verstandenen Absoluten anleitet. Dass die christliche Trinitätslehre von der konkreten Kontingenz des Lebens Jesu ausgeht, entspricht der Struktur eines allgemeinen Prinzips, das auf etwas Besonderes verweist, und als allgemeines Prinzip (religions-) geschichtlich selbst besonders wird. Eigens symbolisiert wird dies in den Vorstellungen von der Menschwerdung, vom Kreuzestod und von der Auferstehung des Nazareners, die strukturell eine Besonderheit formulieren, die von allgemei-

50 Die Trinitätslehre formuliert demnach unter den Bedingungen der Faktizität beziehungsweise Positivität die geschichtlich erschlossene Vergegenständlichung der Binnendifferenz des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch. Aus diesem Prozess der Erschließung wird grundsätzlich ein prozessuales Hervortreten Gottes verständlich.

ner Bedeutung sein will. Dies ist das Theorieangebot, eine subjektive Allgemeingültigkeit in geschichtlicher Konkretion zu rekonstruieren, der in Entsprechung zur Einschränkung einer reinen Vernunftallmacht die Erfahrung des christlichen Glaubens entspricht: Letzterer zielt auf subjektive Allgemeinheit im Modus endlicher Erfahrung ab. Für den Gottesbegriff bedeutet diese Symbolisierung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch, dass er den Ursprung von schlechthin „etwas“ artikuliert: Gott erscheint vorrangig als Schöpfer.

Wenn man sich vor dem Hintergrund dieser Schelling-Deutung zu derjenigen von Theunissen verhalten möchte, dann erscheint das Folgende diskutabel. Obwohl Schelling mit bestimmten Äußerungen eine Deutung nahelegt, die den Beginn der positiven Philosophie auf eine negationsfreie Positivität abzielt, ist mit Hilfe der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ und der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ auch eine andere Rekonstruktion möglich. Demnach ist Schellings Spätphilosophie der beachtliche Versuch, die spätestens in der „Freiheitsschrift“ aufbrechenden Inkonsistenzen einer als bloßer Indifferenz behaupteten Absolutheit zu vermeiden. Anstelle einer bloß versicherten Indifferenz zweier Prinzipien tritt das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, dessen evidenter Selbstvollzug als Möglichkeit die Wirklichkeit von Bestimmtheit impliziert. Insofern herrscht material kein Realisierungszwang für das Absolute und wird formal die prinzipientheoretische Reflexion relativiert, insofern modal abgestuft im letzten Einheitspunkt das gesetzt ist, was aus ihm muss frei entwickelt werden können. Diese Freiheit wird insofern zeitlich gedacht, als sie sich als uneinholbar ewige Freiheit im Gegenbild der als Zeitperioden auseinandertretenden Momente („Potenzen“) des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch zeigt. So relativiert sich Theunissens Kritik an Schellings Spätphilosophie, sie sei formal, material und phänomenologisch problematisch. Formal wird der Gesamtentwurf von Schellings Spätphilosophie in einem bestimmten Verständnis des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch prinzipientheoretisch durchsichtig. Material leitet dies dazu an, den Übergang zur positiven Philosophie so zu verstehen, dass die Negativität eine wichtige Rolle spielt: Sie tritt zwar nicht als produktive Selbstbezüglichkeit hervor, ist aber unumgängliches Medium. Phänomenologisch ist zumindest zu sagen, dass Schellings Spätphilosophie auf eine zeitdiagnostische Gegenwartsbetrachtung abzielt, die freilich weniger das einzelne Leben als vielmehr das geschichtliche Ganze in den Blick nimmt.

Interessant ist meines Erachtens die Frage, ob die von Schellings Spätphilosophie als Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch entwickelte Struktur einer negativen Dialektik, die indirekt angesichts des Faktischen ihrer Positivität ansichtig wird, nicht auch wesentliche Gedankengänge Theunissens bestimmt: Kommt diese Figur nicht in Theunissens Theologie der Zeit zum Zug? Erinnert der von Theunissen im Zusammenhang seiner Pindar-Deutung entfaltete Begriff

zweifacher Transzendenz als menschlichem Selbstüberstieg und göttlichem Entgegenkommen nicht an den Wechsel von der negativen zur positiven Philosophie? Und ist die von Theunissen im Gespräch mit Henrich vertretene Auffassung von dem Absoluten als ganzheitlichen Grund und personalen Gegenüber nicht in großer Nähe zu Schelling? Um diese drei in Frageform gefassten Vermutungen ansatzweise zu plausibilisieren, werden im Folgenden drei Beiträge von Theunissen skizziert, die sich überhaupt nicht oder kaum zentral mit Schelling beschäftigen.

3. Auf dem Weg zur Philosophie Theunissens

Die Studie *Negative Theologie der Zeit* (1991) fasst teilweise zuvor schon veröffentlichte Beiträge so zusammen, dass sich ein Gesamtbild eines Projekts abzeichnet, das als ein Werk im Werden vorgestellt wird.⁵¹ Da hier nicht der Ort für eine Nachzeichnung der ideengeschichtlich komplexen und phänomenologisch sensiblen Einzelbeiträge ist, soll die meines Erachtens grundlegende Gedankenbewegung in Erinnerung gerufen werden: Ausgangspunkt ist die Frage, ob und gegebenenfalls wie das menschliche Leben mit dem Umgang mit Zeit zusammenhängt.⁵² Die zentrale Diagnose lautet: Die Zeit herrscht im Großen wie Kleinen über den Menschen. Damit verbindet sich ein Misslingen, weil zeitliche Erfahrungen wesentlich Erfahrungen von Endlichkeit sind, von Krankheit, Tod und Verzweiflung. Dieser Zeiterfahrung kann der Mensch nicht entkommen. Noch jeder Widerstand gegen sie ist zeitlich.⁵³ Dennoch kann und muss der Mensch seine Zeit gestalten, wenn sie ihm tendenziell entfremdend in der Polarität von subjektiver („dimensionaler“) und objektiver („linearer“) Zeit entgegentritt. Diese Entfremdung kann zu seelischer Krankheit führen: Melancholie und Schizophrenie kommen aus der Erfahrung einer entfremdet erstarren, nicht selbst gelebten Zeit, die über den Menschen den Bann des ewig Gleichen zu verhängen scheint. Wie die „tödliche“ Langeweile zeigt, sind die entsprechenden Erfahrungen grundsätzlich dem Menschen vertraut.⁵⁴ Widerstand gegen diese negative Herrschaft der Zeit ist auf verschiedene Weise möglich: Man kann versuchen, die Zeit ihrerseits zu instrumentalisieren, was nur jedoch bedingt gelingt.⁵⁵ Man kann außerdem versuchen, sich künstlerisch von der Herrschaft der Zeit zu befreien. Dann materialisiert sich in der räumlichen Form von Kunst ein

51 Vgl. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991, 7.

52 Vgl. ebd., 37.

53 Vgl. ebd., 41 ff., 206, 370.

54 Vgl. ebd., 37–66, 197–215, 218–262, 290, 299–317, bes. 305.

55 Vgl. ebd., 56 f., 291 f.

subjektives Befreien von der Zeit, das aber vorläufig bleibt.⁵⁶ Und man kann schließlich das Glück einer augenblickshaften Gegenwärtigkeit und verweilen den Weite erfahren, das man selbst nicht herstellen kann: Dafür ist man auf die Vermittlung durch die Gegenwart eines Anderen angewiesen. In solchen Glücksmomenten zeigt sich in der Zeit das Andere ihrer selbst. Dieses Andere eröffnet als Ermöglichungsgrund von Zeit zukunftssträchtig Möglichkeiten und ist als Ewigkeit anzusprechen.⁵⁷ Diese Ewigkeit ist der Zeit (anders als die in der Metaphysik häufig angedachte Allzeitlichkeit⁵⁸) nicht abstrakt entgegengesetzt, sondern wohnt der Zeit konkret als Fülle des Einen inne, der seinerseits als Gott erscheinen kann. Diese Einsicht realisiert der christliche Glaube, wenn er sich im Gebet auf den Gott verlässt, der dem Menschen in der Zeit – aufgrund des Noch-Nicht und Schon-Jetzt seiner Zuwendung – eine leidensensible wie kontrafaktische Gelassenheit schenkt.⁵⁹

Der Titel des Beitrags *Protophilosophische Theologie* (1996) ist erläuterungsbedürftig, wie Theunissen anmerkt. Unter ihm sei die aufzudeckende Einsicht eines in der frühgriechischen Dichtung liegenden Vorbegriffs des Göttlichen zu verstehen, der für die nachmalige griechische Metaphysik und diese wiederum ablehnende Theologie insbesondere des Protestantismus wesentlich sei. Dass dies insbesondere theologisch häufig nicht reflektiert werde, habe insbesondere der protestantischen Theologie geschadet, die sich damit um geschichtsbewusste Tiefenschärfe bringe und in unfruchtbare Selbstisolierung begeben. Nach Hegels Tod sei unter dem Einfluss von Kierkegaard die Entgegensetzung von Griechentum und Christentum gleichsam inflationär und häufig schablonenhaft geworden. Die Entgegensetzung von christlicher Offenbarungstheologie und metaphysischer Gotteslehre gelte weithin als schlüssig.⁶⁰ Sie sei es aber nicht. Vielmehr verrate diese Entgegensetzung ein Unwissen um die Selbstrelativierung des griechischen Geistes, wenn in der frühgriechischen Dichtung eine negative Theologie der Zeit zum Zug komme, die der nachmaligen Metaphysik der Griechen widerspreche. Insbesondere bei Pindar scheine ein Begriff des Göttlichen auf, der weder zeitvergessen noch unhistorisch, weder unlebendig noch subjektlos sei. Wie man sich an dem Phänomen der Tageszeit und ihrer religiösen Deutung verdeutlichen könne, gehe Pindar von der Negativität menschlichen Erlebens aus, um im Durchgang durch sie zu einer positiven Zeiterfahrung des Göttlichen zu

56 Vgl. ebd., 285–295.

57 Vgl. ebd., 299–317.

58 Vgl. ebd., 89–193.

59 Vgl. ebd., 321–371.

60 Vgl. M. Theunissen, *Protophilosophische Theologie*, in: C. Krieg/Th. Kurcharz/M. Wolf (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1996, 346–362, hier: 346–350.

kommen. Dies unterscheide Pindar von der weltdistanzierenden Negativität der nachmaligen Theorie des Absoluten im Neuplatonismus. Bei Pindar würde zusammengehalten, was die subjektverliebte Moderne und die subjektfeindliche Postmoderne entgegensetzten: Der Übergang vom Menschen zu dem Göttlichen sei der interne Überstieg des menschlichen Daseins und zugleich der externe Einbruch des göttlichen Wirkens. Letzteres könne letztlich in der Rede von dem Plötzlichen, wie Werner Beierwaltes gezeigt habe, die Christologie tief prägen. Mit Pindar grenze der griechische Geist an das, was als genuin christlich gelte.⁶¹

Der Beitrag *Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wider das Philosophiekonzepts Dieter Henrichs* (2002) würdigt die Thematisierung von Subjektivität und Metaphysik unter analytischen Bedingungen bei Henrich.⁶² Nach einer Skizze von Henrichs Philosophie geht Theunissen zu Anfragen über, die seine eigene Position verdeutlichen.⁶³ Zwar leuchte es ein, dass das Absolute keine Person sei, der man wie einer endlichen Einzelperson (neben anderen Personen) seinen Dank abstatten könne. Doch über Henrich hinaus könnten nicht nur, sondern müssten dem Absoluten persönliche Züge zugehört werden, wenn der Mensch als Person von der Alleinheit des Absoluten umgriffen sei und der Begriff des Absoluten sinnig sein soll. Dies leite an, so Theunissen, das Absolute als ganzheitlichen Grund und zugleich als ungegenständliches Gegenüber zu begreifen. Im letzteren Sinn, so Theunissen, habe die Tradition den Begriff der Person ausgehend von der Bedeutung des Antlitzes („prosopon“) auch verstehen können. Dass diese Bestimmungen des Absoluten nicht aufeinander zurückzuführen seien, insofern man sie nicht gleichzeitig zu realisieren vermöge, erkläre die The-

61 Vgl. ebd., 351–362. Vgl. zur Sache auch: M. Theunissen, Vormetaphysisches Denken, in: U.J. Wenzel (Hg.), *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, Frankfurt am Main 1998, 23–46; ders., *Pindar. Menschlos und Wende der Zeit*, München 2000, bes. 217–306.

62 Vgl. M. Theunissen, *Der Gang des Lebens und das Absolute. Für und wieder das Philosophiekonzept Dieter Henrichs*, *DZPhil* 50 (2002), 343–362, hier: 343. Der Beitrag war ursprünglich ein Vortrag anlässlich eines Kolloquiums der Universität München zu Ehren des 75. Geburtstags von Dieter Henrich im Jahr 2002 (vgl. ebd., 343, Anm. 1).

63 Theunissen hebt Henrich subjektivitätstheoretischen Ansatz aufgrund seiner Betonung der Prozessualen von Versuchen des Deutschen Idealismus ab. Henrichs Ansatz sei gewissermaßen eine deutungstheoretische Existenzialisierung der Subjektivität und auf dieser Linie auch freiheitstheoretisch und intersubjektivitätstheoretisch anschlussfähig. Letztlich laufe Henrichs Subjektivitätstheorie auf eine Theorie des Absoluten zu, die mit dem Bedenken des Grundes im Bewusstsein beginne und sich zu einer Alleinheitslehre erweitere. Diese alleinheitstheoretische Lesart ändere die Blickrichtung, ohne die Bindung an die endliche Subjektivität aufzuheben. Die Theorie des Absoluten werde bei Henrich mit Hilfe einer Phänomenologie des Dankens plausibilisiert. Dies veranlasst Theunissen, Henrichs Theorie des Absoluten kritisch zu befragen, und zwar hinsichtlich des Begriffs der Person: Schließt der Dank des personal verfassten Menschen nicht ein Gegenüber ein, auch wenn dieser Dank kontemplativ konzipiert werden soll (vgl. ebd., 343–352)?

matisierung des Absoluten in den dadurch unterschiedenen Bereichen der Philosophie und Religion: Der Philosophie erscheine das Absolute als Grund, der Religion als Gegenüber. Beide Bestimmungen seien zusammenzuhalten im wechselseitigen Übergang. Weiter kritisiert Theunissen, dass bei Henrich das Absolute als Grund im Bewusstsein von dem Weltwissen unterschieden werde, während das Absolute als Alleinheit die Welt von Anfang an beinhalte. Die Vermittlung zwischen diesen beiden unvermittelten Begriffen des Absoluten bei Henrich könne mit Hilfe von Intersubjektivität und Sozialität geleistet werden, die bei Henrich in dieser Form fehlten: Für-einander-Sein und Mit-einander-Sein fielen nicht unterschiedslos, so Theunissen gegen Henrich, mit einem wechselseitig erschlossenes Für-sich-Sein zusammen. Daher sei es auch nicht überzeugend, die menschliche Freiheit in einer selbstwissenden Vorgängigkeit zu gründen, welche die Prozessualität des Lebens als Medium der Subjektivität tendenziell abblende. Henrichs Freiheitsbegriff falle an diesem Punkt hinter dessen eigene Subjektivitätstheorie zurück. Das gelte tendenziell auch von seiner Konzeption der Alleinheit, wenn sie zeittheoretisch als Allgegenwart verstanden werde, obwohl Henrich auch die erwartende wie zukunfts offene Verfassung menschlicher Subjektivität betone. Wolle man an dem kritischen Unterschied zwischen dem Absoluten und den menschlichen Überzeugungen über es festhalten, so Theunissen, müsse der Mensch stärker als bei Henrich in seinem Unterwegs-sein gedacht werden.⁶⁴

4. Zusammenfassung und Ausblick

Theunissens bei Schellings Spätphilosophie diagnostizierten Mängel reduzieren sich, wenn man auf der Grundlage der nach Schellings Nachlassverfügung zu wählenden Referenztexte – der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* und der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* – die Deutung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch in den Mittelpunkt rückt. Dieses Prinzip erklärt erkenntnistheoretisch und (religions-) geschichtsphilosophisch als begriffene Unbegreiflichkeit den Übergang zur positiven Philosophie und stellt sich als das organisierende Zentrum von Schellings Spätphilosophie dar. Was bleibt, ist Theunissens Kritik an Schellings fehlender Phänomenologie des religiösen Lebens. Bedenkt man jedoch, dass Theunissens eigene Philosophie die Figur negativer Dialektik von Schelling aufnehmen kann, die indirekt ihrer positiven Begrenztheit und Berechtigung inne wird, dann bietet sich eine anschlussfähige Gegenlesart an: Könnte man nicht Theunissens phänomenologische Auslegung

64 Vgl. ebd., 353–362.

gen der Zeit als eine lebensgeschichtlich fokussierte Fortschreibung Schellings begreifen? Auf der Linie dieses Verständnisses der negativen Dialektik würde auch zweierlei verständlich, was letztlich eins ist: Dass Theunissen (mit Pindar) wie Schelling (mit dem Übergang in die positive Philosophie) die Transzendenzerfahrung als diejenige Aktivität des Menschen versteht, die scheinbar paradox sich als Passivität realisiert, und dass aufgrund dieser scheinbaren Paradoxie in das Gegenbild des Absoluten die Bestimmung des Personalen eingeht, die den Menschen auszeichnet.

Jochem Hennigfeld (Landau)

Die Überwindung tragischer Freiheit in Resignation und Glaube. Schelling und Kierkegaard

Bereits mit zwei frühen Aufsätzen hat Michael Theunissen wichtige Akzente gesetzt, die nicht nur seinen eigenen Denkweg geprägt, sondern auch deutliche Impulse für die Idealismusforschung insgesamt gesetzt haben. Da ist zum einen die Studie über ‚Schellings anthropologischen Ansatz‘¹, die den Problemzusammenhang von absolutem System und philosophischer Anthropologie aufdeckt.² Zum anderen erschien fast zeitgleich der Aufsatz über „Die Dialektik der Offenbarung“³, in dem Theunissen die Verwandtschaft zwischen Schelling und Kierkegaard aufschlussreich dokumentierte. Diesen Spuren gehen auch die folgenden Überlegungen nach.

Will man Schelling mit Kierkegaard vergleichen, dann legt es sich nahe, Schellings *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) und Kierkegaards *Der Begriff Angst* (1844) zu thematisieren.⁴ Diese beiden Werke werden auch im Folgenden herangezogen, aber nicht in dem Mittelpunkt gestellt. Vielmehr geht es mir darum, mit dem Begriff des Tragischen ein Grundproblem der Freiheitsphilosophie bei Schelling und Kierkegaard herauszustellen.⁵ Dazu werde ich im ersten Abschnitt (I.) vor allem auf Schellings *Philosophie der Kunst* (Vorlesung aus dem WS 1802/03) und die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) eingehen. Im zweiten Teil versuche ich zu zeigen, in

1 M. Theunissen, Schellings anthropologischer Ansatz, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965), 174–189.

2 Einschlägige Ansätze werden dargelegt in: J. Jantzen/P. L. Oesterreich (Hg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Schellingiana Bd. 14). Zur Entwicklung der Anthropologie im 19. Jahrhundert vgl. man: F. Decher/J. Hennigfeld (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg 1992.

3 M. Theunissen, Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: *Phil. Jahrbuch* 72 (1964/65), 134–160.

4 Die Zusammenhänge sind in der einschlägigen Forschungsliteratur der letzten Jahrzehnte differenziert dargelegt worden. Vgl. J. Hennigfeld/J. Stewart (Hg.), *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Berlin/New York 2003.

5 Zur tragischen Grundkonstellation des idealistischen Programms vgl. L. Hühn, *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs*, Tübingen 2009, besonders 61–64. – Schellings erstes Konzept des Tragischen legen die *Philosophische[n] Briefe über Dogmatismus und Criticismus* (1795) dar.

welchem Sinne auch in der Freiheitsschrift vom Tragischen die Rede sein kann. Abschließend (III.) soll dann Kierkegaards Überwindung des Tragischen, wie er sie in *Furcht und Zittern* (1843) aufweist, erörtert werden.

I. Das Tragische in Kunst und Geschichte

Schellings System ist metaphysisch im strikten Sinne; sein Prinzip ist seit der *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801 die absolute Identität – oder: die Identität des Absoluten, oder: die absolute Einheit Gottes. Das hat für die Frage nach dem Wesen der Freiheit folgende Konsequenz: Es geht in Schellings System zunächst nicht um einen anthropologischen Freiheitsbegriff, sondern um die Frage nach der Freiheit des Göttlich-Absoluten. Diese Frage muss im absoluten System so beantwortet werden: Wird die Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit verstanden (was unserer natürlichen Einstellung entspricht), dann kann sie von der absoluten Identität *nicht* ausgesagt werden. Denn Gegensätze sind das Element unseres in Trennungen operierenden Verstandes; sie sind aufgehoben in der absoluten Einheit der Vernunft. Folgerichtig heißt es in der *Philosophie der Kunst*: „Das Absolute ist an sich ... weder frei noch unfrei oder nothwendig“ (SW V, 377).⁶ Das lässt sich so begründen: Freiheit beruht auf dem Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Denn: Um frei zu handeln, müssen wir zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen können; eine dieser Möglichkeiten wird dann verwirklicht. Fallen nun im Absoluten Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, dann kann das Absolute nicht frei sein – eben weil es den Übergang vom Möglichen zum Wirklichen nicht kennt. Aber ebenso wenig ist der Gegenbegriff der Unfreiheit bzw. Notwendigkeit auf das Absolute anwendbar. Wäre nämlich das Absolute unfrei (bzw. notwendig), dann würde es durch ein anderes bestimmt. Das jedoch widerspricht dem Begriff des Absoluten. Für das System der absoluten Identität gilt somit: Der das *menschliche* Leben bestimmende Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit ist in der göttlichen Vernunft aufgehoben.

Dieser formale Freiheitsbegriff liegt auch Schellings Interpretation der Dichtkunst zugrunde. Für die Dichtung insgesamt gilt: Sie stellt den strittigen Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit dar. In der Lyrik bleibt dieser Streit subjektiv, in der Epik herrscht das Gesetz objektiver Notwendigkeit. Erst im Drama – und vorzüglich in der Tragödie – wird der Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit entfaltet und am Ende versöhnt. Die Versöhnung wäre nach

6 *F.W.J. von Schellings sämtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Bd. 1–14, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 [abgekürzt: SW].

Schelling gelungen, wenn „*beide*, Nothwendigkeit und Freiheit, aus diesem Streit zugleich als siegend und als besiegt ... hervorgehen“ (SW V, 690). Das kann auf folgende Weise geschehen: Ein Individuum kämpft vergeblich gegen sein vorherbestimmtes Schicksal und gerät auf diese Weise in das höchste Unglück. Das ist zweifellos eine Niederlage der persönlichen Freiheit. Aber dennoch kann ein solcher Mensch aus dieser Niederlage noch als Sieger hervorgehen – nämlich dann, wenn er das ihm mit Nothwendigkeit bestimmte Unglück *freiwillig* annimmt. Dieser Konflikt ist exemplarisch im *König Ödipus* des Sophokles gestaltet worden. Ödipus will dem ihm zugewiesenen Geschick entfliehen. Aber er kann gegen das Nothwendige nicht siegen; er erschlägt unwissend den eigenen Vater und heiratet seine Mutter. In dieser höchsten Niederlage beweist er Freiheit, indem er die Schuld auf sich nimmt. Ödipus blendet sich und verbannt sich aus Theben. Darin erscheint die höchste Form der Freiheit – eine Freiheit, welche die bloße Wahlfreiheit überstiegen und sich mit der Nothwendigkeit versöhnt hat. Schelling resümiert: „Es ist der größte Gedanke und der höchste Sieg der Freiheit, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so im Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen“ (SW V, 697).

Mit dieser Deutung beansprucht Schelling, ‚den innersten Geist der griechischen Tragödie‘ (vgl. SW V, 697) erfasst zu haben. Für uns jedoch ist diese Welt des Polytheismus und der damit verbundene Schicksalsglaube nicht mehr verbindlich. Deshalb ist zu fragen: Gibt es auch für uns noch eine Versöhnung in der zweifellos die Existenz bedrohenden Auseinandersetzung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit? Eine Antwort darauf gibt Schellings Geschichtsphilosophie, wie er sie etwa in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* skizziert hat. Geschichte überhaupt muss nach Schelling als Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit begriffen werden. Im gesamten Geschichtsverlauf lassen sich dann drei große Perioden unterscheiden:⁷

1. Das Zeitalter der Natur

In dieser Periode bleibt der Gegensatz zwischen Nothwendigkeit und Freiheit verschlossen. Es ist die „Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie“ (SW V, 290).

2. Das Zeitalter des Schicksals

Hier bricht der Streit zwischen allgemeiner Nothwendigkeit und individueller Freiheit auf. Es ist die eigentlich tragische Periode, die mit dem Zerfall des römischen Reiches endet.

7 Im *System des transzendentalen Idealismus* gibt Schelling eine andere Reihenfolge an: Schicksal, Natur, Vorsehung (SW III, 603 f.). Vgl. dazu: H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, 160 ff.

3. Das Zeitalter der Vorsehung

Der Beginn dieser ‚neuen Welt‘ (vgl. SW V, 290) wird markiert durch den Bruch zwischen Mensch und Natur. Damit ist vor allem dies gemeint: Für das Christentum offenbart sich Gott nicht mehr in der Natur, sondern in der Geschichte. Darin liegt aber zugleich ein Abfall von der durch Gott gefügten natürlichen Ordnung. Sobald sich der Mensch dessen bewusst wird, hat er seine Unschuld verloren. Die menschliche Schuld aber fordert „unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht“ (ebd.). Diese Versöhnung, die in der *Philosophie der Kunst* – mit denselben Worten – der antiken Tragödie zugesprochen wird, leistet nun die *Vorsehung*. Denn der Begriff der Vorsehung drückt nach Schelling nichts anderes aus als die Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, von Mensch und Natur.

Für den Verlauf der Geschichte bedeutet das: Der Einzelne ist machtlos. Denn in den wesentlichen Ereignissen – Schelling nennt als Beispiele die Entwicklung des Christentums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge – offenbart sich eine höhere Notwendigkeit. „Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frei ... erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu *seiner* That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit“ (SW V, 291). Das Gefühl der Freiheit bleibt – im Blick auf die weltbewegenden Ereignisse – eine Illusion, sofern die individuelle Freiheit letztlich aufgehoben ist in der Notwendigkeit des Absoluten. Damit offenbart sich in der Geschichte dieselbe Konstellation wie im antiken Drama. Schicksal und Vorsehung sind nämlich nur zwei unterschiedliche Seiten desselben Absoluten. In der *realen* Geschichte manifestiert sich die *ideale* menschliche Tragödie, d.h. die Tragödie seiner geistbestimmten Existenz.

Was für die Geschichte gilt, muss nach Schelling auch für die Religion gelten (vgl. SW V, 292). Dazu gibt die Abhandlung über *Philosophie und Religion* (1804) weitere Aufschlüsse. Die entscheidende These dieser Schrift lautet, dass der Ursprung der endlichen Welt nur in einem unvermittelten Sprung liegen kann. Der Grund der endlichen Dinge „kann nur ... in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen“ (SW VI, 38). Liegt der Ursprung der Endlichkeit in einem Sprung, dann kommt die Freiheit ins Spiel. Denn: ‚Sprung‘ bzw. ‚Abfall‘ ist ein *unvermitteltes* Beginnen, ist Spontaneität, d.h. das Vermögen, eine Reihe von Erscheinungen von selbst anfangen zu können.⁸ Das aber bedeutet: Der Abfall vom Absoluten muss eine Tat der Freiheit sein.

⁸ Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 446.

Das Ergebnis dieser freien Tat ist zweideutig. Einerseits gewinnt das endliche Ich als ‚Gegenbild‘ des Göttlich-Absoluten eine eigene Selbstständigkeit. Andererseits aber ist diese Tat ein Abfall vom wahren Sein. Das, was durch das Sich-Ergreifen der Freiheit realisiert wird, ist eine Welt des Scheins. Das betrifft zuerst und vor allem die Freiheit selbst. „Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts, und kann eben deßhalb auch nichts als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, d.h. die sinnlichen und wirklichen Dinge, produciren“ (SW VI, 40).

Sofern das Sich-Setzen der endlichen Freiheit zugleich ein Sich-Entgegensetzen der empirischen Nothwendigkeit ist, eröffnet sich mit dem Sprung in die Freiheit die abgründige Tragödie menschlicher Existenz. Denn der Kampf zwischen Nothwendigkeit und Freiheit ist endlos und vergeblich. Soll es einen Sinn in der Geschichte geben, dann kann er nach Schelling nur darin liegen, den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit wieder im Absoluten aufzulösen (vgl. SW VI, 43).

Diese Freiheitsphilosophie Schellings hat für den in der Endlichkeit existierenden Menschen eine ernüchternde Konsequenz. Das legt das *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) dar. Es ist nämlich – so betont Schelling auch in dieser Schrift – eine Illusion, wenn man dem Individuum Freiheit attestiert. Dieser täuschende Schein entsteht dadurch, dass man ein eigenes Willensvermögen annimmt. Es gibt aber nach Schelling ein solches Vermögen nicht, sondern nur Akte des Wollens. Und: Diese Akte des Individuums sind nicht frei, sondern prinzipiell durchgängig bestimmt. Unabhängig vom endlichen Kausalzusammenhang ist allein das Göttliche. Schelling schärft ein: „der Mensch ist nicht für sich selbst frei, sondern für sich und dem eignen Leben nach betrachtet, fällt er der Nothwendigkeit und dem Verhängniß in *dem* Maße anheim, in welchem er *seine* Freiheit als seine von der göttlichen trennt. ... nur das Handeln, was aus Gott kommt, ist frei ...“ (SW VI, 542).

Das Pathos der Freiheit im Sinne der ichhaften Selbstbestimmung verfällt somit der Nichtigkeit. Deshalb kommt alles darauf an, „sich der Freiheit als Selbstheit zu begeben“ (SW VI, 553). Nur dieser Weg führt nach Schelling zur ‚wahren Duldsamkeit‘ und trägt bei „zu einem heiteren und ruhigen Leben“ (SW VI, 548). Indessen: Ist das wirklich beruhigend? Bleibt am Ende der idealistischen Freiheitsphilosophie nur das Sich-Fügen in ein fatum – sei es ein stoisches, sei es ein christliches? Welche Antwort geben die *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*?

II. Die Tragödie der vorbewussten Tat

Die Freiheitsschrift macht – entschiedener als alle früheren Systementwürfe Schellings – Ernst mit der Einsicht, dass wahres Sein nicht tote Substanz, sondern lebendiges Wirken ist. „Wollen ist Urseyn“ (SW VII, 350) – das ist der ontologische Grundsatz. Mit dem Begriff des Wollens aber ist die Frage nach der Freiheit untrennbar verbunden. Auf diese Weise wird die Freiheit zum ontologischen Prinzip. Diese Einsicht ist nach Schelling der idealistischen Philosophie zu verdanken; ihr ist es gelungen, die Freiheit „über das ganze Universum zu verbreiten“ (SW VII, 351). Dieser große Fortschritt ist jedoch mit einem ebenso großen Verlust erkaufte. Denn dem kosmologischen (bzw. universalontologischen) Begriff der Freiheit entzieht sich der spezifisch menschliche, d.h. der moralische Freiheitsbegriff. Soll die Philosophie die menschliche Freiheit wiedergewinnen, dann muss der formelle Freiheitsbegriff ergänzt werden, nämlich so: Freiheit ist „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ (SW VII, 352). Die zentrale Aufgabe der Freiheitsschrift besteht darin, den formellen mit dem realen Freiheitsbegriff in einem schlüssigen System zu verknüpfen. Das sei in den entscheidenden Schritten skizziert.

Der erste Schritt besteht in der Unterscheidung „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist“ (SW VII, 357). Kürzer gesagt: Den Anfang markiert die Differenz von Grund und Existenz. Diese Unterscheidung wird deutlich im Blick auf den elementaren Lebensvollzug. Denn alles Lebendige braucht zur Verwirklichung eine Grundlage – ein Lebensmedium, das es sich anverwandelt, um als ein bestimmtes Wesen leben zu können. Das gilt auch für das höchste Lebendige, für Gott. Der fundamentale Unterschied zwischen Gott und dem endlichen Leben besteht darin, dass die Seinsmomente ‚Grund‘ und ‚Existenz‘ im Absoluten eine vollkommene Einheit bilden und unzertrennlich sind. Nur das Leben Gottes ist reine Selbsterzeugung.

Im nächsten Schritt der Argumentation muss die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz mit der Ontologie des Willens verknüpft werden. Diese Verbindung ist leicht herzustellen, nämlich auf die folgende Weise: Sind (1.) Grund und Existenz verschiedene Momente des einen Seins, ist (2.) das Ursein als Wollen zu verstehen, dann gilt: Der Prozess der Verwirklichung lebendigen Seins ist bestimmt durch das In- und Gegeneinander unterschiedlicher Willenskräfte. Das bedeutet: Der Wille des Grundes strebt in sich selbst zurück, um die Lebenskräfte als Basis alles Lebens zu bewahren. Der Wille der Existenz hingegen drängt auf immer weitere Entfaltung und auf Ordnung der entstehenden Vielheit. Steht es so, dann kann man die beiden Seinsprinzipien konkreter bestimmen, nämlich: Das im Grund wurzelnde Prinzip ist der *Eigenwille*, das der Existenz entspringende Prinzip ist der *Universalwille*.

Damit ist die Voraussetzung geschaffen, um die besondere Stellung des Menschen im Kosmos des Lebens anzugeben. Im Bereich der Natur bleibt der Eigenwille dem Universalwillen untergeordnet. Zwar gibt es auch in der Natur (etwa bei den Tieren) ein eigensüchtiges Streben; aber dieses Begehren bleibt dem Allgemeinen (vor allem der Arterhaltung) instinktiv untergeordnet. Anders beim Menschen: Als *sich* wissender Geist steht er über der Natur und ihrer mechanischen Kausalverknüpfung; er ist *frei*. Das heißt im Blick auf die gegenwendigen Willensprinzipien: Der Mensch kann gegen die göttlich-natürliche Ordnung den Eigenwillen zum bestimmenden Prinzip machen; er kann versuchen, seine Selbstheit über den Universalwillen zu erheben. Auf diese Weise eröffnet sich für den Menschen die Möglichkeit des Bösen.

Damit ist der Ort des Systems erreicht, an dem Schelling den formalen Freiheitsbegriff (Spontaneität, Selbstbejahung) mit dem realen Freiheitsbegriff (Freiheit zum Guten und Bösen) verknüpfen kann: Verwirklicht der Mensch sein Selbst, indem er seine eigenwilligen Begierden unter die Herrschaft des Allgemeinwillens stellt, dann handelt er gut. Versucht er jedoch, den selbstsüchtigen Eigenwillen zum beherrschenden Prinzip zu machen, dann setzt er sich die Verwirklichung des Bösen zum Ziel. Das Böse ist nicht bloße Unordnung oder Beraubung (*privatio*). Vielmehr zielt das Böse auf eine eigene Einheit, die sich nur dem Selbst verdankt; das Böse will ein Leben, das sich aus Selbstgenuss nährt.

Ursprünglich, nämlich vor dem konkreten Existenzvollzug, ist der Mensch unschuldig, d.h. unentschieden; er steht vor der Wahl zwischen Gut und Böse. Dabei kann es jedoch nach Schelling nicht bleiben. Der Mensch muss sich entscheiden, um sich als freie Existenz verwirklichen zu können. Und diese Entscheidung fällt zum Bösen. Denn der Mensch erhebt den Eigenwillen zum höchsten Prinzip und strebt danach, die Herrschaft über den Universalwillen zu gewinnen. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen kann nach Schelling nur derjenige bestreiten, „der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennengelernt hat ... (SW VII, 388).

Soll Freiheit in diesem System noch einen Ort haben, dann muss der Mensch für diese Urtat verantwortlich sein – und das, obwohl er davon nichts wissen kann. Denn diese ursprüngliche Tat ist ‚intelligibel‘. Das heißt: Als Selbstsetzung geht die freie Urtat allem Bewusstsein und aller Reflexion prinzipiell voran. Ohne Wissen schuldig werden – das ist doch wohl die Grundkonstellation des Tragischen.⁹ Die Tragödie der menschlichen Existenz gründet nämlich darin, dass die

9 Im Rückblick auf den Begriff des Tragischen, den Schelling in der *Philosophie der Kunst* entwickelt, müsste man allerdings differenzieren. In der Kunstvorlesung referiert Schelling zunächst die einschlägige Passage aus der *Poetik* des Aristoteles (1452a30–1453a12), um dann festzustellen: „Aristoteles hat ... die Tragödie mehr von der Verstandes- als von der Vernunft-Seite angesehen“ (SW V, 695). Auf dem Standpunkt der Vernunft werde nämlich die tragische Person

Urtat menschlicher Freiheit zugleich der Verlust der wahren Freiheit ist. Denn die wahre, uneingeschränkte Freiheit beruht auf der unaufhebbaren Fügung von Grund und Existenz, von Eigenwille und Universalwille. Schlechthin frei ist nur Gott.

Nun gehört zum tragischen Konflikt aber auch die Idee der Versöhnung. Auf der Basis der Willensontologie von 1809 bedeutet das: Der Mensch steht vor der Aufgabe, das ursprünglich Böse seiner Selbstheit zu überwinden. Das ist möglich, weil im Bösen dieselben Willenskräfte wirken wie im Guten, allerdings in ihrer Verkehrung. Deshalb bedarf es einer Umkehr – einer „Transmutation“ (SW VII, 389), durch die sich der selbstsüchtige Eigenwille dem Allgemeinwillen unterordnet. Für die Existenz des Einzelnen ist dies ein endloses Streben, das nie zur Ruhe kommt. „Daher die allgemeine Nothwendigkeit [...] des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit; durch welches aller menschlicher Wille hindurchgehen muß, um geläutert zu werden“ (SW VII, 381).

Dass Schellings Freiheitsschrift viele Berührungspunkte mit Kierkegaards *Der Begriff Angst* aufweist, ist offensichtlich. Darauf sei hier nur stichwortartig hingewiesen: Für Schelling wie für Kierkegaard ist Freiheit das Vermögen zum Guten und zum Bösen; beide beschreiben den Zustand der Unschuld als zweideutige Unentschiedenheit, in der die Angst den Menschen zur Entscheidung treibt; für beide gibt es einen Widerschein der Sünde in der Natur.

III. Die Überwindung des Tragischen in Resignation und Glaube

Die Bewegung der Resignation und die Bewegung des Glaubens hat Kierkegaard exemplarisch in *Furcht und Zittern* (1843) dargelegt. Eine – wenn auch eher indirekte – Rechtfertigung dafür, *Furcht und Zittern* mit einem Seitenblick auf Schelling zu lesen, hat Kierkegaard selbst in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift* gegeben.¹⁰ Hier verweist Climacus darauf, dass er in *Furcht und Zittern* auf die entscheidende Bedeutung der Kategorie des Sprunges gestoßen sei – eine Einsicht, die weder durch Schellings Begriff der intellektuellen Anschauung noch durch Hegels Methode zu gewinnen sei (vgl. AUN I, 97 f.).¹¹ Aufschlussreicher, als diesem konkreten Hinweis nachzugehen, scheint es mir je-

notwendig schuldig. „Dieß ist das höchste denkbare Unglück, ohne wahre Schuld durch Verhängniß schuldig zu werden“ (ebd.). Im Kontext der Freiheitsschrift soll die Hypothese einer intelligiblen Tat eine tragische Grundkonstellation menschlicher Existenz abweisen.

10 Einen entsprechenden Hinweis gibt T.A. Olesen, *Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung*, in: Hennigfeld/Stewart, *Kierkegaard und Schelling* (wie Anm. 4), 77 f.

11 Zitiert wird mit den üblichen (dt.) Abkürzungen nach: S. Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, übers. u. hg. v. E. Hirsch, H. Gerdes, H.M. Junghans, Düsseldorf/Köln 1950 ff.

doch zu sein, Kierkegaards Analyse der Resignation und des Glaubens mit Schellings Freiheitskonzept in Verbindung zu bringen.

Die Abhandlung *Furcht und Zittern* thematisiert die Geschichte Abrahams, wie sie im 22. Kapitel der *Genesis* überliefert ist. Kierkegaards zentrale Frage lautet: Kann man Abraham, der von allen monotheistischen Religionen als Urvater des Glaubens verehrt wird, *verstehen*, d.h. in die Begrifflichkeit eines philosophischen Systems einordnen? Dazu müsste gezeigt werden, wie sich der Konflikt auflösen lässt, in den Abraham durch das Gebot Gottes, Isaak zu opfern, gerät. Man kann diesen Konflikt ‚tragisch‘ nennen, sofern Abraham vor dem Dilemma steht, zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu seinem Sohn wählen zu müssen. Kierkegaard zeigt nun, dass in der Resignation dieser Konflikt zwar gelöst wird, das Verhalten Abrahams aber nicht erklären kann.

Um die Bewegung der Resignation deutlich zu machen, wählt Kierkegaard das Beispiel einer unerfüllbaren Liebe eines jungen Mannes zu einer für ihn unerreichbaren Frau (Prinzessin). Dieser junge Mann wird zum ‚Ritter der unendlichen Resignation‘, wenn er eine Bewegung vollzieht, die folgende Strukturmomente umfasst:

1. im Blick auf das *Gefühl*

Dieser Mensch hat die Kraft, die ganze Bedeutung der Wirklichkeit in einem einzigen Wunsch – nämlich die Geliebte zu gewinnen – zu sammeln. Das heißt: Alles andere (Besitz, Stellung, Mitmenschen) gewinnt nur Bedeutung in Beziehung auf dieses Eine. Anders formuliert: Das andere bedeutet nichts – es sei denn in Zusammenhang mit diesem Wunsch. Eine solche Leidenschaft ist aller Lebensklugheit entgegengesetzt.

2. im Hinblick auf das *Bewusstsein*

Der Ritter der Resignation muss sich in vollem Bewusstsein auf dieses Eine konzentrieren – gegen die Mannigfaltigkeit der Welt. Das bedeutet: Der zur Resignation Entschlossene muss sich in *diesem* Augenblick entscheiden. „Fehlt ihm diese Entschlossenheit ..., so wird er niemals Zeit bekommen, die Bewegung zu machen, er wird fort und fort des Lebens Geschäfte treiben ...; denn gerade in dem Augenblick, wo er ganz nahe daran ist, wird er plötzlich entdecken, daß er etwas vergessen hat, um deswillen er zurück muß“ (FZ, 43).

3. im Hinblick auf das *Selbstbewusstsein*

Schließlich resigniert dieser Mensch. Dabei ist entscheidend, dass die Resignation keine Bewegung des Vergessens, sondern des erinnernden Bewahrens ist. Diese Erinnerung ist dialektisch-zweideutig. Zum einen ist die Erinnerung *schmerzlich*; denn der junge Mann hat auf sein irdisches Glück verzichtet. Aber zum anderen ist der Ritter der Unendlichkeit mit dem Dasein *versöhnt*, und zwar aus folgendem Grund: Durch die Einsicht in die Unerfüllbarkeit sei-

nes Wunsches wird ihm seine Liebe zum „Ausdruck einer ewigen Liebe“ (FZ, 44). Dieser ‚Ritter‘ macht das möglich, was im Endlichen unmöglich ist, indem er seine Liebe nach innen wendet und so geistig bewahrt. Denn – das ist für Kierkegaard das Entscheidende: Wer die Bewegung der Resignation vollzieht, gewinnt in dieser Bewegung sein Selbstbewusstsein. Das hat folgende Konsequenz: Der Ritter der unendlichen Resignation lässt sich das Gesetz seines Handelns nicht mehr von anderen vorschreiben. Er hat den Standpunkt der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung gewonnen.

In welchem Sinne überwindet die Bewegung der Resignation den Standpunkt des Tragischen? *Furcht und Zittern* gibt darauf folgende Antwort: Der tragische Held und die Lösung seines Konflikts bleiben im Bereich des Ethischen. Kierkegaard hat das an verschiedenen Beispielen dargelegt, u.a. an der *Iphigenie in Aulis* des Euripides: Das griechische Heer liegt wegen widriger Winde in Aulis fest. Agamemnon wird vorausgesagt, dass eine Weiterfahrt nur durch die Opferung seiner Tochter Iphigenie ermöglicht werde. Der Vater will das Leben seiner Tochter retten; das Heer jedoch fordert energisch das Opfer. Schließlich akzeptiert Iphigenie selbst den Opfertod, damit die Ehre der Griechen gerettet werden kann. – Dieser Konflikt bleibt im Horizont des Ethischen, d.h. des Allgemeinen. Denn der tragische Held steht zwischen zwei *allgemeinen* sittlichen Forderungen: zwischen der *Liebe* des Vaters zu seiner Tochter und der Achtung der *Ehre* seines Volkes. Auch die Versöhnung des tragischen Konflikts spielt sich in diesem Horizont ab. Das ist möglich, weil das Ethische „innerhalb seines Bereiches verschiedene Höhengrade“ (FZ, 61) hat. Für die *Iphigenie* bedeutet das: Agamemmons Liebe zu Iphigenie steht auf einer niederen Stufe. Sie erscheint innerhalb der tragischen Auseinandersetzung als bloßes *Gefühl*, das überboten wird von einem Allgemeineren und deshalb Höheren: der Ehre *aller* (vgl. FZ, 63).

In diesem Sinne spielen sich der tragische Konflikt und seine Versöhnung ganz im ethischen Horizont des Allgemeinen ab. Diese Allgemeinheit, in der das Interesse des Einzelnen und die persönliche Existenz verloren gehen, wird von der Resignation überwunden. Der Resignierende wird vom Allgemeinen auf seine eigene Existenz zurückgeworfen. Aber dieser Gewinn wird um einen hohen Preis erkaufte, weil das Selbst nicht zu einem tragenden Grund gelangt. Die Selbstermächtigung menschlicher Vernunft endet in Angst und Verzweiflung.¹² In der Sprache des Idealismus formuliert: Das Ich setzt sich selbst; aber in der unendlich leeren Rückbezüglichkeit des reinen Ich (in der Reflexion) ist dasjenige Verhältnis nicht zu fassen, durch das es in seiner endlichen Existenz gesetzt ist

12 Das hat Kierkegaard vornehmlich in *Der Begriff Angst* und in *Die Krankheit zum Tode* analysiert.

(vgl. KT, 8 f.). Kurz und bündig: Der Resignierende erlangt kein Verhältnis zu Gott.

Nach Kierkegaard kommt das Selbst nur im Glauben auf seinen ursprünglichen Grund. Denn nur der Glaube überwindet die menschliche Tragödie und den Verzicht auf das Endliche in der Resignation. In *Furcht und Zittern* wird das an der Gestalt Abrahams aufgezeigt. Ausgangspunkt ist auch hier eine tragische Konstellation: der unlösbare Konflikt zwischen Abrahams Gottesliebe und der Liebe zu seinem Sohn. Im Bereich der Ethik lässt sich dieser Konflikt nicht lösen. Deshalb resigniert Abraham; er gibt die Liebe zu seinem Sohn auf und ist im Schmerz versöhnt. Aber nun folgt das Paradox. Der Glaubensritter macht eine zusätzliche Bewegung. Er wendet die unendliche Resignation zurück auf das Endliche. Das heißt: Er glaubt an die Erfüllung der Verheißung, zum Stammvater vieler Völker zu werden. Diese Absurdität ist mit Verstandeskategorien nicht zu begreifen. Abraham vollzieht die ‚teleologische Suspension des Ethischen‘. Er vollzieht das Paradox, als Einzelner höher zu stehen als das Allgemeine, weil er ein unmittelbares Verhältnis zu Gott hat. – Kierkegaard resümiert: „So ist es denn nun meine Absicht, aus der Geschichte von Abraham das Dialektische ... herauszuziehen, um zu sehen, was für ein ungeheuerliches Paradox der Glaube ist, ein Paradox welches einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Handlung zu machen vermag ... – etwas, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da beginnt, wo das Denken aufhört“ (FZ, 56).

Es bleibt abschließend zu fragen, wie sich auf dem Hintergrund der Kierkegaardschen Analyse von Resignation und Glaube Schellings Philosophie der Freiheit darstellt. In diesem Zusammenhang ist mir wichtig, drei Aspekte hervorzuheben:

1. Für Schelling und Kierkegaard gilt, dass die Freiheit den Menschen in einen tragischen Konflikt stürzt. Schellings Geschichtsphilosophie erklärt die Freiheit im Blick auf weltbewegende Taten zur bloßen Illusion; und die Freiheitsschrift sieht den Ursprung des Bösen in einer Tat, von welcher der Mensch nichts weiß. Dieser tragische Ausgangspunkt ist auch für Kierkegaard leitend. Das lässt sich an *Furcht und Zittern* (aber auch am *Begriff Angst* und an der *Krankheit zum Tode*) konkretisieren.

2. Die Differenz zwischen Schelling und Kierkegaard kann man im Blick auf die beschriebene Bewegung der Resignation aufweisen. Der entscheidende Fortschritt der Resignation liegt in der Gewinnung des *individuellen* Selbst. Dafür ist in Schellings Denken kein Raum. Das Selbst bleibt bei Schelling immer das abstrakte Ich, das den Eigenwillen über den Universalwillen erhoben hat und so dem Bösen verfallen ist.

3. Aus der Sicht Kierkegaards bleibt Schelling (ebenso wie Hegel) dem Horizont des Ethisch-Allgemeinen verhaftet. So betont etwa – diese Stelle wurde be-

reits herangezogen – die Freiheitsschrift: „... das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonders Willen verzehrendes Feuer ... Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit ...“ (SW VII, 381). Steht es so, dann kann es bei Schelling keine ‚teleologische Suspension des Ethischen‘ geben.¹³ Dann aber gelangt man nicht zum Paradox des Glaubens, in dem das resignierende Selbst die Endlichkeit zurückgewinnt.

13 Auch Schelling thematisiert die Geschichte Abrahams: *Philosophie der Offenbarung*, SW XIV, 121 ff. Nach Schelling beruht der Konflikt Abrahams nicht auf dem Widerspruch zwischen ethischer und religiöser Forderung, sondern auf dem Gegeneinander unterschiedlicher Gottesvorstellungen. Vgl. dazu H. Rosenau, Die Erzählung von Abrahams Opfer (Gen 22) und ihre Deutung bei Kant, Kierkegaard und Schelling, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27 (1985), 251–261.

Wilhelm Lütterfelds (Passau)

Wittgensteins These von der Religion als Lebensform und Theunissens Kritik in seinem Begriff religiöser Philosophie

In seinem Plädoyer für eine „religiöse Philosophie“ führt Theunissen eine Reihe kritischer Argumente an, die belegen sollen, dass Wittgensteins „bei Lebensformen stehen bleibende Sprachanalyse schon als Beitrag zur Aufklärung von Religiosität nicht befriedigen“ kann und „noch weniger als Basis einer religiösen *Philosophie*“ taugt.¹

Seine kritischen Argumente betreffen Wittgensteins Thesen: (1) „religiöse Überzeugungen“ bezögen sich „auf keine außer uns gegebene Wirklichkeit“; und (2) die „Kehrseite“ dieses „Absehens von jeder ... Wirklichkeit“ sei „die Hinnahme aller Lebensformen als letzten Gegebenheiten“. Für Theunissen widerspricht beides nicht nur der Wirklichkeitsreferenz des propositionalen „doxische[n] Glauben[s]“, sondern auch „dem Begriff des Glaubens als *Pistis*“. Darüber hinaus werde die Praxis einer religiösen Lebensverpflichtung dadurch hervorgehoben, dass es „die [religiöse] Wirklichkeit“ sei, der sich der religiöse Mensch in seinen Überzeugungen „anvertraut“, zumal auch für Wittgenstein „Lebensformen durch bestimmte Erfahrungen entstehen“, worin sich aber religiöse „Wirklichkeit“ erschließe.²

Die folgenden Untersuchungen gehen der Frage nach, inwieweit Theunissens Kritik auf Wittgensteins Äußerungen über den religiösen Glauben zutrifft, die sich in dessen *Vermischten Bemerkungen* finden. Denn darin scheint Wittgenstein seine Auffassung in der Tat auf die These zuzuspitzen, dass der christliche Glaube ausschließlich eine spezielle Lebensform sei, die eben nicht in besonderen Wirklichkeitstatsachen eines christlichen Weltbildes gründe, die deshalb auch keinen wirklichkeits- und erfahrungsbegründeten doxischen Charakter habe und die insofern erst recht vortheoretisch sei.

1 M. Theunissen, Religiöse Philosophie, in: *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, hg. v. K. Dethloff u.a., Berlin 2004, 111.

2 Ebd., 110 f.

I. Christliche Lebensform – ohne Lehre und ohne Theorie?

Wittgensteins These ist radikal, und es fragt sich, ob die mit ihr verbundenen Konsequenzen nicht die christliche Überzeugung auf Sachverhalte des moralischen und nicht-moralischen, des sozialen und psychologischen Lebens reduzieren. Denn seine These besagt, dass das Christentum „keine Lehre“ sei, genauerhin „keine Theorie“ etwa über Herkunft und Zukunft der Seele, über Sündenerkenntnis, über die Existenz Gottes, über die Heilsfunktion Jesu, des „Herrn“, über die „Erlösung durch den Glauben“ usw.³ Handelt es sich nämlich bei all diesen Sachverhalten um aussagbare, lehrbare, in theoretischer Beschreibung und Erklärung vorliegende Sachverhalte, so müssen sie eine gewisse eigenständige religiöse Wirklichkeit und Realität haben, die zwar in vielerlei Zusammenhängen mit dem menschlichen Leben steht, die jedoch keineswegs nur (!) Züge, Elemente oder auch Vorkommnisse dieses Lebens selber sind.

Dies bestreitet Wittgenstein, wenn er die Theorie-These negiert. Denn letzteres hat offenbar zur Folge, dass das Christentum lediglich eine bestimmte, vielleicht unübliche Praxis des Lebens oder einer speziellen Lebensform darstellt. In diesem Sinne räumt Wittgenstein zwar ein, dass das Christentum durchaus besondere Beschreibungen liefert. Aber was darin beschrieben wird, sind die „tatsächlichen“ Vorgänge „im Leben des Menschen“, also dasjenige, was mit ihm geschieht, was er tut und was er als solches erfährt. Es scheint so, dass auf diese Weise etwa die „Erlösung durch Glauben“ nur noch ein praktisches Ereignis des Lebens selber ist, nämlich so etwas wie das existenzrettende Vertrauen auf einen absoluten Lebenssinn; also auch nicht ein eigener, religiöser Sachverhalt, der das Leben und seinen Sinn in irgendeiner Weise erklärt, z. B. durch ein historisches Ereignis wie den Tod Jesu Christi am Kreuz.

Doch das Problem ist eben, ob die sog. religiösen oder christlichen „Sachverhalte“ nur bildhafte Beschreibungen bestimmter Züge des Lebens, seiner Ge-

3 L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt am Main 1977, 59, 68. Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

Die Position Wittgensteins zum religiösen Glauben und zum Status religiöser Aussagen variiert in seinem Werk. In der frühen Phase herrscht das empiristische Sinnkriterium vor, und religiöse Aussagen gehören zum Bereich des „Mystischen“, der trotz seiner Transzendenz des sinnvoll Aussagbaren freilich für das menschliche Leben das Allerwichtigste ist. Demgegenüber ist das Spätwerk mit seiner These der Theologie als „Grammatik“ durch seine symmetrische Gleichwertigkeit des religiösen Sprachspiels, seiner Lebensform und seines Weltbildes bestimmt, und es ist damit Ausgangspunkt einer sprachanalytischen Religionsphilosophie geworden. Wieder anders – oder sehr persönlich – ist Wittgensteins Stellung zur Religion in seinen Tagebüchern – vgl. z.B. zur späten Religionsphilosophie Wittgensteins: *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, ed. by R.L. Arrington/M. Eddis, London-New York 2001.

schehnisse und Ereignisse sind, also in gewisser Weise zu innerweltlichen Vorgängen des Lebens modifiziert werden können, oder ob sie auch im Leben eines Menschen ihre spezifische Qualität als eine eigene religiöse Wirklichkeit behalten und insofern eine Aussagekraft haben, die die Sachverhalte des Lebens transzendiert. Wittgenstein hält ja nach wie vor an einer eigenen Verwendungsweise des religiösen Begriffes „glauben“ fest, wenn er z. B. in seinen „Vorlesungen“ über den „religiösen Glauben“ von vornherein eine autonome Lebensform der Religion unterstellt.⁴

Natürlich kann der religiöse Vorgang einer „Erkenntnis der Sünde“ uminterpretiert werden in die Erkenntnis der prinzipiellen Schlechtigkeit oder des moralischen Unvermögens des Menschen – was etwa der Intention der Kantischen Moralphilosophie und Religionsphilosophie entspricht. Aber damit geht der spezifisch religiöse Bedeutungsgehalt von „Sünde“ als Auflehnung gegen Gott, als Missbrauch seines Vertrauens usw. verloren. Dies gilt etwa auch für den Ausdruck „Erlösung durch den Glauben“ (S. 57). Soll er – gleichsam lebenspraktisch reduziert – besagen, dass für den „glaubenden“ Menschen das ganze Leben eine zuversichtliche, vertrauensvolle Perspektive hat, so ist auch hier das spezifisch Religiöse im Ausdruck „Erlösung“ übergangen und die Bedeutung des christlichen Glaubens auf eine lebensoptimistische Einstellung verkürzt.

II. Das „Dogma“ ist meinungsneutral und kompatibel mit vielerlei Aussagen

Diese Problematik muss natürlich in verschärfter Form bei den dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens auftreten, die lehrhaft-theoretischen Charakter haben, einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben und diesen für ihre religiösen Tatsachen geltend machen. Letztere sind dann keineswegs bloße Tatsachen des individuellen und kollektiven Lebens und seiner Praxis, wie etwa psychologische Glaubensereignisse.

Wittgenstein fasst Dogmen der katholischen Kirche als „gewisse bildhafte Sätze“ auf. Deren Funktion erblickt er nicht darin, dass sie die Menschen zu gewissen „Meinungen“ verpflichten, obwohl jedes Dogma natürlich eine Art Behauptung ist, die unumstößlich feststeht. Doch diese Behauptung greift gleichsam in die „praktische Meinung“ der Menschen nicht ein. Denn durch das Dogma werden diese Meinungen nicht derart korrigiert, dass sie durch eine (möglicher-

4 L. Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*, Düsseldorf-Bonn 1994.

weise inhaltlich entgegengesetzte, andere) praktische Meinung „beschränk[t]“ werden. Insofern hält Wittgenstein die „praktische[n] Meinung[en]“ nach wie vor für frei. Sie können dann offensichtlich sehr vielfältige Inhalte mit entgegengesetztem Aussagegehalt haben.

Dennoch haben die Dogmen eine gewisse Konsequenz für die „praktische[n] Meinung[en]“. Und zwar sollen sie nach Wittgenstein deren „Ausdruck“ so bestimmen, dass sie ihn „völlig“ beherrschen. Die dogmatische Funktion der Dogmen-Sätze besteht demnach zwar in deren Forderung, dass man eine „praktische Meinung“ mit ihnen in einen Einklang bringen „kann“. Aber es soll nur der „Ausdruck“ der „praktische[n] Meinung[en]“ sein, der durch sie „völlig“ bestimmt wird, und nicht ihr Inhalt, also die sprachliche und psychische Expression derartiger Meinungen. Dogmen schreiben insofern eine bestimmte äußerliche Form oder Lebensform vor, in der sich praktische Meinungen ausdrücken. Sie sind deshalb eher eine „Bremse“ der Meinungsbeschränkung als eine „Wand“ – und deshalb sind sie inhaltlich „unwiderlegbar“ (S. 60).

Natürlich stellt sich (1) die Frage, was das Spezifische der durch Dogmen bestimmten christlichen Lebensform ist, falls diese nicht bloß eine allgemeine moralische Praxis als „Ausdruck“ praktischer Überzeugungen besagen soll. Ist dieser „Ausdruck“ durch die Unbedingtheit und Entschiedenheit, die Ausnahmslosigkeit und Konstanz der Realisierung „praktische[r] Meinung[en]“ gekennzeichnet? Und wenn (2) Dogmen lediglich den „Ausdruck“ unserer „praktische[n] Meinung[en]“ bestimmen –, können dann letztere derart inhaltlich variabel sein, dass sie auch sachlich entgegengesetzte Überzeugungen implizieren, ohne dass ihr christlich-religiöser „Ausdruck“ sich ändert? Diese Konsequenz müsste Wittgensteins These zulassen. Denn Dogmen-Sätze könnten mit „praktische[n] Meinung[en]“ als inhaltlichen Aussagen, die einen propositionalen Gehalt haben und einen Geltungsanspruch erheben, nicht konfliktieren, sofern ihr Inhalt lediglich „bildhaft[]“ ist. Gibt es also einen gemeinsamen religiösen „Ausdruck“ divergenter „praktische[r] Meinung[en]“? Zudem, was soll es (3) heißen, dass man den „Ausdruck“ „praktische[r] Meinung[en]“ mit Dogmen in einen „Einklang“ bringen kann – freilich „manche leichter, manche schwerer“ (S. 60)? Um welche Art von Übereinstimmung, Harmonie oder auch Konvergenz handelt es sich dabei? Was wäre ein „Ausdruck“, der mit Dogmen nicht im „Einklang“ ist? Und müssen Dogmen nicht zumindest gewisse Informationen über die Art des „Ausdruck[s]“ enthalten, um von einem „Einklang“ sprechen zu können?

III. Religiöse Gleichnisse und ihre Defizienz

Dem entspricht, dass nach Wittgenstein religiöse Gleichnisse „Lebensregeln“ darstellen, die „in Bilder gekleidet“ sind. Lebensregeln schreiben gewisse Handlungsweisen oder auch Denkformen vor und schließen andere aus. Lebensregeln „beschreiben“ insofern das, „was wir tun wollen“. Und auch hier, bei religiösen Gleichnissen, hat man den Eindruck, dass Wittgenstein religiöse Phänomene auf die Praxis der Lebensführung reduziert, ohne dass er jedoch entsprechende praktische Regeln inhaltlich angibt (S. 62).

Zwei kritische Bemerkungen Wittgensteins schränken zudem die praktische Regelfunktion religiöser Gleichnisse entschieden ein. Zum einen sind Gleichnisse als bildliche Lebensregeln nicht in der Lage, eine Begründungsfunktion für diese Lebensregeln anzugeben. Dies übersteigt die Kraft von Gleichnissen. Denn sie weisen nie nur Übereinstimmungen auf mit dem, wofür sie Gleichnisse sind, sondern immer auch radikale Unähnlichkeiten – und letzteres macht es unmöglich, in Gleichnissen und ihren bildlichen Lebensregeln auch eine Begründung für das Geforderte zu liefern. So übersteigt das Gleichnis, das uns zu einem Dank gegenüber den Bienen für ihren Honig auffordert, dann seine Gleichniskraft, wenn es auch eine Begründung für diese geforderte Handlungsweise gibt, derart, dass die Bienen für den Fall einer undankbaren Haltung im nächsten Augenblick stechen könnten. Denn im Fall einer moralisch geforderten Verhaltensweise – wie z.B. des Dankes – ist der Rekurs auf negative Folgen bei Unterlassen der Handlung keine zureichende Begründung der geforderten Verhaltensweise. Und Ähnliches gilt für religiöse Gleichnisse. Auch sie können die von ihnen geforderte Verhaltensweise nicht begründen – oder jede Art von Begründung hätte keine religiöse Qualität und fände keine Entsprechung in der religiösen Denk- und Handlungsweise (vgl. S. 62).

Wittgenstein geht auch in diesem Zusammenhang so weit, dass er der Religion prinzipiell jede Berechtigung abspricht, ihre Lebensregeln und Denkweisen zu begründen. Begründungen sind nach seiner Meinung nie von der Art, dass sie – quasi als Letztbegründungen – „einen stichhaltigen Gegengrund“ prinzipiell ausschließen. Genau dies müssten religiöse Begründungen aber tun, sie können es jedoch nicht. Dann verfügt aber die Religion nicht über eine hinreichende Form einer Begründung. Im Gegenteil, Wittgenstein lässt als religiöse Begründung paradoxerweise lediglich gelten, dass man auf die Begründungsunfähigkeit und auf die damit gegebene Absonderlichkeit der religiösen Lebensregeln aufmerksam macht, indem man feststellt: „Denke so! – so seltsam dies scheinen mag“ (S. 62).

Der andere Punkt der Kritik an religiösen Gleichnissen besteht darin, dass sie normalerweise nicht zugleich auf ihre eigene Unstimmigkeit, auf ihre eigene De-

fizienz hinweisen, also darauf, dass sie in vielerlei Hinsicht nicht stimmen. Religiöse Gleichnisse scheinen dies zu verschweigen. Und damit intendieren sie eine Art von Überzeugungsverbreitung und Überzeugungsübernahme, die sich „auf Schleichwegen“ ausbildet. Offenbar deshalb, weil ihnen eine direkte Form der Ausbildung einer Überzeugung und ihrer Verbreitung nicht zur Verfügung steht. Käme eine solche durch Gleichnisse zustande, müsste man ausschließen, dass vieles an den religiösen Gleichnissen nicht stimmt. Doch solche Gleichnisse stehen nicht zur Verfügung (S. 62).

So scheint Wittgenstein zu meinen, dass das Gleichnis, man solle Gott für das Gute danken, wie man einem Menschen für das von ihm erfahrene Gute dankt, seine eigene Unstimmigkeit verschweigt und dadurch den Eindruck erweckt, dass es einen in seinem Überzeugungsversuch hintergeht. Denn was dieses Gleichnis verschweigt und wo es nicht stimmt, ist der Sachverhalt, dass man sich im Falle einer guten Behandlung natürlich bei den Menschen dafür bedankt, und sich umgekehrt im Falle einer üblen Behandlung darüber beklagt, dass man genau dies aber im Falle Gottes nicht tut, obwohl natürlich Gott auch der Adressat für eine Klage über das Übel ist. Korrekter formuliert müsste man sagen: „Danke Gott für das Gute, was Du empfängst. Danke auch dann, wenn Du Dich ihm gegenüber über das Übel beklagst“ (vgl. die Hiob-Gestalt des Alten Testaments – S. 92). Genau dies kann aber das Gleichnis vom Dank gegenüber Menschen nicht ausdrücken, weil man ihnen nur für das erfahrene Gute dankt (vgl. S. 62).

IV. Expression statt Lehre?

Es gibt die theologische Aussage der göttlichen „Gnadenwahl“, und sie sagt aus, dass Gott die einen Menschen auserwählt und die anderen verwirft. Doch wenn ein Mensch die Konsequenzen einer solchen Aussage „als fürchterlichste[s] Leiden“ erfährt, dann handelt es sich in dieser Situation bei der Bedeutung des Ausdrucks „Gnadenwahl“ nicht mehr um einen theoretisch wahren Aussagegehalt über Handlungen Gottes. Vielmehr wird die Semantik dieses Ausdrucks expressiv uminterpretiert – als „Schrei“ angesichts der unermesslichen Leiderfahrung des verworfenen Menschen oder (resignierender) als „Seufzer“ des Menschen, der sich einer ungeheuren, lebenszerstörenden Macht unverdient, hilflos und ohnmächtig ausgeliefert weiß. Der theoretische Aussagegehalt „Gnadenwahl“ löst sich in eine fürchterliche Expression auf. Und Umgekehrtes gilt natürlich für die Erfahrung eines aufgrund göttlicher Gnade glückenden Lebens, die sich im Ausdruck großer Freude kundtut (S. 63). Der theoretische Ausdruck „Gnadenwahl“ verdeckt, dass Gott dann überhaupt nicht nach Auswahlkriterien wählt – oder aber nach beliebigen wie nach „Nationen, Rassen oder Tempera-

menten“ (S. 138). „Gnadenwahl“ betrifft dagegen nicht das „Können“, sondern Gottes Strafe in dem Fall, dass sein Befehl nicht befolgt wird (S. 146).

Auch dieses Beispiel der „Gnadenwahl“ und seine Interpretation verdeutlicht Wittgensteins These, das Christentum sei „keine Lehre“ und „keine Theorie“. Es verlangt zwar oberflächengrammatisch eine Reihe von behauptenden Aussagen, mit Wahrheitsanspruch formuliert, deren eigentliche Bedeutung ist jedoch lebenspraktisch, d. h. sie besteht in Ereignissen des Lebens selber; wenn auch nicht in beliebigen, so aber doch in jenen, die letztlich Sinn und Unsinn der menschlichen Existenz zutiefst bestimmen, also in Freude und Leid, in Glück und Unglück, im moralischen Verhalten und seinen Verfehlungen, in der sozialen Anerkennung und in der Verwirklichung der Lebensträume. Fasst man dies allerdings so auf, dass es sich bei all dem um eine transzendente Entscheidung und „Einstellung“ gegenüber dem Leben handelt, dann ist der propositionale Inhalt religiöser Aussagen und ihrer Lehre bzw. der „religiöse[] Glaube“ eine Weise oder Form des Lebens, eine Möglichkeitsbedingung menschlicher Existenz und mit keinem Sachverhalt, mit keinem Ereignis des Lebens selber zu verwechseln. Er ist eine „Art des Lebens“ und seiner Beurteilung sowie ein „leidenschaftliches Ergreifen *dieser* Auffassung“ als des „Bezugssystem[s]“ des Lebens – und die religiöse, doxische Lehre wäre dann die „Darstellung“ desselben (S. 122).

Aber gehört dann zu diesem „Bezugssystem“ samt seiner „Darstellung“ nicht auch eine Referenz auf eine transzendente, religiöse Welt? Die generelle Frage ist, ob das Christentum (als ein „Bezugssystem“ des Lebens, als eine bestimmte „Art“ zu leben oder bestimmte Ereignisse zu erleben und zu beurteilen) nicht zusätzlich durch eine Reihe von doxastischen Überzeugungen gekennzeichnet ist, die zu diesem Leben als Überzeugungen propositionaler Art, also als solche des inhaltlichen Fürwahrhaltens von bestimmten lebenstranszendierenden, religiösen, wirklichen Sachverhalten innerhalb eines „Bezugssystem[s]“ hinzukommen müssen, damit diese „Art des Lebens“ zu einer christlichen wird. Oder bedeutet das religiöse Leben nur eine besondere existenzielle bzw. moralische Form des Lebens? Drückt der Satz „Es ist Gottes Wille“ wirklich nur „eine andere Art des Lebens“ aus (S. 117)? Gewiss, Wittgenstein hat in seinem „Vortrag über Ethik“⁵ religiöse Aussagen über den allwissenden Gott, über ihn als Schöpfer, über unsere Anbetung desselben, über seine Missbilligung unseres Benehmens – all dies hat Wittgenstein dort als „*Gleichnisse*“ oder als eine „umfassende[] und komplizierte[] Allegorie“ aufgefasst, deren Bedeutung lediglich konkrete, lebenspraktische Erlebnisse darstellen. So soll das Gleichnis, „dass wir uns in Gottes Hand geborgen fühlen“, besagen, dass unser Leben durch das „Erlebnis der absoluten Sicherheit“ bestimmt ist; und umgekehrt wird unser moralisches „Schuldge-

5 L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/Main 1989, 6 f.

fühl[“ in dem religiösen Gleichnis formuliert: „Gott missbillige unser Benehmen“. Wenn man jedoch religiöse Aussagen derart auf Erlebnisse des Lebens reduziert, ist dann das „christliche“ und moralische Leben nicht ebenso mit atheistischen oder agnostischen Überzeugungen vereinbar wie mit solchen anderer Religionen? Liegt gar in dieser Vereinbarkeit der „Sinn des Christentums“? Sollte dies umgekehrt nicht der Fall sein, dann muss es eine spezifisch christliche „Art des Lebens“ geben. Aber worin besteht sie, wenn sie nicht in Phänomene der Moral, Psychologie und Existenzialität aufgelöst werden kann?

V. Das Stufen-Modell des Verstehens religiöser Semantik

Gegen eine Reduktion der oberflächengrammatischen Referenz und Semantik religiöser Aussagen auf die tiefengrammatische Struktur lebenspraktischer, etwa expressiver Ausdrücke hat Wittgenstein freilich selber geltend gemacht, dass es verschiedene „Stufe[n]“ des Verständnisses und der Bewertung der Religiosität gibt. Die Differenzen zwischen diesen verschiedenen „Stufe[n]“ sind radikal, obwohl diese Stufen derart aufeinander bezogen sind, dass jede Lehre auf einer „höheren [Stufe] Bedeutung hat“, während sie auf der „niedrigern Stufe“ bedeutungslos ist, also nicht nur notwendig falsch verstanden wird, sondern für die Menschen auf dieser Stufe unsinnig ist.

Das Beispiel Wittgensteins für diese Stufen-Referenz und Stufen-Semantik religiöser Aussagen ist die „Gnadenwahl“. Diese Lehre ist auf der Stufe eines Agnostikers „Irreligiosität, ein häßlicher Unsinn“ – während sie auf der Stufe der paulinischen Theologie voller Bedeutung ist. Ein Agnostiker wie Wittgenstein kann dieses Bild der „Gnadenwahl“ nicht einmal falsch verstehen und anwenden, während dies für die „Stufe“ der paulinischen Theologie nicht gilt (S. 67).

Damit räumt Wittgenstein allerdings auch die Existenz religiöser Sprachspiele ein (vgl. S. 140), zu deren Grammatik es gehört, dass sie auch theoretische Sätze und solche der religiösen Lehre implizieren, so dass ihre Sprache nicht auf die der Expression reduzierbar ist, sondern auch die Darstellung eines „Bezugssystem[s]“ samt transzendenter Wirklichkeitsreferenz enthält. Beides sucht Wittgenstein nun in seinem Stufenmodell miteinander zu vereinbaren. Dies setzt allerdings voraus, dass es etwa aufgrund der kommensurablen gemeinsamen Sprache der „Stufe[n]“ auch eine externe Zugangsweise zum Verständnis religiöser Aussagen gibt und so etwas wie eine gemeinsame Semantik, wenn auch in recht unterschiedlicher Bewertung.

Dieses Stufenmodell mit seinem externen semantischen Holismus widerspricht freilich entschieden der radikal negativen Bewertung der „Gnadenwahl“, die der Agnostiker mit seinem Vorwurf der „Irreligiosität“ und des „häßliche[n]

Unsinn[s]“ vornimmt. Denn darin kann er die religiöse Bedeutung von „Gnadenwahl“ gerade nicht verstehen, sie ist inkommensurabel, unsinnig – andernfalls würde er sich ja auf der Stufe einer gläubigen Einstellung befinden. Entsprechend gibt es dann auch keine neutrale externe Verstehens- und Beurteilungsposition religiöser Aussagen, und mit ihr kein Stufenmodell. Insofern existiert auch eine Verwendungsweise derselben religiösen Ausdrücke in divergenten Lebensformen und Sprachspielen, ohne dass diese ineinander übertragbar sind.

Aber dann stellt sich das Problem einer Vereinbarkeit von Kommensurabilität und Inkommensurabilität religiöser und nichtreligiöser Sprachspiele, denn dies wird auch durch das Stufenmodell nicht gelöst.⁶ Diese Auffassung Wittgensteins enthält freilich noch eine Reihe von weiteren Problemen. Offenbar stehen sich in seinen Überlegungen zum religiösen Glauben dann zwei Modelle konträr gegenüber. Nämlich zum einen seine Auffassung, dass das Christentum „keine Lehre“ und „Theorie“ ist. Und zum anderen, dass es eine gläubige Einstellung zu religiösen Aussagen gibt, in der manche dieser Ausdrücke zu Recht eine „Lehre“ und eine „Theorie“ enthalten – was eine selbstkritische Einschränkung jener negativen These darstellt. Sind dann beide Modelle angemessen?

VI. Historischer Bericht der Evangelien und religiöser Glaube

Ist der christliche Glaube kein doxastischer Glaube, „keine Lehre“ und „Theorie“, dann sind für ihn auch historische Berichte unwesentlich. Die Tatsache, dass vier Evangelisten in ihren Darstellungen über den „Gottmenschen“ äußerst widersprüchlich, auf jeden Fall immer wieder anders berichten, interpretiert Wittgenstein entsprechend so, dass dies nicht bedeute, dass die Schrift „wirklich undeutlich“ sei. Diese scheinbare Undeutlichkeit liegt gerade in der (göttlichen) Absicht ihrer Darstellung. Ihre Deutlichkeit hängt nicht von der Korrektheit und Kohärenz der Tatsachenberichte ab. Denn die Berichte der Evangelien sollen eine „Warnung“ des Menschen vor „furchtbarer Gefahr“ sein. Und diese Warnung ist gerade mittels der vielfältigen und gegensätzlichen Evangelienberichte durchaus direkt. Eine „direktere Warnung“ etwa durch einen absolut eindeutigen und unanfechtbaren Tatsachenbericht hätte nach Wittgenstein eine völlig „falsche Wirkung“ gehabt. Denn dann hätte sich der religiöse Glaube am „Buchstabe[n]“ orientieren können – und der „Geist“ hätte sein Recht verloren. Die „mittelmäßige Darstellung“ der Evangelien ist deshalb nicht schlechter als eine angeblich bessere Darstellung. Denn die Mitteilung der Evangelien hängt von

6 Vgl. vom Verfasser: Ist das religiöse Sprachspiel inkommensurabel? Zur Dialektik der Weltanschauungsdiskurse, in: *Gedachter Glaube*, hg. v. M. Wladika, Würzburg 2005, 21–38.

dieser Art der Darstellung nicht ab, sofern sie eben keinen Buchstaben-Glauben intendiert. Eine bessere Darstellung wäre insofern für das Mitzuteilende nicht einmal ebenso gut oder schlecht wie diese „mittelmäßige Darstellung“. Deshalb ist letztere dann auch nicht mittelmäßig. Denn es kommt auf den „Geist“ in diesen Worten an. Die Warnung, die Gott in seinen Evangelien angesichts der furchtbaren Strafe der „ewigen“ Verdammnis den Menschen zukommen lassen möchte, ist insofern auch in einer schlechten Darstellung nicht nur wie in einem „Rätsel“ enthalten, um es den Menschen möglichst schwer zu machen, diese Warnung aufzunehmen und zu akzeptieren (S. 65 f.).

Die Frage an Wittgenstein ist in diesem Zusammenhang natürlich zum einen, was der „Geist“ der Schrift ist. Dazu äußert er sich nicht weiter – außer dass es zum „Geist“ der Schrift gehört, vor den „Strafen“ der „ewigen“ Verdammnis zu warnen. Die Verkündigung der frohen Botschaft vom bevorstehenden Gottesreich durch Jesus und die Notwendigkeit einer Annahme dieser Botschaft durch Umkehr und Buße könnte durchaus auch zu diesem „Geist“ der Schrift gehören, sofern beides jene „Warnung“ begründet – freilich nur derart, dass dieser Grund seinerseits kein zusätzliches erklärendes Wissen liefert. Denn eine derartige Erklärung enthielte ja wiederum den Kern jener „Warnung“. Wiederum wäre der „Geist“ der Schrift eine durch und durch praktische Botschaft. Und diese würde auch zu einer spezifisch christlichen „Art des Lebens“ aufrufen. Nämlich dazu, so zu leben, dass man dem Gericht ewiger Verdammnis entgeht. Allerdings läge dieser praktischen Botschaft dann auch ein spezifisch religiöser Sachverhalt („Gericht ewiger Verdammnis“) zugrunde. Und in gewisser Weise könnte man diesen auch jemandem mitteilen und lehren, ja selbst zu Erklärungszwecken benutzen; wobei allerdings eine derartige Erklärung nur immanent funktioniert, weil sie für Außenstehende selber erklärungsbedürftig ist.

Zum anderen könnten die Berichte der Evangelien dann auch nicht nur die Funktion bloßer Bilder ohne jeden realen Tatsachenkern besitzen und nur zu dem Zweck bestehen, den Menschen vor einer „furchtbare[n] Gefahr“ zu „warnen“. Denn diese Warnung ist samt Gefahr ein – religiöses – Wirklichkeits-Faktum, aber dann ist dies auch das mit ihm im Bild verbundene Gericht Gottes.

VII. Religiöser Glaube als Lebensform – jenseits historischer Wahrheit?

Damit stimmt überein, dass der Grund des Christentums nicht der historische Bericht der Evangelien im Sinne einer „historischen Wahrheit“ ist – aber die Evangelien enthalten dennoch eine historische „Nachricht“ bestimmter Art. Diese „(historische) Nachricht“ kann man natürlich glauben oder aber nicht glauben,

und zwar in der Art und Weise, wie man mit historischen Nachrichten umgeht. Doch ein derartiger Glaube wäre nicht der religiöse Glaube. Man glaubt im religiösen Glauben nicht an die Wahrheit der historischen Nachricht der Evangelien, sondern der Glaube an sie bedeutet, dass die „(historische) Nachricht“ „eine ganz andere Stelle“ im „Leben“ einnimmt als es gewöhnliche, nicht-religiöse Nachrichten tun. Diese „Stelle“ ist für Wittgenstein dadurch gekennzeichnet, dass man an dieser historischen „Nachricht“ im ganzen Leben unbeirrbar festhält, welche Ereignisse einem im Leben auch immer zustoßen. Insofern ist der religiöse Glaube als ein derartiges unbeirrbares „Festhalten“ gleichsam das „Resultat eines Lebens“ – er ist also kein Glaube an eine „historische Wahrheit“ oder auch an eine „Vernunftwahrheit“. Seine „Sicherheit“ liegt jenseits rationaler Wahrheit und Falschheit: Sie ist die „Sicherheit“ einer pragmatischen Grundeinstellung zum Leben.

Auch hier ist es der lebenspraktische Kontext, in den Wittgenstein die religiös-historische Wahrheit uminterpretiert. Wittgenstein geht sogar so weit, zu behaupten, dass die Wahrheit der historischen Berichte der Evangelien völlig irrelevant sein soll für den religiösen Glauben. Denn diesen geht das „(historische) Beweis-Spiel... gar nichts“ an. Weder gewinnt der Glaube durch die Wahrheit der historischen Berichte, noch verliert er dadurch, dass sie falsch sein können – er hängt davon nicht ab (S. 67 f.).

Allerdings scheint dies sehr problematisch zu sein. Denn wenn etwa die Auferstehung Jesu oder andere Begebenheiten seines Lebens keine historischen Nachrichten sind, dann müsste dies auch zum Inhalt des religiösen Glaubens gehören – aber dieser Inhalt wäre negativ gegenüber seinem historischen Fakten-Gehalt. Der religiöse Glaube könnte dann zwar niemals historisch falsch sein. Aber er würde dann auch jeden historischen Wirklichkeitsbezug verlieren. Was soll dann noch die Rede von seiner historischen „Nachricht“? Es gäbe zudem auch keinerlei Identität von religiösen und nichtreligiösen historischen Sachverhalten: Gott offenbarte sich nicht in der Welt. Spielte die Falschheit, aber auch die Wahrheit historischer Evangelienberichte für den Glauben keine Rolle, dann sind diese eben bloße Schein-Nachrichten, und der religiöse Glaube wäre mit jedem Verlauf der historischen Wirklichkeit verträglich.

Haben die mit dem religiösen Glauben verbundenen historischen Nachrichten nicht die Funktion von referierenden, propositionalen, wahrheitsfähigen Tatsachen-Aussagen, sondern lediglich die performative Funktion der Aufforderung zur Veränderung der Lebenspraxis, steht dann nicht auch deren lebenspraktische Funktion (wie die einer radikalen Warnung vor ewiger Verdammnis) in Frage, sofern es ja diesen zur Umkehr aufrufenden Gott (S. 102), über den die Evangelien berichten, in der historischen Welt und ihrer Geschichte gar nicht gegeben haben muss, obwohl er radikale Konsequenzen für das Leben in der geschichtlichen Dimension haben soll?

Liefern dann wirklichkeitsoffene, religiöse historische Nachrichten nicht bestenfalls auch nur existenzielle, psychologische oder auch soziale Begründungen für den religiösen Glauben? Und was gibt diesen dann noch ihre religiöse Qualität? Als bloße „Art des Lebens“ oder „Lebensform“ hätte der religiöse Glaube keinerlei transzendente Basis, die in historischen Nachrichten aber verankert ist. Und es gäbe auch keine religiösen historischen Nachrichten, an denen man im Leben unbeirrbar festhalten könnte!

VIII. Das Paradox einer öffentlich-historischen und privat-religiösen Semantik

Dass die Evangelien durchaus keine historischen Berichte sein können und dennoch einen spezifisch religiösen propositionalen Aussagegehalt haben, also auch nicht nur bloß eine „Art des Lebens“ schildern, dafür spricht freilich auch Folgendes: Wenn es zur fideistischen Grammatik von „Gott“ gehört, dass man immer nur selber der Angeredete sein kann, Gottes Wort also immer nur selber hört, dann ist es keine sinnvolle Verwendung dieses Ausdrucks, darüber zu berichten, dass Personen von Gott angeredet wurden. Entsprechend kann man auch selber nicht über die eigene Anrede von Seiten Gottes berichten, ohne sie radikal zu verändern. Gibt es aber tiefengrammatisch keine mitteilbar-berichtende Nachricht über das Wort Gottes, dann ist es ein oberflächengrammatisches Missverständnis, die Evangelien als derartige „Berichte“ aufzufassen. Denn in keinem dieser „Berichte“ spricht Gott selber den Menschen an.

Gleichwohl ist dann die eigene Anrede durch Gott in der Geschichte einer Person auch ein innerweltliches Faktum. Freilich von ganz eigentümlicher Art, weil es nur innerhalb der Privatgeschichte einer Person existiert. Aber es betrifft nicht nur die „Art ... [ihres] Lebens“. Sondern ein derartiges Wort Gottes ist auch ein „leidenschaftlich“ im privaten „Glauben“ zu erfassendes, religiöses „Bezugssystem“ des eigenen personalen Lebens (S. 122), das aus den „historischen Berichten der Evangelien“ besteht (S. 68). Doch es bleibt dabei natürlich die Problematik, wie die religiös-heilsgeschichtliche Wirklichkeit dieses privaten, die „Art des Lebens“ radikal verändernden Gottes-Glaubens mit der berichteten, intersubjektiven „historischen Wahrheit“ der Evangelien kompatibel ist, die ja im „Für-wahr-Halten[]“ des religiösen „Bezugssystem[s]“ impliziert ist (S. 68).

Dem entspräche, dass es zur intersubjektiv-sprachlichen Grammatik von „Gott“ gehört, dass zwei Personen, die den Ausdruck „Gott“ gebrauchen, nicht wissen können, ob sie damit – mit ihrem Gottesglauben – dasselbe meinen (S.

161), weil sie nicht über die Anrede einer fremden Person durch Gott verfügen, sie nicht selber erleben und erfahren – es sei denn, der Sinn des gemeinten Gottesglaubens ist ausschließlich in der öffentlichen „Praxis“ des Lebens gegeben, so Wittgensteins Theologie-Kritik (S. 161). Dies hat zumindest eine interpersonal offene Semantik von „Gott“ zur Folge – und eine Art begrifflicher Privatheit der religiösen Sprache sowie ihrer „Berichte“. Doch diese Sprache ist natürlich dabei zugleich auch mit ihrer öffentlichen historischen Semantik ihres religiösen Vokabulars vorausgesetzt.

Dann ist aber alle religiöse Aussage in Lehre und Theorie durch eine interne Paradoxie gekennzeichnet. Ihr unvermeidlicher Sprachcharakter samt öffentlichen, intersubjektiven propositionalen, wahrheitsfähigen Aussagen impliziert eine radikale Selbstnegation, derart, dass sie ihrer tiefengrammatischen Sprachstruktur zufolge Sinn und Bedeutung zugleich nur in den fundamentalen privaten „Einstellungen“ eines leidenschaftlichen, die Lebensform bestimmenden Glaubens findet (S. 68). Eine Theologie, die diese Dialektik der eigenen Sprache erkennt, und entweder auf doxastische Lehre oder auf eine „Art des Lebens“ (bzw. eine „Richtung des Lebens“) (S. 102) insistiert, ist „gottloses“ Sprechen. Auch Theologie als Grammatik hat dem Rechnung zu tragen – im Paradox einer öffentlichen und privaten religiösen Semantik.

IX. Die Lebensform bestimmt mit ihrer „Grammatik“, was „religiöse Tatsache“ und was „Wahrheit“ heißt

Wittgenstein ist sich des Problems, auf welche Art von Wahrheit der religiöse Glaube verwiesen ist, wenn es sich dabei nicht um historische Wahrheiten handeln kann, durchaus bewusst. Dies soll nämlich auch nicht bedeuten, dass der Glaube dann auf einen anderen Typ von Wahrheiten reduzierbar wäre, etwa auf „allgemeine“ Vernunftwahrheiten“, die anders als historische Wahrheiten lediglich aufgrund begrifflicher Einsichten formuliert werden. Sie würden zwar von der Wahrheit oder Falschheit der Evangelien auch nicht berührt. Aber Religion wäre dann nichts anderes als eine spezielle Form der Vernünftigkeit. Diese Konsequenz möchte Wittgenstein gleichfalls vermeiden. Bezeichnenderweise sagt Wittgenstein aber nichts Positives über die propositionalen Inhalte des Glaubens, d.h. über jene Sachverhalte, die jenseits von „Vernunftwahrheiten“ und „historischen Berichte[n]“ liegen. Wenn es deshalb zunächst so scheint, dass Wittgenstein für die Glaubens-„Einstellung“ bestreitet, dass dieser Glaube überhaupt eine intentionale, referentielle Struktur samt propositionalem Gehalt hat, also auch wahrheitsfähig ist, so charakterisiert er den Glauben dann doch so, dass darin die „Nachricht“ der Evangelien „...(liebend) vom Menschen ergriffen“

wird. In der Praxis dieser „*Liebe*“, worin der Kern der evangelischen Botschaft aufzugehen scheint, soll zwar die „Sicherheit“ des „Für-wahr-haltens“ liegen. Gibt es jedoch weder historische noch vernünftige Wahrheiten, auf die der religiöse Glaube als „*Liebe*“ bezogen ist; und ist der liebende Glaube dennoch mit einem „Für-wahr-halten“ verknüpft, dann scheint die Annahme religiöser Tatsachen, die für wahr gehalten werden, wie die „Auferstehung Christi“ unvermeidlich. Aber ihren Tatsachen-Charakter wie den ihrer Wahrheit erhalten sie erst durch den liebenden Glauben – sie besitzen ihn nicht unabhängig (wie die historischen Tatsachen) davon und gleichsam zeitlich bevor man glaubt (S. 67), quasi als vorgegebenes Tatsachen-Fundament des religiösen Glaubens: Es ist die Lebensform, die mit ihrer „Grammatik“ festlegt, was eine religiöse Tatsache, was ein historischer Bericht, und was eine transzendente Wirklichkeit ist (S: 68 f). Ihre „Praxis“ ist es, welche es allererst möglich macht, religiöse Semantik und deren „Sinn“ zu verstehen (S. 161).

Ist nun die religiöse Semantik immer auch extern verständlich, obwohl sie durch die Lebensform bestimmt wird? Äußerungen Wittgensteins legen eine positive Antwort nahe. Zwar stellt Wittgenstein für sich persönlich fest, dass er „Jesus“ „keinen *Herrn* heißen“ kann, weil er nicht an die Wiederkunft desselben und an das Jüngste Gericht glaubt. Deswegen ist das „Wort ‚Herr‘“ für ihn bereits semantisch sinnlos, er kann es „nicht mit Sinn aussprechen“. Er kann es dann natürlich auch nicht in wahrheitsfähigen, propositionalen Sätzen gebrauchen – was er jedoch mit dieser Feststellung selbstwidersprüchlich gerade tut. Wittgenstein unterliegt damit seiner eigenen Kritik in den „Vorlesungen“ über den „religiösen Glauben“, nach der religiöse Sätze nicht einmal kritisierbar sind, wenn man ihr Sprachspiel nicht teilt. Es gibt insofern nur immanente Kritik. Zudem, für die in diesem Zusammenhang von Wittgenstein auch gebrauchten Wörter wie „Gott“ oder „Vorbild“ gilt dieser Sinnlosigkeitsverdacht offensichtlich nicht, so dass es für Wittgenstein durchaus ein religiöses Sprachspiel geben kann – ohne sinnvolle Verwendung von „Jesus, der Herr“. Semantisch sinnvoll würde für Wittgenstein – selbstwidersprüchlich – demgegenüber auch das Wort „*Herr*“ erst dann, wenn er „ganz anders lebte“. Dann würde ihm dieser Ausdruck etwas sagen. Die Semantik des Wortes „*Herr*“ würde dann nämlich durch seine Lebensform allererst bestimmt; etwa in dem Sinne, dass man die Lebensweise Jesu als die eigene übernimmt (S. 68).

X. Die religiöse Semantik lässt sich nicht auf eine spezifische „Art des Lebens“ reduzieren, obwohl sie von ihr Sinn und Bedeutung erhält

Doch die Bedeutung des Ausdrucks „Jesus der Herr“ wäre auch dann kaum identisch mit einer bestimmten Art und Weise der Lebenspraxis, etwa im Sinne einer besonderen Moralität, Sozialität oder Psychologie, die als Lebensform zudem allgemein verständlich wäre. Denn es soll ja diese „ganz“ andere Lebenspraxis sein, die dem religiösen Ausdruck „Herr“ einen eigenen, christlichen Sinn gibt. Seine Bedeutung reduzierte sich gerade nicht auf eine profane Lebensform.

Über eine referentiell-semantische und verifikativ-religiöse Eigenständigkeit dieses Ausdrucks sagt Wittgenstein aber auch in diesem Zusammenhang nichts, außer dass dessen Sinn mit einem „ganz anders“ leben verknüpft ist. Diese andere Weise des „Lebens“ würde z.B. auch die Semantik der Ausdrücke „Wiederkunft Jesu“ und „Weltgericht“ bestimmen müssen. Aber können diese Ausdrücke ihren Sinn erst durch die bestimmte Art zu leben erhalten? Oder ist es nicht zumindest auch umgekehrt? Denn eine bestimmte „christliche“ Lebensweise muss ja nicht nur von anderen Formen des Lebens im säkularen Sinne unterscheidbar sein, sondern auch hinsichtlich des religiösen Gehaltes. Andernfalls könnte auch ein Agnostiker diese Lebensweise übernehmen, ohne dass sie für ihn einen spezifisch christlichen Sinn dieser Ausdrücke festlegt.

In dieser Problematik scheint das Dilemma jeder säkularen Immanenz-Theologie mit ihrer Reduktion der Theologie auf Sozialphilosophie, Existenzanalyse, Morallehre, Psychoanalyse, Evolutionsbiologie usw. zu liegen. Gewiss, eine religiöse Sprache kann nicht einen eigenen propositionalen Sinn und eine eigene spezifische referentielle Bedeutung haben, ohne dass beides mit einer ganz bestimmten Form des Lebens verknüpft ist, ja von daher auch (!) allererst Sinn und Bedeutung erhält. Dann ist es in der Tat keine Frage, ob man dieselben religiösen Sätze nicht mit sehr unterschiedlichen Formen des Lebens und seiner Praxis verknüpfen kann. Insofern besteht ein interner Zusammenhang zwischen einer bestimmten Art zu leben und Sinn und Bedeutung der religiösen Sätze. Aber dies besagt ja noch keine semantische Rückführung der letzteren auf die profane Lebensform und ihre Praxis. Und umgekehrt, wenn religiöse (!) Sätze eine bestimmte Art zu leben festlegen, dann müssen sie einen eigenen propositionalen, wahrheitsfähigen Gehalt haben – falls sie nicht bloß aus moralischen, sozialen oder existenziellen sowie psychologischen Sätzen bestehen sollen, die zum Teil präskriptiven Charakter haben, und falls sie nicht ebenso mit einer agnostischen wie mit einer religiösen Einstellung verbunden sein können. Aber warum heißt dann eine bestimmte Lebensform „religiös“?

XI. Religiöse Gewissheit als Folge der Liebe

Die Frage nach einer spezifisch religiösen Praxis scheint Wittgenstein in einigen seiner *Vermischten Bemerkungen* zumindest ansatzweise zu beantworten. Er schildert bisweilen seine eigene Situation so, dass er dem „Glauben an die Auferstehung Christi“ zuneigt. Diese Neigung äußert sich darin, dass er mit einer derartigen Überzeugung „gleichsam spiel[t]“. Er stellt nämlich in Gedanken eine Alternative auf. Wenn Christus „nicht auferstanden“ ist, so ist er „*tot und verwest*“, wie jeder andere Mensch, und ist nicht in der Lage, anderen Menschen weiterhin zu „*helfen*“, so dass Erlösung (wenn überhaupt) allein durch menschliche Vernunft, durch ihre „Weisheit und Spekulation“ zustande kommen kann. Doch dies ist – so Wittgenstein – offensichtlich keine Erlösung. Wenn Wittgenstein andererseits eine „WIRKLICHE“ Erlösung für sich postuliert, so müsste der Glaube an die Auferstehung Christi und die damit verbundene Erlösung für ihn Gewissheit sein. Die nur in dieser Sicherheit gegebene Erlösung ist aber kein Sachverhalt, den die Vernunft oder der „spekulierende[] Verstand“ fordert, sondern das „*Herz...*, die *Seele*“. Entsprechend ist der Glaube als Gewissheit der Auferstehung Christi nicht ein Resultat des abstrakten Verstandes, sondern der „erlösende[n] *Liebe*“, so dass letztlich eine affektive Praxis-Einstellung die Kraft eines sicheren Glaubens hat. Die liebend geglaubte Erlösung ist dann auch dasjenige, was den Glauben an die Auferstehung Christi impliziert (S. 69).

Damit scheint jedoch eine bestimmte „Art des Lebens“, nämlich die „erlösende *Liebe*“, den propositionalen Sinn des Ausdrucks „Glaube an die Auferstehung Christi“ zu erzeugen – ohne dass dieser Sinn allerdings auf die Praxis der Liebe reduziert werden kann. Denn sie enthält als „erlösende *Liebe*“ eben auch den propositionalen, auf Tatsachen bezogenen Glauben an die Erlösung – an die Auferstehung.

Die bisher immer wieder aufgetretene, aber unbeantwortet gebliebene Frage nach der typisch religiös-christlichen „Art“ zu leben scheint zwar mit dem ersten Hinweis auf diese „*Liebe*“ beantwortet. Doch dieser Hinweis lässt wiederum auch den Charakter derselben unbestimmt, obwohl „*Liebe*“ natürlich bestimmte andere emotionale Einstellungen ausschließt, wie etwa die der Interessenlosigkeit gegenüber dem Anderen, die Gleichgültigkeit oder den Hass. Zudem lässt der in ihr enthaltene „Glaube an die Auferstehung“ die Frage nach der Art des religiösen Tatsachenglaubens offen.

XII. Wege zum Glauben – keine Lehre

In Wittgensteins Schriften finden sich sehr unterschiedliche Begründungen dafür, eine religiöse Überzeugung zu übernehmen: die psychologische Begründung der Konversion, die dezisionistische Begründung der Entscheidung, die behavioristische Begründung der lernenden Abrichtung, die theologische Begründung der Gnadenwahl und die phänomenologische Begründung der Übernahme der religiösen Lebensform. Gottesbeweise führen demgegenüber nicht zur religiösen Überzeugung, denn die „Gläubigen“ sind „selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen“ (S. 161) – aber die Nicht-Glaubenden offenbar auch nicht. Was heißt dann „Beweis“?

Die psychologische Begründung arbeitet damit, dass der Weg zum Glauben in den „Erfahrungen“ z.B. der eigenen Krankheit und des eigenen Elends liegt, also des „Leid[es]“. Diese Erfahrung lässt sich durch Vernunft nicht vermitteln, wie auch keine Einsicht in der Lage ist, die Erfahrung der Krankheit hervorzurufen – sie und mit ihr der Glaube stellt sich für den Menschen gleichsam unverfügbar für Vernunft und Wille ein. Es ist das „Leben“, das „uns diesen Begriff“ von Gott aufzwingen „kann“ (S. 162).

Beides, die Erfahrung der Glaubenszuwendung wie dann auch der Glaube selber lässt sich auch nicht aus der Einsicht ableiten, dass man selbst dann, wenn man „halbwegs anständig[er]“ ist, „höchst unvollkommen“ ist (S. 92). Auch diese Einsicht in die prinzipielle moralische Unvollkommenheit führt ebenso wenig wie irgend eine andere Einsicht notwendig zum religiösen Glauben. Dieser ist entsprechend auch nicht notwendig moralisch induziert. Der religiöse Glaube muss „aus eigenem ... leidenschaftlich“ ergriffen werden – ohne jede nötigende Hinführung, die etwa einerseits in der eigenen „hoffnungslose[n] Lage“ bestünde, andererseits im angebotenen „Rettungswerkzeug“ des Glaubens (S. 122f.). So wenig es sich dabei um eine Spielart einer logischen Nötigung handeln kann, so wenig hat aber auch die existentielle Erfahrung von Not den Charakter einer zwingenden Glaubensnötigung.

Dies gilt etwa auch für den Vorgang der Übernahme einer religiösen Lebensform oder einer Teilnahme am religiösen Sprachspiel. Dieses Problem stellt sich entsprechend für die religiöse Erziehung und ihre „guten Lehren“ (S. 102) im Sinne einer Einübung in eine bestimmte Lebensform (S. 161) – wenn es sich dabei nicht um eine bloße Abrichtung handeln soll. So kann man Gottes Gnadenwahl nur als eine „Art unbegreiflichen Geheimnisses“ lehren – aber das wäre keine „Lehre“ (S. 153).

Es ist also völlig offen, warum die religiöse Lehre oder die psychologische Ausgangssituation der eigenen Elendserfahrung in dem einen Falle zur religiösen Überzeugung führt und im anderen nicht. Dass sie zur religiösen Überzeugung

führt, begründet Wittgenstein auch damit, dass das Elend eines Menschen immer das größte Elend für diesen „ein[en]“ Menschen ist, so dass etwa das kumulative Leid vieler Menschen (eines „ganze[n] Erdball[s]“) diese „Not“ für den Menschen keineswegs vergrößern kann. Wenn diese „Not“ jedoch für den Einzelnen „nicht größer“ sein kann, dann ist diese „höchste Not“ in gewisser Weise „unendlich[]“, und dann braucht sie in der Tat auch eine „unendliche Hilfe“. Eine solche Hilfe ist wiederum die christliche Religion. Aber es muss dem Menschen „gegeben“ sein, „sein Herz zu öffnen, statt es zusammenzuziehen“ und zu glauben.⁷ Einer Lehre kann man folgen, von einem Glauben muss man „ergriffen“ werden (S. 106). Eigenes und erst recht fremdes Elend allein vermag ebensowenig zur Übernahme der religiösen Überzeugung zu führen, wie es ein externes, gleichsam objektives Maß dafür geben kann, welche Art von Lebens-Not zum religiösen Glauben führt. Auch scheinen andere Formen existentieller Situationen wie Glück oder Freude oder Endlichkeitserfahrungen als Wege zum Glauben wegzufallen. Erst recht solche des religiösen Vorbildes, der Unterrichtung und Erziehung oder der Übernahme des christlichen Glaubens durch Übernahme einer bestimmten sozialen Lebensform – mit ihren Sitten, Gepflogenheiten und Bräuchen – auch sie stehen unter dem Vorbehalt des „vielleicht“ (S. 161).

XIII. Offenheit zu Gott als Preisgabe der Individualität und als Aufgehen in der Gemeinschaft mit Anderen

Damit verknüpft Wittgenstein eine weitere Kennzeichnung der christlichen Lebensform. Der religiöse Glaube an Gott (als eine Art Öffnung für Gott) ist nämlich mit der Preisgabe der individuellen, exklusiven Besonderheit des Menschen verbunden. Der religiöse Mensch verliert in seiner glaubenden Öffnung für Gott alles, was ihn von anderen Menschen exklusiv unterscheidet, wie etwa „Amt“ und „Würde“. Er wird anderen Menschen in gewisser Weise unterschiedslos gleich und verliert seinen Rang als „ausgezeichneter Mensch“, er „wird daher wie ein Kind“. Dies nennt Wittgenstein eine „besondere[] Art von Liebe“. Den Anderen lieben heißt dann, sich mit ihm unter Verzicht auf die eigene exklusive Individualität in Gemeinsamkeit eins wissen, was natürlich ein allen Menschen eigentümliches Unterschiedensein voneinander nicht ausschließt.

Interessant ist auch, dass Wittgenstein den „Hass zwischen den Menschen“ von ihrer absondernden Unterscheidung untereinander, von ihrer exklusiven Besonderheit und von den damit verknüpften Ansprüchen ableitet. Diese Ablei-

7 L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in: *Werkausgabe* Band 8, Frankfurt am Main 1989, 514.

tung ist nur sinnvoll, wenn in dieser exklusiven Besonderheit ein Anspruch des Menschen liegt, der von den anderen Menschen nicht nur nicht akzeptiert werden kann, sondern als zerstörerische Bedrohung aufgefasst wird, sofern auch sie derartige Besonderheitsansprüche erheben. Exklusive Besonderheitsansprüche werden offenbar durch ihre eigene Tendenz der Relativierung des Anderen notwendig negiert, was bezeichnenderweise einen Hass auf die Menschen zufolge haben kann. Dies setzt freilich voraus, dass die je eigenen Ansprüche, etwas exklusiv Besonderes zu sein, gleichwohl sozial-allgemein sind. Doch genau darin liegt dann auch eine Selbstrelativierung derartiger Ansprüche auf die eigene exklusive Besonderheit vor. Sind alle etwas Besonderes – ist dies gerade auch im eigenen Fall nichts Besonderes mehr.

Wittgensteins Begründung dafür lautet freilich anders: Wir beharren deshalb auf unserer Besonderheit, weil dies eine Absonderung ermöglicht, die es verhindert, dass Andere „in uns hineinschau[en]“ und dabei unsere Hässlichkeit sehen. Die absolute Öffnung der Liebe als Verzicht auf exklusive Besonderheit, und d.h. als Verzicht auf Absonderung, muss diese Hässlichkeit nicht beseitigen. Aber sie macht es zumindest möglich, dass wir anerkennen, dass wir „alle böse Kinder sind“⁸. Diese Anerkennung sollte nicht zuletzt deshalb nicht schwer fallen, weil Wittgenstein offenbar von einer inneren Hässlichkeit aller Menschen ausgeht. Auf der eigenen exklusiven Besonderheit insistieren, verkennt dann nicht nur diesen interpersonalen moralischen Sachverhalt, sondern scheint auch eine zusätzliche oder gar die eigentliche Form des Bösen zu sein.

Verblüffende Parallelen zu Hegels Konzeption des Bösen drängen sich auf. Aber aus diesem theoriengeschichtlichen Kontext ist unter dem Stichwort „Dialektik“ auch bestens bekannt, dass der Verzicht auf die individuelle exklusive Besonderheit nicht zu deren genereller Negation führen darf. Und auch für Wittgensteins Einsicht stellt sich dann die Frage, welche Lebensweise zur unaufgebbaren christlichen Individualität gehört – wenn diese zwar keinerlei bloß exklusiv-negative Absonderung von Anderen besagen kann, aber auch nicht umgekehrt generellen Verzicht auf jegliche besondere Individualität bedeuten darf. Worin besteht also christliche Individualität, die sich zugleich mit Anderen eins weiß?

Damit hat sich die Gestalt der spezifisch christlichen „Liebe“ nicht nur weiter präzisiert. Es ist auch durchsichtiger geworden, dass und wie die Lehre vom „Glauben an Gott“ eine bestimmte Lebenspraxis oder Lebensform bezeichnen kann.

8 Ebd.

XIV. Konsequenzen für Theunissens Kritik

In all diesen Überlegungen bestätigt sich zwar Theunissens Kritik, sofern für Wittgenstein die Tatsachen der Wirklichkeit, auf die sich die religiösen Überzeugungen beziehen, von der Lebensform, dem Weltbild und der Grammatik ihrer Sprachspiele abhängen und sofern sein Begriff des Glaubens ein „Für-wahr-Halten“ impliziert, dessen Glaubenssätze und Wirklichkeitsreferenz durch die „Art des Lebens“ und dessen „Einstellungen“ bedingt sind.

Aber dies ist gerade kein „Absehen“ von einer transzendenten Wirklichkeit, kein Verabsolutieren der Lebensform-Basis, keine Preisgabe des religiösen Glaubens zugunsten einer immanenten Lebenspraxis und kein Verzicht auf die doxischen Sätze der religiösen Überzeugung – samt deren Philosophie. Dies allerdings nur, wenn man Wittgensteins philosophische Betrachtungsweise teilt, dass alles „*In der Sprache*“⁹ und ihrer Lebensform ausgetragen wird.

9 L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt am Main 1969, § 95.

Joachim Ringleben (Göttingen)

Monotheismus und Schöpfungstheologie. Ein Bedenken¹

I.

Michael Theunissen geht es um die Frage „der Beziehung von Gott und Ganzen“ (397), und er konturiert dabei philosophiegeschichtlich Grundpositionen eines *Monismus* (als Lehre vom ursprünglich *Einen*), der philosophisch ist, sofern er mit dem Anspruch auf Begründung vorgetragen wird (ebd.).

Nun gilt zunächst, dass auch der Monotheismus, theologisch gedacht, „Monismus“ sein muss – bzw. nicht weniger sein darf – insofern es ihm um das *monos*-Sein des einen Theos zu tun ist, d.h. seine absolute Einheit und Einzigkeit.

Monismus und Monotheismus kommen insoweit in der Frage überein: „Wie ist die Einheit des ursprünglich Einen zu denken?“ (ebd.). In beiden Fällen geht es also um die Sachfrage: wie oder auf welche Weise muss etwas mit sich eins sein, um das „ursprünglich Eine“ zu sein? Auf diese Frage muss sich jede „mit dem Anspruch auf Begründung auftretende Einheitslehre“ (399), sei sie philosophisch oder theologisch, einlassen. Bereits hier stellt sich die weitere Frage, ob solches Einssein (Einheit) schon ursprünglich genug gedacht ist, wenn es sogleich auf das philosophiegeschichtlich prominente Problem des Verhältnisses des Einen zum Vielen bezogen wird (vgl. 397 f.) bzw. wenn es nur als „seiend“ gedacht wird.²

Was den „Monismus“ betrifft, so stellt sich theologisch die weitere Frage, ob noch etwas jenseits (oder diesseits) der durchgängigen Alternative von „reinem“

1 Im Folgenden trage ich Gedanken zu M. Theunissens Vortrag: Philosophischer Monismus und christliche Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102 (2005), 397–408 vor, die (in eher thetischer Kürze) eine Stellungnahme, z.T. auch einen ehrerbietigen Widerspruch zu dieser mir zugeordneten Abhandlung formulieren, wobei die Notwendigkeit einer „Kooperation von Theologie und Philosophie“ (407) die gemeinsam bejahte Voraussetzung bleibt. Aus dem Aufsatz wird mit einfachen Seitenzahlen zitiert.

2 Gegen die neuplatonische Rede vom Einen als dem „Überseienden“ (399) mobilisiert Theunissen den Argwohn des Theologen: „Denn ein Ursprung, der nicht *ist*, kann kein Gott sein“ (ebd.). Das scheint mir allerdings nur eine notwendige, nicht aber schon eine hinreichende Bedingung zu sein, um den einen Gott als solchen zu denken.

(strengem) und „gemäßigtem“ Monismus, wie Theunissen sie konstatiert (vgl. 397 f.), auszumachen ist. D.h. genauer: ob sich eine Beziehung zwischen dem Einen und dem Vielen denken lässt, bei der „das Vielheit *einschließende* Eine“ das Viele (bzw. in reflektierterer Fassung: den Unterschied) nicht nur „sozusagen toleriert“ (397 f.), sondern einen Unterschied oder eine Mannigfaltigkeit *in sich selber* trägt, um *so* das Eine zu sein.³ Als eine solche dritte gedankliche Möglichkeit soll im Folgenden der trinitarische Monotheismus in Anschlag gebracht werden, was dann auch die von Theunissen problematisierte Theologie der Schöpfung in ein anderes Licht rücken kann (s.u. III.).

Zunächst folgt, bringt man den trinitarischen Gedanken ins Spiel, in der Tat, was Theunissen so formuliert hat: „Hat doch die Einheit des schlechthin Einen, auf die der Monismus seinen Gottesbegriff stützt, wenig zu tun mit der Einheit Gottes selbst“ (401). Der Grund dafür aber ist, theologisch gedacht, dass der christliche Gottesgedanke die Einheit Gottes als Drei-Einigkeit und d.h. Gott als absolute, in sich lebendig differenzierte Einheit (Monas) begreift und damit den sachlichen Anspruch erhebt, nur so, als trinitarisch verfasst, werde die wahre Einheit Gottes mit sich selber (und d.h. wahre Einheit überhaupt) gedacht.⁴

Im Gegensatz dazu steht beispielsweise das plotinisch gedachte „rein Eine“,

3 Die „Parteinahme Hegels für ein sein Gegenteil umfassendes Eines“ (398) ist von daher zu begreifen und bedingt dessen Wahlverwandtschaft zum trinitarischen Gedanken, wie niemand eindringlicher dargelegt hat als M. Theunissen selber; vgl. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (1970).

4 Vgl. W. Pannenberg's These: „daß der Gedanke der Einheit Gottes ohne Trinität gar nicht sachgemäß und konsistent gedacht werden kann“ (*Systematische Theologie*, Band 1 (1988), 317; zum „konkreten Monotheismus“ vgl. ebd. 363 mit Anm. 220). Er folgt damit K. Barths Auffassung, dass die Trinitätslehre die christliche Gestalt eines *wahren* Monotheismus darstellt: „Von diesem Wesen Gottes nun ist zu sagen, ... daß vielmehr gerade in der Dreiheit der ‚Personen‘ seine Einheit besteht“ (*Die Kirchliche Dogmatik*, Band I/1 (1932), 369; vgl. 371). Ähnlich hat schon Schelling wahren Monotheismus als trinitarischen gedacht; vgl. *Philosophie der Mythologie*, 2. Band, ND Darmstadt 1966, 79 und *Philosophie der Offenbarung*, 1. Band (1966), 316 f. u. 338. In neuplatonischer Tradition hat hingegen M. Eckhart versucht, hinter der Drei-Einigkeit noch die wahre (letzte) Einheit der Gottheit aufzuzeigen: „so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist dies einige Eine, daß niemals eine Kraft ... hineinzulügen vermag noch Gott selbst. ... Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‚Eigenschaft‘ seiner Personen existiert. ... denn dies einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. ... Vielmehr, so wie er [sc. Gott] einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist ...“ (Predigt 2: Intravit Jesus in quoddam castellum..., in: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übers. von J. Quint (³1969), 164; vgl. *Deutsche Werke*, Erster Band (1958), Predigten, 43,28 – 44,38; vgl. Theunissen, *Philosophischer Monismus* (wie Anm. 1), 399). Hier ist eindeutig in abstrakter Einheitspekulation die *als* Einheit konkrete Einheit des christlichen Gottesgedankens verfehlt (Zum konkreten Monotheismus vgl. J. Ringleben, *Der Eine – und nicht die Vielen*, in: G. Palmer (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext* (2007), 147–161). Meine Erwägung geht dahin, ob nicht der wirklich gedachte trinitarische Gedanke von Einheit auch zu der von Theunissen geforderten „Selbstkritik der Philosophie“ verhelfen könnte (vgl. 400).

das, wie Theunissen zutreffend diagnostiziert, „zur absoluten Leere verurteilt“ ist (399). Es ist, theologisch betrachtet, ein bloßes Gedankending, indem es Gottes Einheit – zumal in der sogenannten negativen Theologie – als eine nur (von uns) gedachte, statt als aus sich selbst sich erwirkende (*causa sui*) in den Blick bekommt. Der trinitarische Gottesgedanke hingegen kann nicht wie der plotinische ins Nichts umschlagen, weil er dieses nicht außerhalb seiner, sondern in Gestalt des ihm immanenten Unterschieds schon in sich hat und zwar als ewig überwunden.⁵

In dem damit angedeuteten Sinnhorizont ist auch der folgende Satz theologisch zustimmungsfähig: „Wer also das Band löst, mit dem ein Monist Gott ans schlechthin Eine [sc. im abstrakten, vortrinitarischen Sinn] knüpft, macht damit keine Anstalten, den einen *Gott* aufzukündigen“ (401). Für Theunissen hängt dieser Satz freilich daran, dass im traditionellen Monismus das „schlechthin Eine“ Inbegriff von unwahrer Ganzheit ist.⁶

II.

Theunissen versteht seine Darlegungen als einen neuen Versuch über das alte Problem des „Verhältnisses Gottes zum Ganzen“ (400). Ist Philosophie ihrerseits „auf das Ganze zu verpflichten“ (ebd.), so teilt der Philosoph die „christlich-theologische Kritik am gemäßigten Monismus“ – wenn schon nicht aus Glaubens-, dann jedenfalls aus „philosophischen Gründen“ (ebd.). Freilich übernimmt solche „Selbstkritik der Philosophie“ (ebd.) damit einen theologischen Impetus. Denn sofern der Monismus eines „allumfassenden Einen“ in den Begriff des „Ganzen“ übersetzt wird, zeigt sich, dass die Theologie hier abweichen muss:

-
- 5 Wie man an Hegels Kritik des abstrakt Unendlichen studieren kann, ist dieses ein bloßer Reflex des Endlichen. Es muss, um seine reine Einheit zu behaupten, das Endliche bloß negieren. Seine Identität gegenüber allem Endlichen bleibt notwendig eine „fremde Gewalt“ für dieses (was so ziemlich dem abstrakten Gottesbegriff des islamischen Monotheismus entspricht). Wenn vielmehr gilt: „Das Unendliche steht somit nicht als ein für sich Fertiges *über* dem Endlichen, so daß das Endliche *außer* oder *unter* jenem sein Bleiben hätte und behielte. Noch gehen *wir* nur als eine subjektive Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus“ (*Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke* in 20 Bänden. Bd. 5, 150). Das wahre Unendliche muss demnach als das lebendig Eine begriffen werden, d.h. als der Prozess eines Werdens zu sich, bei dem der unendlich Eine aus sich herausgeht (sc. in Schöpfung und Inkarnation), um so sich mit sich zu vermitteln und (trinitarisch) wahrhaft bei sich und mit sich eins zu sein; dem entspricht der konkrete Monotheismus des Christentums, der eben kein „Monotontheismus“ (Nietzsche) ist.
- 6 Vgl. 401: „Das Ganze des gemäßigten Monismus ist ... in Wahrheit gar nicht das Ganze oder nur ein Scheinganze“ bzw. auch 407: „daß der gemäßigte Monismus nicht wirklich das Ganze in den Griff bekommt“.

„verfehlt“ doch ein solches Konzept, christlich gesehen, gerade das wirkliche Ganze, weil es „vom tatsächlichen Zustand unserer Welt und unserer selbst in ihr absieht“ (ebd.).⁷

Was ich dazu zu bedenken geben möchte, ist das Folgende. Wenn Gott als Dreieiniger in sich als ein Ganzes (im absoluten Sinn⁸) aufgefasst werden muss – dies auch, um als der wahrhaft mit sich Eine aufgefasst werden zu können –, dann stellt sich offensichtlich die von Theunissen exponierte Problematik des Einen und Ganzen noch einmal anders dar. Heißt es bei diesem: „Aber die tatsächliche Lage unserer Welt [d.h. die eine überschaubare und dem Denken verfügbare Ganzheit verhindernde Offenheit und Unerlöstheit des Weltgeschehens] zwingt die Philosophie dazu, Gott aus dem Ganzen zurückzuziehen“ (401) und dass demgegenüber speziell die christliche Theologie „ein Potenzial zu bergen“ scheint, „das für das Verständnis des Weltzustands abgerufen werden kann und ihn besser verstehen läßt als jede mit ihr konkurrierende Weltanschauung“ (402), so lassen sich diese Winke theologisch konkretisieren.

1. Theologisch gilt, dass nicht erst der Zustand der von massiven Spuren ihres Gefallenseins stigmatisierten Welt dazu nötigt, Gott und das (bestehende) Ganze von einander abzuheben, sondern dass dazu bereits die theologische Fundamentaltrennung von Gott als Schöpfer und der Welt als geschaffener zwingt.⁹

Gott als ein (trinitarisch) *in sich* Ganzes steht dem „Ganzen“ (im Sinne seiner letztgültigen Einheit mit dem Weltprozess) zunächst in der Tat schlechthin gegenüber; sie sind also nicht in schlechter Weise zu vereinerleien. Dem widerspricht auch, dass nach christlichem Verständnis „Schöpfung und Sündenfall“ strikt zu trennen sind, wie schon die Genesis (1Mose 1) weiß (vgl. 403).¹⁰

2. Der trinitarische Gottesgedanke als Voraussetzung der Inkarnation setzt gerade nicht eine heile Welt in selbstgenügsamer Ganzheit voraus (vgl. 400)¹¹, son-

7 Aus ähnlichen Gründen hat wohl gegen den Hegelschen Satz. „Das Wahre ist das Ganze“ aus der Phänomenologie-Vorrede im Namen des Nichtidentischen Adorno mit der These Protest eingelegt: „Das Ganze ist das Unwahre“ (*Minima Moralia* (1970), 57; Nr. 29). Vgl. zur Kritik an dem dabei zugrunde gelegten Missverständnis Hegels: B. Liebrucks, Reflexionen über den Satz Hegels „Das Wahre ist das Ganze“, in: *Zeugnisse. Th.W. Adorno zum 60.Geburstag* (1963), 74–114 = B. Liebrucks, *Erkenntnis und Dialektik* (1972), 152–195.

8 Nur *relativ* ist beispielsweise jedes „Ganze“ – und so *nicht* das Ganze, sondern sozusagen nur die „Hälfte“ –, in dem die Perspektive, von der aus es *als* Ganzes thematisiert wird, nicht noch in ihm selber verortet werden kann. Wer sich als vom Ganzen Redender von ihm ausnimmt, verfehlt es notwendig. Theologisch wäre hier die Rede vom Hl. Geist, der selber auch Gott ist bzw. der Gott (trinitarisch) auch ist, in Anschlag zu bringen.

9 Zur Bedeutung des „Nichts“ in diesem Zusammenhang s.u. III.

10 Zur Güte der Schöpfung s.u. IV.

11 Dafür, dass der gemäßigte Monismus „nicht wirklich das Ganze in den Griff bekommt“ (407), verweist Theunissen auf zeitgenössische Katastrophen (vgl. ebd.).

dern denkt vom Heil Gottes *für* die Welt aus. Insofern steht Gott für eine Ganzheit ein, die uns noch entzogen und in der Zeitlichkeit unverfügbar ist: „*Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden...*“ (1Joh 3,2)! Das führt zu einer dritten These.

3. Ein Ganzes bzw. die wahre Ganzheit gibt es nur für Gott, sofern „das Ganze“ ein *eschatologischer* Begriff ist. Denn „*die Gestalt (schema) dieser Welt vergeht*“ (1Kor 7,31).¹²

Denkt man Ganzheit theologisch im Horizont der christlichen Eschatologie, so würde damit dem Wahrheitsmoment am „Dualismus“ (vgl. 401 f.) Rechnung getragen, ohne sich einem – mit Schelling gesprochen – „System der Selbstzerreiung und Verzweiflung der Vernunft“ in die Arme zu werfen (zitiert 402).¹³ Weiterhin wäre derart auch der „Widerstreit von göttlichem und widergttlichem Prinzip“ – sofern sich in ihm der tatsächliche Weltzustand spiegelt – theologisch „nur abzuwandeln, nicht zu verwerfen“ (402). Dies aber so, dass er nicht so sehr als „ein gewordener“ (ebd.), sondern vielmehr als ein im *Werden Gottes zu sich* zu seiner Auflösung bestimmter, d.h. eschatologisch zu fassender, zu denken ist: „Dann dürften wir für die Zukunft wenigstens hoffen, dass er auch nicht für immer fortdauert“ (402, vgl. Röm 8,20).¹⁴

Wenn und sofern eine wirkliche Ganzheit, in der Gott mit seiner Schöpfung „eins“ ist, eschatologisch realisiert ist bzw. sein wird – in Jesus Christus ist das bereits antizipiert –, so wird dann Gott seine eigene (trinitarische) Ganzheit auch außerhalb seiner (in der vollendeten Welt) mit sich haben und so „Alles in Allem“ sein (1Kor 15,28). Mit dieser denkwürdigen (kalkulierten) Formel benennt der Apostel Paulus Gottes eschatologische Einheit mit sich selber als eine wechselseitige Durchdringung (soz. eine *Perichorese*) von immanenter und ökonomischer Ganzheit: als eine Ganzheit im Unterschied von sich und so als die wahre und lebendige Ganzheit seines ewigen *Lebens*.¹⁵

12 Daher ist auch „Alleinheit“ (vgl. zu D. Henrich 399 Anm. 6) theologisch allenfalls als eschatologischer Begriff konzipierbar; s.o. im Text zu 1Kor 15,28.

13 Dem „in der Vernunft eingewurzeltten Einheitswillen“ (401) vermag auch – und gerade – die Theologie des Einen Gottes nicht zu entsagen – trotz des Zerbrechens jedes einsinnigen Bildes von Gott am Kreuz Jesu und trotz des Wahrheitsmomentes an Luthers Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus praedicatus seu revelatus*.

14 Die Annahme von etwas „Vorgttlichem“ freilich, das *Widergttliches* aus sich entlassen hat (402, im Sinne Schellings; vgl. 403), ist weder christlich akzeptabel (s.u. zu Joh 1,1), noch auch erreicht sie wirklich den Gegensatz von Gott selber und gefallener Schöpfung.

15 Zur genaueren Interpretation dieser bemerkenswerten Formulierung des Apostels vgl. J. Ringelien, *Arbeit am Gottesbegriff*, Band I (2004), 333–340 sowie schon Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 1.Band, 64.

4. Ist, wie hier angedeutet, dergestalt gerade Gott selber Ort einer Ganzheit, die als absolut vollendet und identisch mit seiner Einheit als der Dreieinige zu denken ist, so kann es eine „monismuskritische Theologie“ (402) christlich nur als trinitarische Theologie geben – um wahrer Einheit und Ganzheit willen, die zugleich eine eschatologische Theologie ist – um wirklich gewordener Einheit und Ganzheit willen.

III.

Es ist in gebotener Kürze darzulegen, was das bisher Ausgeführte für die Theologie der *Schöpfung* besagt. Auszugehen ist von einer engen Korrelation von Monotheismus und Schöpfungsglaube (sensu stricto): Nur der *eine* Gott kann der Schöpfer von *Allem*, d.h. wirklich Schöpfer sein. Damit drängt sich aber die Frage auf: wie kann er *als* Einer der Schöpfer dessen sein, was nicht, wie er, Eins, sondern Vieles ist, ohne seine Einheit mit sich preiszugeben? Diese Frage zeigt, dass der Schöpfungsgedanke es ist, an dem christlich-theologisch die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit spezifisch akut wird (vgl.397).

Der schlechthin Eine zu sein, ist im Blick auf Gott mithin die notwendige Bedingung dafür, Schöpfer von allem (der Welt) zu sein. Denn die Welt in ihrer unabschließbaren Vielheit und Mannigfaltigkeit ist als solche nicht Gott, und die Götter des Polytheismus sind sozusagen welthafte Götter. Als hinreichende Bedingung für den theologischen Gedanken der Schöpfung muss eben jene innergöttliche Differenz in Anschlag gebracht werden, die den trinitarischen Gott – unbeschadet seiner lebendigen Einheit mit sich – auszeichnet.¹⁶ Traditionell wird daher die sogenannte „zweite Person“ der Trinität als Schöpfungsmittler angesehen. Der Logos (das göttliche Schöpferwort) ist das genetische Prinzip in der einen Gottheit Gottes, und ihm verdankt sich die Mannigfaltigkeit des geschaffenen Seins (vgl. Joh 1,3 u.10). Genauer betrachtet gilt, dass sich im Verhältnis des Logos zur Welt das interne Verhältnis Gottes zum Logos nach außen und unter endlichen Bedingungen wiederholt.¹⁷ Indem der Logos selber auch Gott ist (Joh 1,1c), stellt er als von Gott unterschieden („bei Gott“: Joh 1,1b) zugleich

¹⁶ Mir scheint, nur auf diese Weise lässt sich Theunissens Postulat, das monistische Verständnis von der Einheit Gottes aufzukündigen, ohne damit den einen *Gott* zu verabschieden (401), so einlösen, dass zugleich die Schöpfung gedacht werden kann, ohne doch Gottes absolute Einheit preiszugeben.

¹⁷ Luther hat grundsätzlich die Aussage von Gottes Einheit im Gegenüber zur geschaffenen Welt (den Kreaturen) angesiedelt und die trinitarischen Aussagen als Antwort auf die Frage verstanden, was Gott in ich selber ist (*Weimarer Ausgabe*, Band 49, 237 u. 239); vgl. Ringleben, *Der Eine – und nicht die Vielen* (wie Anm. 4), 156 ff.

nur einen Selbstunterschied Gottes von sich dar, der von Gottes Einheit mit sich umgriffen bzw. darin ewig aufgehoben ist. Im inneren Unterschied des dreieinigen Gottes gründet die Möglichkeit, das zu erschaffen, was nicht er selbst, sondern ein ihm gegenüber qualitativ Anderes ist (die Welt).¹⁸

Auf die hier angedeutete Weise lässt sich der „hellenistisch eingefärbte Eingangssatz des Johannes-Evangeliums *Am Anfang war das Wort* differenzierter lesen“ (407). Die Verse Joh 1,1a–c ziehen, wie auch Luther berücksichtigte, die theologischen Konsequenzen aus 1Mose 1,3¹⁹: *Und Gott sprach: Es werde ... und es ward* Das in Joh 1,1a wieder aufgenommene *Am Anfang* (1 Mose 1,1) meint: voranfänglich (vor aller Welt), in Ewigkeit wie Gott selber, *war* der Logos, d.h. war immer schon (ehe die geschaffene Welt ins Sein gerufen wurde). Demgemäß ist der Logos das interne „Anderes“ Gottes (vgl.406), das sich bei der Schöpfung in ein externes Anderes übersetzt.²⁰

Vom innertrinitarischen Selbstunterschied Gottes her lässt sich auch die Bedeutung des „Nichts“ bei der Schöpfung ins rechte Licht rücken.²¹

M. Theunissens Vortrag überrascht den theologischen Leser wohl an keiner Stelle so sehr wie dort, wo er das Theologumenon der *creatio ex nihilo* als eine „zum Machtspruch dogmatisierte Vorstellung“²² zu verabschieden vorschlägt (407).²³ Das hängt wohl mit der Einführung des Begriffs von etwas „Vorgöttlich-

18 Nur weil der Logos selber ein Wesensmoment Gottes ist, ist prinzipiell gesehen Theologie überhaupt möglich, und darum kann die christliche Theologie es mit Gott als Gegenstand ihrer Untersuchung zu tun haben bzw. muss sie es sogar (gegen Heidegger; vgl. 399 f. Anm. 7).

19 So muss auch der in der Genesis erwähnte „Gottessturm“ (1Mose 1,2b; vgl. 405) als der „Atem Gottes, der in Affinität zum Sprechen steht“ verstanden werden, d.h. im Zusammenhang mit dem in v.3 folgenden göttlichen Worthandeln, wie W. Pannenberg im Anschluss an die alttestamentliche Exegese herausstellt (*Systematische Theologie*, Band 2 (1991), 97 f.).

20 Indem das Wort der Schöpfung ein Anderes Gott gegenüber sein lässt, gründet darin auch die (geschaffene) Freiheit zum Bösen.

21 Das Seinlassen eines Anderen bedeutet per se, dem Nichts Raum zu geben, und eben dieser Anteil am Nichts, das zu seinen Entstehungsbedingungen gehört, bleibt allem Geschaffenen konstitutiv eingestiftet. Ich darf hier auf meine Darlegungen zu *Creatio ex nihilo* (in: Ringleben, *Arbeit am Gottesbegriff*, Band I (wie Anm. 15), 235–248) verweisen, die im Ausgang von sprachanalytischen Überlegungen Anselms von Canterbury (*Monol.* VIII) das „Nichts“ nicht außerhalb Gottes, sondern in seiner ewigen Lebendigkeit verorten, die einen Selbstunterschied einschließt, und von da aus auch die Frage nach dem „Anfang“ (der Schöpfung) einer eschatologischen Umformung unterziehen.

22 Gemeint ist mit dieser Wendung wohl nicht, die „Dogmatisierung“ dieser Vorstellung sei ein bloßer Machtspruch der kirchlichen Tradition. Denn tatsächlich handelt es sich gar nicht um ein Dogma, und sie wird weder in den Hauptsymbolen der Alten Kirche noch in den Lutherischen Bekenntnisschriften erwähnt. Sie ist vielmehr als ein theologisches Interpretament des allmächtigen Schöpfungshandelns Gottes aufzufassen (s.o. im Text).

23 Theunissen scheint das Schöpfungswort, das (aus dogmatischen Gründen) als ein bloßes „Machtwort“ ausgegeben wird, kritisieren zu wollen (zur Machtfrage s.u. IV.).

chem“ (vgl. 403, 404, 405) zusammen.²⁴ Mit diesem ist allerdings die Rede von einem *allmächtigen* Schöpferwort unvereinbar. Diese bliebe theologisch notwendig, auch wenn ihm etwas vorausgesetzt sein sollte; denn ein solches könnte es nur sich selber vorausgesetzt haben.

Freilich tritt die Wendung von einer *creatio ex nihilo* (biblisch und historisch) erst spät auf: 2Makk 7,28 (hellenist. Judentum); vgl. dann Röm 4,17; Hebr 11,3 und im 2. Jht. Irenäus. Sie hat aber die gedankliche Konsequenz für sich, indem sie die Freiheit und Allmacht des Schöpfergottes, dessen Schaffen sich von menschlichem Tun *toto coelo* unterscheidet, scharf markiert. Insofern sichert die Formel – und nur sie – die Einheit Gottes als absolut freies Schöpfersubjekt; dieses Handeln ist allein dem einen und einzigen Gott möglich, der von allem sonst radikal zu unterscheiden ist. Daher kann man sagen: gerade diese theologische Formel schützt prinzipiell und wie nichts sonst vor einer Vermischung von Gott und Welt (im Namen einer schlechten Ganzheit).

Sachlich liegt also ihr Sinn *nicht* darin, dass Gott die Schöpfung „ex nihilo“ wie aus einem gleichsam Leeren²⁵ durch ein quasi-magisches Zauberwort hervorgerufen hätte. Vielmehr ist die Schöpfung *im* Wort (denkt man die Genesis und Joh 1 zusammen) als ein sprachvermitteltes Seinlassen eines Anderen (gegenüber Gott) zu begreifen; und das besagt: das Geschaffene existiert selber sprachlich, in Gottes schöpferischer Rede, und als „Wort“ vom unerschaffenen Worte (Logos).

Zwar wehrt das Theorem einer *creatio ex nihilo* jedem emanatistischen Missverständnis der Schöpfung und der Geschöpflichkeit, es betont indes zugleich grundlegend die *Freiheit* des Schöpfers, der aus sich selbst heraus – ohne vorgegebene Voraussetzungen – schaffend wirkt.²⁶ Es ist daher auch nach Theunissens Ausführungen für mich nicht absehbar, inwiefern die „creatio ex nihilo“ theologisch sollte verabschiedet werden können.

Die Rede von einer „creatio ex nihilo“ markiert, recht verstanden, die radikale *Unterbrechung* der weltimmanenten Zusammenhänge, und sie tut dies durch den

24 Darin scheinen Hesiod und der (priesterschriftliche) Schöpfungsbericht (1Mose 1) zu konvergieren (Chaos, Wasser). Aber unbeschadet dieser vorstellungsmäßigen Nähe gilt eben aufgrund des Gedankens der *creatio ex nihilo*, der die Genesiszählung theologisch konsequent durchklärt, von der Theologie der Schöpfung (mit Herder zu reden): „Hier ändert sich die Szene ganz“ (vgl. Anm. 14).

25 Pannenberg redet wohl zu unmittelbar von der Schöpfung als einem Handeln Gottes „nach außen“ (*Systematische Theologie* (wie Anm. 19), 15), – ohne zu klären, inwiefern es für Gott ein solches „Außen“ überhaupt geben könne.

26 Vgl. Kants Bestimmung der *Freiheit* als „ein Vermögen ..., eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt...“ (KrV B 581 f.), was sich auch als „Selbstabstoßung“ (vgl. „von selbst“) interpretieren lässt.

mit ihr verbundenen Rekurs auf einen „Anfang“ von allem. Sie nötigt zu einem Überschreiten bloßer Faktizität des Dass- und Soseins im Blick auf einen lebendigen, göttlich-einen Ursprung von allem und besagt somit: alles ist nicht nur es selbst, sondern zuletzt von woanders her, und es weist als weltliche Gestalt göttlicher Rede über sich hinaus. Einer solchen Entpositivierung der vorhandenen Welt entspricht auch eine Entpositivierung des Gottesbegriffs, der als trinitarischer auf den einen Schöpfer und so in sich wie beim Andern seiner selbst „lebendigen Gott“ zielt.

IV.

Als eine letzte Folge aus der Entkoppelung von Gott und Ganzem möchte Theunissen den Begriff göttlicher Allmacht zugunsten der göttlichen Güte *einschränken* (407). Der Grund ist, dass er den Widerspruch von Allmacht und Allgüte für in keiner bisherigen Theologie aufgelöst ansieht (408). Er will stattdessen präzisierend die Macht Gottes auf das „Vermögen der Durchsetzung seiner Güte“ (407) zurücknehmen.

Nun leuchtet grundsätzlich ein, dass unbegrenzte Macht ohne Güte eher dämonisch als göttlich wäre, allerdings auch eine Güte ohne Macht nicht mehr göttlich. Tatsächlich will auch Theunissen eigentlich den Begriff der Allmacht zugunsten einer „Grenzenlosigkeit der Macht, die göttlicher Güte selbst inneohnt“ (407) umdenken. Aber wodurch unterscheidet sich denn diese Grenzenlosigkeit vom theologischen Begriff von Gottes Allmacht? Zu erklären wäre auch, inwiefern der göttlichen Güte eine solche grenzenlose Macht zukommen kann, ohne dass diese als Allmacht im christlichen Sinne zu verstehen ist.²⁷

Meine Stellungnahme dazu bezieht sich auf den Allmachtsbegriff als solchen (1.) und auf den christlichen Begriff von Gottes Güte (2.).

1. Es ist nicht christlich, Allmacht als schlechthin unbestimmte, grenzenlose Macht (*potestas absoluta*) zu denken. Vielmehr ist der spezifisch christliche – vom Kreuz Christi aus entworfene – Begriff der, dass Allmacht als sich in der Ohnmacht vollendende Macht begriffen werden muss (vgl. 2Kor 12,9), dass sie also als All-Macht sich vollendet, indem sie ihr Gegenteil noch umgreift und sich dahinein entäußert, um *so* wahrhaft Allmacht zu sein. Das hat

²⁷ Theunissens Zielbegriff ist der von der „Macht eines Gottes, dem in dem Sinne nichts unmöglich ist, dass er das Gute, das zu wollen seine Göttlichkeit ausmacht, in die Tat umsetzen kann“ (408).

beispielsweise S. Kierkegaard begrifflich klar formuliert.²⁸ Mir scheinen Theunissens Ausführungen dafür anschlussfähig zu sein, wo er faktisch von solcher Selbstzurücknahme der Allmacht – in Kraft ihrer selbst – handelt, indem er von der „Selbstausslieferung Gottes an Geschichte“ und von der Offenbarung in Jesus Christus als dem Ort, wo Gott sich „der Geschichte unserer Welt anheimgibt“ (408), also von Gottes Wirken in der Ohnmacht der Kondeszenz redet.

2. Anstelle von Allmacht Gottes (in einem unbestimmten Sinne²⁹) will Theunissen vom „Vermögen der Durchsetzung seiner Güte“ reden (407). Seine Formulierung von der „Grenzenlosigkeit der Macht, die göttlicher Güte selbst inneohnt“ (ebd.), ist in der Sache eine inhaltliche und biblisch-christlich adäquate Näherbestimmung von Allmacht. Die göttliche Güte selber muss als allmächtig gedacht werden, und schon die Schöpfung (als *creatio ex nihilo*) ist ihr Ausdruck; an sie schließen sich Erlösung und Vollendung (als kontinierte und erneuerte Schöpfung) an.³⁰ Gottes allmächtige Güte ist ebenso protologisch wie eschatologisch ein alles bestimmendes Prädikat seiner Gottheit und seines Gutseins (*bonum diffusivum sui*)³¹.

28 *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft* (1846), in: *Gesammelte Werke* (Hirsch), 17. Abt. (1954), 124 f. (VII A 181). J. Müller und I.A. Dörner haben im 19. Jht ähnlich von der Allmacht gedacht.

29 Theologisch ist die verbreitete Vorstellung, Gottes Allmacht sei das Vermögen, alles zu können, was er wolle, eine völlige Verkennung, weil unsachgemäße Formalisierung des Begriffs.

30 Die Frage des Philosophen, ob Gottes „Selbstausslieferung“ an die Geschichte nicht auch impliziere, „daß der Ausgang des Abenteuers, auf das er sich mit ihr einläßt, offen ist?“ (408), wird z.B. von H. Jonas bejaht (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*; in: O. Hofius (Hg.), *Reflexionen in finsterner Zeit*, Tübingen 1984) – allerdings um den Preis, dass mit dem Gedanken eines *werdenden* Gottes dessen Gottheit unverständlich wird. Es lässt sich zeigen, dass die dabei dem Menschen zugewiesene Aufgabe, Gott soz. bei der Vollendung zu helfen (ebd. 85), genauestens damit zusammenhängt, dass hier das Christusereignis ausgeblendet bleibt.

Im Übrigen scheint die Alternative: entweder „offener Ausgang“ oder bloß äußerlich-mechanisches Ablaufen eines ewig fertigen „Gottesprogramms“ auf einem Missverständnis der *Providentia Dei* zu beruhen. Gott ist gerade darin lebendiger Gott, dass er die Macht ist, sich selber aus allem Geschehen zu restituieren (wofür die Möglichkeit wiederum trinitarisch zu denken ist). Wegen Christi Tod und Auferstehung im Zuge der Selbstinvestition des allmächtigen Gottes im Weltlauf ist die eschatologische Hoffnung eine begründete, und die „paradoxe Gewißheit des Glaubens“ (408) ist es allein im Sinne von Röm 4,18: als eine „Hoffnung wider Hoffnung“ – eine Hoffnung, die „nicht zuschanden werden läßt“ (Röm 5,5).

31 Luther hat im Gr. Kat. schon in der Schöpfung das Werk des Allmächtigen gesehen, in dem „sich der Vater uns gegeben hat“, was sich im Kommen Christi vollendet (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (61967), 650,27 f. u. 651,13–15; Hervorh. J.R.). Zum *bonum diffusivum sui* vgl. ebd. 565,34 – 566,2.

Die „Grenzenlosigkeit der Macht“ göttlicher Güte besteht darin, dass diese selber sich ihr Anderes voraussetzt.³² Darum ist auch schon die Schöpfung an ihr selber *gut* (1Mose 1,31 u.ö.; vgl. auch Platon, *Timaios* 30a: ἀγαθὰ μὲν πάντα) und Gott nicht nur mächtig zu *helfen* (Jes 63,1; vgl. 407). Im Zuge sich erwirkender und durchsetzender göttlicher Allmacht realisiert sie ihre Grenzenlosigkeit, indem sie das ihr Vorausgesetzte (bzw. als vorausgehend Erscheinende) entmächtigt, es sich integriert und, in ihr aufgehoben, zu einem Werdemoment ihrer selbst *macht*: als „unendliche Güte“ (408).

32 Theunissen spricht von dem „Mißverständnis, als füge uns derselbe, der uns Gutes tut, auch Schlimmes zu, ohne damit Gutes wirken zu wollen“ (408).

Magnus Striet (Freiburg i.Br.)

Melancholie der Selbstwahl. Überlegungen im Anschluss an Michael Theunissen

„Das ist die Katastrophe, dass es so weiter geht.“

Walter Benjamin

I. Das Phänomen der Melancholie und das Aufbrechen der Fragwürdigkeit

Was Melancholie sei, steht keineswegs einfach fest. Und noch weniger steht fest, so zeigt ein auch nur flüchtiger Blick auf die Geschichte des Melancholiediskurses, wodurch sie entsteht und wie sie auszudeuten ist.¹ Wenn man letzteres überhaupt will. Denn will man die Melancholie, nennen wir sie eine nicht oder nicht mehr an konkreter Erfahrung anhaftende lähmende Traurigkeit, ausdeuten, so erfordert dies einen Begriff vom Menschen. Ein solcher Begriff erst würde es erlauben, die Melancholie einem Normierungsdiskurs zuzuführen. Nun könnte es sein, dass der Mensch unwillkürlich auf einen Begriff von sich selbst zurückgreift. Der Mensch ‚ist‘ nicht nur, sondern er ist das Wesen, das sich eine Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* und in eins damit auf die Frage *Was ist der Mensch?* geben muss. Präziser noch ist zu formulieren: Da der Mensch als das „nicht-festgestellte Tier“, als das Wesen, das sich in einer reflexiven Distanz zum Faktum seiner Existenz, sich nur selbst eine Antwort auf die Frage *Wer bin ich?* zu geben vermag, ist die Frage *Was ist der Mensch?* umzuformulieren in die Frage *Was soll der Mensch sein?*. Der Mensch muss sich über sich selbst verständigen, und sofern ihm dies reflexiv bewusst geworden ist, dass es seine, die von ihm entworfene Begriffswelt ist, in der er sich über sich selbst verständigen wollend bewegt, und er eingesehen hat, dass es *die* Antwort auf die Frage nach dem Wesen

¹ Vgl. zur Übersicht R. Klibansky / E. Panowsky / F. Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt 1992 (1964); R. Lambrecht, *Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung philosophischer Reflexion*, München 1996; ders., *Melancholie. Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion*, Reinbek bei Hamburg 1994; L. Heidbrink, *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*, München 1994.

des Menschen nicht geben kann, so ist die Frage *Was soll der Mensch sein?* keine unschuldige mehr. In ihr verständigt der Mensch sich über die normative Qualität seines Begriffssystems. Dieses kann den Menschen als reines Experiment mit sich und der Welt ausweisen, in einer Welt, die keine Differenz von Gut und Böse kennt, es kann aber auch eine ethische Sensibilisierung für das Seinsollen der Freiheit, für deren unbedingte Würde kennen.

Vor dem Hintergrund dieser philosophisch-anthropologischen Grundeinsicht, dass der Mensch wesenhaft nicht feststeht in dem, was er ist und was er sein soll beziehungsweise gemäß seines Begriffs von sich selbst sein will, versteht sich auch, dass sich die historischen Melancholiediskurse weit verzweigt haben. In der Rekonstruktion dieser Diskurse zeigt sich ein geschichtlich variables Bild des Menschen von sich selbst. Zugleich zeigt sich in der Ausdeutung der den Melancholiediskursen zugrundeliegenden Phänomene jeweils eine Gesamtausdeutung der Welt. Und umgekehrt ist zu mutmaßen, dass die historisch generierten Weltausdeutungen auch die Phänomene mitbedingen; Die das Subjekt subjektivierenden Faktoren, derer das in einer reflexiven Distanz zu diesen und zu sich existierende Bewusstsein niemals vollständig habhaft wird werden können, bestimmen dessen Empfinden ein Leben lang. Was die konkrete, das Subjekt bestimmende Melancholie ausmacht, ist durchaus abhängig von dem, was historisch-kulturell prägend ist. Dennoch gibt es auch davon unabhängige, übergreifende Strukturen der unter dem Begriff der Melancholie zu subsumierenden Phänomene.

II. Auf dem Weg zur Melancholie bei Theunissen

Dazu gehört zweifelsohne zunächst die Erfahrung des Verfließens von Zeit. Zur Melancholie gehöre wesentlich, so Michael Theunissen, der der Melancholie mehrere Studien gewidmet hat², dass „die Schwächung der Lebenskraft in ihr direkt den Weg in die Zukunft“ versperre, und zwar so, „daß sie eben damit auch die Stellung zur Vergangenheit“ verändere. Und er fährt fort: „Die Vergangenheit herrscht über das Subjekt durch dessen uneingeschränkte Determination. Sie wird als Schicksal erlebt, das über die Zukunft immer schon entschieden hat. Und zwar über alle Zukunft: Wie in der Schizophrenie, so wird auch in der Melancholie die Wiederkehr des Gleichen erst dadurch zum Verhängnis, daß sie

2 Vgl. ausdrücklich M. Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/New York 1996; ders., *Melancholisches Leiden unter der Herrschaft der Zeit*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 218-193; ders., *Melancholie und Acedia. Motive zur zweitbesten Fahrt in der Moderne*, in: L. Heidbrink, *Entzauberte Zeit. Der melancholische Geist der Moderne*, München/Wien 1997, 16-41.

dem Subjekt endlos ist. Das Vergehen der Zeit ist ein endloses Weitergehen, auch über das Ende der Zeit hinaus.³ Theunissen zitiert hier Walter Benjamin mit einem Satz, der diesen Überlegungen vorangestellt ist: „Das ist die Katastrophe, daß es so weitergeht.“⁴ Es ist das Problem der Zeit, das neben den begriffstheoretischen Arbeiten den Horizont für Theunissens Beschäftigung mit dem Phänomen der Melancholie abgibt. Nicht über die Zeit herrschen zu können, ihr unterworfen zu sein, ist eine der Quellen der Melancholie. Etwas „mit“ der Zeit anzufangen, sei zwar auch Glück – ein Glück, das darin bestehe, „daß wir in der Verwirklichung von etwas uns selbst verwirklichen und so, im Gegenzug gegen die Zerstückelung unseres Daseins in Jetztpunkte“, diesem „Kontinuität abzugewinnen.“ Aber selbst wenn gelingt, in die verfließende Zeit Kontinuität einzuschreiben, so ist diese Kontinuitätsgenerierung begleitet von dem Wissen um das unaufhaltsame Voranschreiten der Zeit. Denn, so Theunissen, „da wir unsere Herrschaft der Zeit über uns abringen müssen, ist sie immer labil und immer nur in gewissem Maße möglich. Die Zeit, über die wir verfügen und die, so verstanden, ‚unsere‘ Zeit ist, die, die wir uns nicht stehlen lassen wollen, ist ja eingeschlossen und begrenzt von der Zeit, über die wir nicht verfügen können, weil sie ihrerseits über uns verfügt“.⁵

1. Überlegungen zu Schellings Konzeption der Melancholie

Bevor ich Theunissens zeittheoretische Entfaltung der Melancholieerfahrung weiterverfolge, erlaube ich mir eine Zwischenbemerkung zu Schelling. Denn bereits jetzt läßt sich der Kontrast beschreiben, in dem das Bewusstsein eines endlichen Subjekts zum Bewusstsein eines Gottes steht. In seinen Überlegungen *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* spricht Schelling von einer „allem endlichen Leben anklebende[n] Traurigkeit“.⁶ Für Schelling existiert, so die überraschende Auskunft angesichts einer Tradition, welche Gott als durch keine verfließende Zeit berührbar dachte, diese Traurigkeit nun nicht nur im Endlichen. Auch in Gott selbst sei „ein Quell der Traurigkeit“, die aber, was dann den entscheidenden Unterschied zum endlichen Bewusstsein darstellt, „nie zur Wirk-

3 Theunissen, *Können wir in der Zeit glücklich sein?*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 37-86, 53f.

4 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (= V/1), 592. Präzisiert heißt es: „Daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.“

5 Theunissen, *Können wir in der Zeit glücklich sein?*, 57.

6 Ich zitiere nach F.W. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Mit einem Essay von Walter Schulz: Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie*, Frankfurt ²1984, hier 91. Folgende Zitate ebd.

lichkeit“ komme, sondern in Gott „nur zur ewigen Freude der Selbstüberwindung“ diene. Denn der Gott, den Schelling in der Freiheitsschrift als Leben bestimmt, mache den Grund seiner Existenz „zu *sich*“, verbindet „sich mit ihr als eins“, so dass es in Gott auch keinen „Grund der Dunkelheit“ mehr geben könne. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht auch in Gott Traurigkeit geben könnte. Aber der Grund der Traurigkeit Gottes kann nicht im Wesen seiner Existenz liegen. Gott *ist*, oder: Er ist – wie Schelling später formulieren wird – „nothwendig das nothwendig Existierende“.⁷ Deshalb kann Gott *als* Gott auch nur in einer Ekstase, in einem Aus-sich-heraus-treten der Vernunft gedacht werden. Anders formuliert: Gott darf *nur* als existierend gedacht werden; Nicht aber darf der Versuch unternommen werden, seine Existenz nochmals aus einem Begriff von Gott abzuleiten. Notwendig zu sein unterscheidet den so, in der Form einer Vernunftekstase zu denkenden Gott⁸ von allem Endlichen.

Im Endlichen hingegen gibt es eine Entzogenheit, die sich zeitphänomenologisch als mit der Existenz gegeben und nicht zu beherrschen erschließt. Zeit gibt es freilich für den Menschen nur in bestimmter, durch Natur und Geschichte geprägter Weise. Daher, so Schelling, „der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörbare Melancholie alles Lebens.“ Denn: „Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden.“⁹ Dies ist die Bestimmung, welche Schelling dem Menschen zuweist. Für Schelling gibt es somit die Notwendigkeit einer Entzweigerungserfahrung, damit der endliche Geist Wirklichkeit werden kann. Aber eben nicht nur die Erfahrung von Entzweigung als solche. Schelling geht davon aus, dass es Leid geben muss, dieses für das endliche, sich seiner selbst bewusste Leben einen notwendigen Faktor im Prozess des Menschwerdens darstellt. Durch diese Erfahrung hindurch wird der Mensch zu dem Wesen, das sich in einer selbstbestimmten und d.h. reflexiv sich zu sich selbst verhaltenden Weise zur Faktizität des Daseins verhält. Dabei weiß sich das so reflektierende Bewusstsein als kontingent. Der tiefere Grund seiner Traurigkeit liegt für Schelling darin, dass der Mensch die Bedingung seiner und mit ihr aller Existenz „nie in seine Gewalt“ bekommen kann. Gleichzeitig ist Schelling der Ansicht, dass der Mensch, um Freude empfinden zu können, die Differenzenerfahrung des Leides zumindest in der Form braucht, als er um die Vergänglichkeit

7 F. W. Schelling, *Philosophie der Offenbarung. Unveränderter, reprographischer Nachdruck der aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. Ausgabe von 1958*. Bd. 1, Darmstadt 1990, 159.

8 Vgl. ebd., 162f: „Das bloß Seyende ist das Seyn, in dem vielmehr alles Idee, d.h. alle Potenz ausgeschlossen ist. Wir werden es also nur die umgekehrte Idee nennen können, die Idee, welcher die Vernunft außer sich gesetzt ist. Die Vernunft kann das Seyende, in dem noch nichts von einem Was ist, nur als ein absolutes Außer-sich setzen (freilich nur, um hintennach, a posteriori, wieder als ihren Inhalt zu gewinnen, und so zugleich selbst in sich zurückzukehren), die Vernunft ist daher in diesem Setzen außer sich gesetzt, absolut ekstatisch.“

9 Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 91.

des erfahrenen Glücks ahnt. Während deshalb in Gott die Gegensätze immer bereits überwunden sind, er sich durchsichtig ist, ist der Mensch als der, der sich nicht selbst ins Dasein gesetzt hat, dazu aufgefordert, sich durchsichtig zu werden – und das heißt: sich in ein Verhältnis dazu zu setzen, eben nicht Grund seiner selbst und damit endlich und sterblich zu sein – mehr noch: angesichts seiner Endlichkeit und der Erfahrung der Vergänglichkeit des Glücks sich zur Ambivalenz von Natur und Geschichte in ein Verhältnis setzen zu müssen. Schelling erklärt so auch die Faktizität des Bösen, das er strikt freiheitsursprünglich denkt. Es ist das Streben danach, den Grund seiner Existenz in den Griff zu bekommen, das das Wesen oder besser: die Wurzel des Bösen ausmacht.¹⁰ Als „Prinzip des Bösen“ benennt Schelling deshalb auch „die Selbstheit in ihrer Lossagung“ von diesem alles Endliche setzenden Grund. Und dennoch müsse der Eigenwille im Menschen erregt werden, so Schelling auch, damit „die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde“.¹¹

2. Die theologische Ausdeutung der Melancholie

Schellings Überlegungen deuten bereits auf Sören Kierkegaards Reflexionen zum Prinzip der Selbstwahl beziehungsweise umgekehrt wiederholt das Prinzip der Selbstwahl den Grundsatz der absoluten Wahl. Nicht minder aufregend freilich ist, dass Schelling seine anthropologischen Analysen in den Melancholiediskurs einschreibt, der seit der Antike eine wechselhafte Geschichte erlebt hat und bis in die Gegenwart anhält.¹² Schelling sieht genau, wie die Erfahrung der Melancholie religionsproduktiv wirkt, und es wiederum Negativitätserfahrungen sind, die den Grund des melancholischen Bewusstseins abgeben und so die Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit aufgeworfen wird. Wenn, so Schelling, „ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte [...] diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle.“ „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“¹³ Man kann auch

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Ebd., 93.

¹² Zur Frage, ob bei Schelling auch in Gott eine Dialektik von Liebe und Bösem herrscht, vgl. Th. Buchheim, *Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000), 1-18.

¹³ Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 6f. Insofern ist der auch pragmatische Charakter von Religion unverkennbar, ohne dass allein deshalb bereits etwas über den Wahrheitsgehalt religiöser Erfahrungen und Überzeugungen auszusagen wäre. Vgl. dazu W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt, hg. u. mit einem Nach-

formulieren: Ohne diese Erfahrungen, die immer auch die Erfahrung des Sich-Verschweigens Gottes darstellen, würde der Mensch die Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit und damit nach Gott nicht stellen. Für Schelling wird damit das Faktum der Endlichkeit, dass die Welt durch Werden und Vergehen bestimmt ist, zwangsläufig von der Melancholie begleitet. Präziser: Die Melancholie bricht dann aus, wenn sich der endliche Geist in einer reflexiven Weise der Kontingenz seiner Faktizität bewusst wird. Reflexivität aber setzt Freiheit, ein freies Auf-sich-Zustellen der Phänomene voraus. In radikalster Weise vollzieht sich eine sich so reflexiv werdende Freiheit, wenn sie sich zu sich selbst in ein reflexiv bestimmtes Verhältnis setzt, sich also zu der Frage ihres möglichen Nichtseins verhält. Schelling argumentiert nachdrücklich im Interesse der Freiheit.¹⁴ Deshalb wird er in der Spätphilosophie auch immer entschiedener den freien Gott, den „Herr[n] des Seyns“¹⁵, zu denken versuchen. Denn er sieht genau, dass nur ein sich seinerseits durch Freiheit auszeichnender, ein zudem freiheitssensibler Gott der Gott sein kann, den Menschen ersehen können, wenn sie sich erst einmal in einer affirmativen Weise zur Freiheit verhalten haben.

Damit geht bereits Schelling einen anderen Weg, die Melancholie auszudeuten, als dies die theologisch-mittelalterliche Acedia-Tradition unternommen hat. Theunissen hat an Thomas von Aquin herausgearbeitet, wie dieser alles unternimmt, um die „Acedia als Sünde zu entlarven“¹⁶. Ja nicht nur dies: Nichts darf „ihre Zurechenbarkeit einschränken“¹⁷, um Gott nicht mit ihr belasten zu müssen. Dass die Melancholie ihren Grund darin hat, dass Gott sich zurückzieht, er die Welt sich selbst und ihren evolutiven Prozessen überlässt, damit die Welt Welt sein kann, kommt Thomas nicht in den Sinn. In der Acedia, so Theunissen, „ist das Wegfliehen vor Gott das Erste“, und „als das Erste gewissermaßen das

wort versehen von E. Herms, Olten 1979, 472. Herms zitiert in seinem Nachwort (487) aus den Gifford Lectures von James, in denen dieser das „Gefühl der Unsicherheit des Lebens“, die Angst, einem blinden Schicksal unterworfen zu sein, schildert. Und James schreibt: „Ich habe stets gedacht, daß diese meine Erfahrung von Melancholie einen religiösen Sinn hat.“

14 Deshalb wendet sich Schelling in der Freiheitsschrift zwar nicht schlechthin gegen jeden Spinozismus, aber gegen einen, der die Freiheit wie ein Ding begreift. Vgl. ebd., 44. In *Schellings anthropologischem Ansatz* hat Theunissen in einer bezogen auf die gegenwärtige Monismusbeziehungsweise Alleinheitsdebatte gültigen Weise herausgearbeitet, wie Schelling in der Freiheitsschrift sich zu der Einsicht durchringt, „dass Freiheit zum einen eine von Gott unabhängige Wurzel haben“ müsse (zit.n. Theunissen, ebd. 18) und er zum anderen in der Aufnahme der Idee vom Sündenfall jede Vorstellung von einer Dereivtheit der menschlichen Freiheit hinter sich lässt: „Die im Sündenfall geschehende Schöpfung des Menschen ist ihrem Begriff nach Selbstschöpfung. Eben dies aber, daß der Mensch sich selbst erschafft, ist der vollendete Ausdruck der Absolutheit“ (185)

15 Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 160.

16 Theunissen, *Die Acedia des Mittelalters*, 34.

17 Ebd.

Ganze¹⁸. Wie die Konstruktion der ursprünglichen Sünde bei Augustinus dient somit die Vorstellung eines ursprünglichen „innige[n] Sich-Freuen[s] am höchsten Gut“¹⁹ dazu, Gott nicht belasten zu müssen mit der Melancholie. Theunissen sieht genau, dass die Melancholie im Acedia-Diskurs selbstverschuldet, theologisch: Sünde ist.

II. Theunissen und die Melancholietradition abseits der Acedia

Die Beschäftigung mit der Melancholie durchzieht das Werk Michael Theunissens. Zum einen differenziert er die historischen Melancholiediskurse, sucht zu terminologischen Vereindeutigungen zu kommen, zum anderen strebt er in dieser historischen Rekonstruktionsarbeit einen Beitrag für den Selbstverständigungsdiskurs ‚der‘ Moderne über sich selbst an. Was Moderne ist, und was dafür verantwortlich zeichnet, dass eine bestimmte, sich als metaphysisch obdachlos reflektierende Moderne – „der Lump, er existiert nicht“ (Samuel Beckett) – aufkommen konnte, ist sicherlich nicht geradlinig zu entscheiden. Theunissen weist hierfür auf eine Melancholietradition hin, die gerade nicht identisch ist mit der scholastischen Acedia-Theologie: „Tiefer“ seien die „Spuren der ursprünglichen Erfahrung mit einem sich verbergenden Gott in die gleichzeitige Mystik eingegraben.“²⁰ Theunissen sieht diese Erfahrung im Bild von der Wüste ausgedrückt, einem Bild, das Nietzsche in seinem *Zarathustra* radikalierend aufnehme, um so seine Gegenwart auf den Begriff zu bringen. Theunissen diagnostiziert einen fortlaufenden Zusammenhang zwischen den christlichen Mystikern, ihrer Beschreibung des Sich-Verbergens Gottes, und dem Tode Gottes als einer epochal einschneidenden Erfahrung: „Die Wüste der Mystiker stand nur für eine zeitweilige Abwesenheit Gottes. Jetzt füllt sie den Horizont aus. Sie ist zum Symbol eines Nihilismus geworden, für den Gott tot ist und nicht wieder aufersteht.“²¹ Für Theunissen ist es die Acedia-Diskussion des Mittelalters, die maßgeblich für den Nihilismus als einem epochalen geschichtlichen Ereignis verantwortlich zeichnet. Bezogen auf den Willkürgott, der nach Augustins Inthronisation seine Wiederholung in einem nominalistischen Allmachtsdenken fand, das Gott keinerlei Schranken mehr in seinem Selbstvollzug unterlegen sah, hat Hans Blumenberg von einem Akt der „humanen Selbstbehauptung“ gesprochen.²² Dieser war für

18 Ebd., 36.

19 Ebd.

20 Ebd., 37.

21 Ebd.

22 Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Teil 2: Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung*, Frankfurt ²1988, bes. 151f.

Blumenberg für den Menschen notwendig geworden, um überhaupt noch bestehen zu können. Liest man Nietzsche in der Tradition der sündentheologischen Acedia-Deutung, und alles spricht dafür, so ist die Verabschiedung eines Gottes, der dem Menschen seine Melancholie als schuldhafte Sünde anrechnet, ebenfalls als Akt der Selbstbehauptung im Namen des Humanen zu deuten.

Doch auch wenn Nietzsche die geschichtliche Heraufkunft des Bewusstseins vom Tode Gottes als in sich notwendig gedacht hat²³, so bleibt die Frage nach den Gründen. Die Ebenen sind hier zu unterscheiden. Denn auch wenn die Erfahrung des Sich-Entziehens des geglaubten Gottes den Verdacht nährt, dass dieser Gott nicht existiert, er eine Projektion menschlicher Sehnsüchte darstellt, so muss dieser Gott nicht notwendig nicht existieren. Jedenfalls bleibt denkbar, dass Gott sich radikal entzieht, die Welt ihren Eigengesetzlichkeiten überlässt und dennoch oder gerade in der entschiedenen Anerkennung dieser Gesetzlichkeiten auf sie bezogen bleiben will. Bei Nietzsche zu beobachten ist zudem, wie hoch der Preis ist, um in ein endgültiges Akzeptanzverhältnis zum Tode Gottes gelangen zu können. Nicht von ungefähr hat er vor allem Kant immer wieder einer scharfen Kritik unterzogen, ihn bezichtigt, auf neuen Pfaden zu den „alten Idealen“²⁴ zurückführen zu wollen. Nietzsche sieht, dass das System der Freiheit, das Kant denkt, seinen eindeutig identifizierbaren Ausgangspunkt im Primat der praktischen Vernunft hat. Gott wird im Denken Kants problematisch, aber: Weil die Freiheit sich ihrer Endlichkeit und Ambivalenz eingedenk bleibt, sie die Dialektik der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, ja der Menschheitsgeschichte überhaupt in ihrer ganzen Abgründigkeit in den Blick zu nehmen vermag, bleibt ein solches Bewusstsein von Modernität sehnsuchtsvoll auf den möglichen Gott bezogen.

1. Theunissens Beschäftigung mit Walter Benjamin

Bezogen auf Walter Benjamin, der sich in seinen geschichtsphilosophischen Thesen von dieser Nervosität, ob es nicht eine Verpflichtung der Lebenden gebe, auch noch für die Toten zu hoffen, bestimmen lässt, schreibt Theunissen, der „Clou“ von dessen in der Studie zum barocken Trauerspiel entwickelten These sei, dass er „die Melancholie zum Organ für die erinnernde Wahrnehmung des verborgenen Gottes“ gemacht habe. Der „kontemplative Akt“, an den Benjamin gedacht habe, sei „freilich keine unmittelbare Schau Gottes

23 Vgl. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 – Herbst 1887* [= KSA; 12], München 1988, 211.

24 Ebd., 443.

mehr“. Sie sei bei Benjamin vielmehr „eine beharrliche Versenkung in die ‚toten Dinge‘, die Dinge einer leeren Welt“. ²⁵ Spätestens mit der Barockzeit ist die biblische Verborgtheit Gottes, sein Vermissten, das nichts mit einer epistemischen Unbegreiflichkeit eines sich durch schlechthinige Einfachheit auszeichnenden Göttlichen zu tun hat, neu ins Licht gerückt worden. Benjamin schreibt sich in die hier aufbrechende Ahnung einer leeren, gottverlassenen Welt ein. Nicht dass er Gott in einer sich profanisierend-verdiesseitigenden Weise einfach für tot erklärte. Nietzsche hatte ein intensives Gespür dafür, was das am Horizont aufziehende Bewusstsein des nicht-existenten Gottes für das menschliche Leben und für den Menschen bedeuten sollte. „Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder“, lässt Nietzsche den tolleren Menschen fragen. ²⁶ Theunissen weist darauf hin, dass Benjamin es jedenfalls formal der Allegorie zugetraut habe, die „Rettung der toten Dinge“ (Walter Benjamin) zu leisten. Die Bewegung der Transzendenz bei Benjamin geht jedenfalls nach innen, haftet sich dem Diesseits an und ist strikt geschichtlich vermittelt – sie lässt nicht ab von den Phänomenen. Jede Transzendenz nach außen, jede Bewegung des Menschen auf den möglichen Gott hin, hat für Benjamin ihren konstituierenden Ausgangspunkt bei den realen Phänomenen, bei der Geschichte zu nehmen; Die Toten, auch noch die Namenlosen haben für Benjamin ein Anrecht darauf, dass die Transzendenzbewegung so verläuft. Deshalb ist die Vernunft bei Benjamin auch notwendig eine anamnetische oder aber sie unterläuft den Horizont des ihr Möglichen. Weil sich der Logos des Benjaminischen Denkens aus dem Bewusstsein der antinomischen Struktur der praktischen Vernunft bestimmt, bleibt dieser vorsichtig offen für die Theologie. Denn die praktische Vernunft sieht sich scheitern, wenn sie sich mit letzter Unbedingtheit dazu verpflichtet, den Tod und erst recht das widerfahrene Unrecht der Gequälten nicht akzeptieren zu wollen. Für Benjamin ist es deshalb, wie gesehen, verboten, die Geschichte „prinzipiell atheologisch“ zu denken. Und das gilt auch für Theunissen.

2. Die negativistische Methode Theunissens

Theunissens Methode ist eine negativistische. Sie ist, darin Hegel treu bleibend, darauf verpflichtet, mit „unserer geschichtlichen Lage anzufangen“. Denn, so Theunissen: „In der Konfrontation mit der geschichtlich gegebenen

²⁵ Theunissen, *Die Acedia des Mittelalters*, 52.

²⁶ F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft* [= KSA; 5], 482.

Lage formiert sich Philosophie allererst.²⁷ Das Andrängen der Wirklichkeit, die Negativität geschichtlicher Erfahrungen hat somit den Logos der Philosophie zu bestimmen. Negativistisch ist die Methodik, weil sie das Nichtseinsollen dieser Negativität immer wieder neu behauptet. Das „Negativwertige“ ist zunächst „etwas, wovon wir nicht wollen, daß es ist, und wovon wir dies letztlich darum nicht wollen, weil wir darunter leiden“.²⁸ Theunissen besteht aber auch darauf, dass „wir dann und nur dann menschlich“ leben, wenn wir uns ständig von der Welt und von uns selbst verabschieden“. So zu leben sei nicht „willkürlicher Entscheidung anheimgegeben“, denn: „[U]nser Leben ist abschiedlich.“²⁹ Bezogen auf das Phänomen der Melancholie ist von Gewicht, dass Theunissen die Möglichkeit eines theoretischen Weltverhältnisses, die Möglichkeit „geistige[r] Ideen“, die er als „das Andere des in der Zeit dahinfließenden Lebensprozesses“ bestimmt, darin festmacht, dass der Tod im Leben gegenwärtig ist. Wir müssten abschiedlich leben, um „Theorie treiben zu können“, sowie „die Vorwegnahme des letzten Abschieds auch den Boden“ bereite, „auf dem allein ein verantwortliches praktisches Leben“ gedeihe.³⁰ Eindringlich bewusst wird dieser Modus der Abschiedlichkeit, des Sich-Entzogenenseins, in der Erfahrung der Zeit. Die Zeit wird als das „Medium, in dem wir uns immer schon bewegen“ bestimmt, „dem wir so wenig entkommen können wie Fische dem Wasser“: „Denken wir über sie [die Zeit] nach, so treten wir ihr scheinbar in äußerer Reflexion gegenüber. Aber die Erfahrung der Zeit wird eingeholt von der Zeit der Erfahrung, das heißt: von der Zeit, welche die Erfahrung, die stets ein Prozeß ist, braucht. Weil Zeit in diesem Sinne hinter unserem Rücken herrscht, können wir sie nie vollständig vergegenständlichen, nie ganz vor uns bringen. undefinierbar ist sie deswegen.“³¹ Jedoch ist sie nicht nur undefinierbar, sondern bedrückend – auch wenn sie, als hinter unserem Rücken sich ereignend, Bedingung der Möglichkeit unserer Freiheit ist. Denn sie „sorgt dafür, daß wir in der Geschichte, in der je eigenen nicht anders als in der gemeinsamen, immer wieder den Boden unter den Füßen verlieren“.³²

27 Theunissen, *Möglichkeiten des Philosophierens heute*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 15-16.

28 M. Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben*, 209. Vgl. auch ders., *Negativität bei Adorno*, in: L.v. Friedeburg / J. Habermas, *Adorno-Konferenz 1983*, 41-65, hier 41f.

29 Ebd., 213.

30 Ebd., 215.

31 Theunissen, *Können wir in der Zeit glücklich sein?*, 43.

32 Ebd., 66.

III. Überlegungen zur theologischen Ausdeutung der Melancholie

Wenn Benjamin darauf besteht, dass die Geschichte nicht prinzipiell atheologisch interpretiert werden dürfe, so darf dies weder entschärft noch theologisch vorschnell vereinnahmt werden. Theunissen hat sich zu Recht gegen die These gewandt, dass „in der Sinnfrage im Grunde die Frage nach Gott stecke“³³. Jedenfalls dann, wenn die Sinnfrage bereits als ontologischer Ausweis Gottes beansprucht wird. Denn nur weil der Mensch nach Sinn verlangt, ist ja die Möglichkeit der Absurdität des Daseins, wie in unterschiedlich akzentuierter Weise Jean Paul Sartre und Albert Camus sie beschrieben haben³⁴, noch nicht ausgeschlossen. Kein Sinn- und auch kein Gerechtigkeitsbedürfnis vermögen die Frage nach der Existenz eines diese Bedürfnisse einlösenden Gottes zu entscheiden. Allerdings unterstreicht Theunissen, dass durch das „Fraglichwerden des Sinns“ die Frage nach dem „möglich[e]n Gott in den Horizont meines Fragens tritt“.³⁵ Mit dem späten Schelling (und damit mit dem Kant der Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft) besteht Theunissen indessen darauf, dass die philosophische Vernunft in dem Versuch scheitert, aus sich selbst heraus Gewissheit zu erlangen. Doch indem „die Vernunft aus sich austritt und vor der unvorstellbaren Wirklichkeit verstummt, steigert sich ihre Ohnmacht ins Maximum. Eben in der Ekstase aber, in der sie scheinbar gänzlich in Unfreiheit versinkt, wird ihr die Macht einer nie [...] gekannten Freiheit zuteil: der Freiheit von sich selbst, die sie dazu ermächtigt, ‚in einem freien Denken in urkundlicher Folge‘ [...] die Geschichte zu erzählen, in der Gott sich offenbart hat.“ Schelling, so interpretiert Theunissen, „destruiert die Freiheit, die im System der Notwendigkeit wesentlich schon erfüllt sein soll, um Platz zu schaffen für diese ganz andre

33 M. Theunissen, *Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft*, in: *Herder Korrespondenz* 30 (1976), 455.

34 Vgl. L. Pollmann, *Sartre und Camus. Literatur der Existenz*, Stuttgart u.a. 1967.

35 Ebd. Wenn Theunissen Bedenken gegen „jeden Versuch“ erhebt, „Anthropologie als theologische Fundamentalwissenschaft in Anspruch zu nehmen“ (ebd.), so argumentiert er nicht gegen die seit dem letzten Jahrhundert zu beobachtende anthropologische Wende des Denkens auch in der Theologie. Ausdrücklich betont er, dass am „Menschen vorbeizutheologisieren ebenso schlimm [wäre, M.S.] wie eine anthropologische Funktionalisierung Gottes“ (ebd., 456). Es geht vielmehr zum Einen darum, die Grenzen endlichen Vernunftvermögens nicht zu verletzen. Das „Denken und Dichten unserer Zeit“ wurzele „nicht zuletzt in der Erfahrung, daß der Ausgriff auf das Ganze fragwürdig geworden“ sei. (ebd., 451) Zum anderen macht Theunissen darauf aufmerksam, dass, wer „nicht im Vorhinein das Faktum der Offenbarung im Ansatz hat, am Menschsein nicht zu sehen [bekommt, M.S.], was er sehen will.“ (ebd.) Mit Kierkegaard und Schelling betont er deshalb, dass „das Faktum der Offenbarung“, ein geschichtliches Ereignis „als die Bedingung der Möglichkeit“ gewusst ist, eine Existenzdialektik theologisch zu betreiben.

Freiheit, die als Freiheit *überhaupt* mit dem Ziel der Hegelschen Logik übereinkommt, aber als Freiheit *von sich selbst* ins Offene einer nicht mehr systematisierbaren Geschichte hinübertritt“.³⁶

Doch auch wenn die Geschichte als freiheitsursprünglich und damit als radikal offen zu denken ist, sie kein *telos* in sich birgt, das sie notwendig auf ein Reich Gottes zulaufen lässt, in dem das Absolute realisiert sein wird, so bleibt dem hierauf reflexiv aufmerksam werdenden Bewusstsein die Frage aufgetragen, ob es und wenn ja welche Hoffnung es für diese Geschichte hegt. Theunissen hat darauf verwiesen, dass das Hoffen immer ein bestimmtes Hoffen ist, das an das Konkrete gebunden bleibt. „So sehr auch zum Hoffen“ gehöre, „daß es zu einem transzendierenden und totalisierenden werden will“, so „unlösbar“ sei seine Bindung ans je Bestimmte“. Keine Hoffnung könne sich von „propositionalen Gehalten vollständig lösen, auch nicht die Hoffnung auf Gott“.³⁷ Ans je Bestimmte bedeutet freilich nicht nur, dass die Hoffnung nie vage ist. Immer ist die Hoffnung bestimmt. Oder aber sie ist keine Hoffnung. Woraus auch folgt, dass eine radikale begriffliche Negativierung des letzten ‚Grundes aller Wirklichkeit‘ nichts mehr hofft. Denn entweder (1) sie hofft *etwas*, dann konkretisiert sich die Hoffnung durch das, worauf und wofür sie hofft, was die Konsequenz nach sich zieht, dass auch der Grund der Hoffnung ein bestimmter ist. So wird das Postulat Gottes innerhalb eines Systems der Freiheit notwendig ein bestimmtes. Denn wenn aufgrund der reflexiv gewordenen antinomischen Struktur der endlichen Freiheit notwendig ein Gott zu postulieren ist, dann ist dieser Gott einer, der Gerechtigkeit und eine Vollendung zu ermöglichen vermag, die dem Menschen angemessen ist. Wenn deshalb „das Hoffen *auf* [...] und hoffen *für* [...]“ in dieser Doppelstruktur auch bezogen auf das Hoffen auf Gott gilt, dann nimmt dieses Hoffen die realen geschichtlichen Subjekte in den Blick. Ob diese Hoffnung real vollzogen wird, Menschen sie nicht nur reflexiv-begrifflich zu fassen vermögen, sondern sie sich bewusstseinsmäßig von ihr bestimmt wissen, oder aber ob die Verzweiflung greift, dass ein Gott, der diese Hoffnung einzulösen vermag, nicht existieren kann, ist irrelevant bezogen auf die Gültigkeit der erarbeiteten Struktur dessen, was Hoffnung innerhalb eines Denkens der Freiheit meint. Aber: Es ist sehr zweifelhaft, ob Menschen so Herr im eigenen Haus sind, dass sie tatsächlich zu hoffen, ja schon deshalb zu glauben vermögen, weil die Sehnsucht nach einem solchen Gott als zutiefst menschlich eingesehen ist. Oder aber (2) sie hofft nichts

36 Theunissen, *Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie*, in: D. Henrich (Hg.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Hegel-Studien, Beiheft 17, Bonn 1977, 173-191, hier 190f.

37 Vgl. M. Theunissen, *Die Hoffnung auf Gott und der Gott der Hoffnung*, 271, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (1999), 258-274.

Bestimmtes, was zur Konsequenz hat, das ihr melancholisches Bewusstseins sich ins Unbestimmte verliert.

IV. Auseinandersetzung mit Kierkegaard

Der Name Kierkegaard fiel bereits. Die Verzweiflungsanalysen Kierkegaards sind hier nur auf ihr Zentrum hin zu rekonstruieren. Theunissen hat herausgestellt, dass Kierkegaard, indem er die *Acedia* „für die Wurzel oder gar den Inbegriff der Sündhaftigkeit“ ausgegeben habe, deren sündentheologische Deutung nicht nur mitgemacht, sondern sie „unendlich“ verschärft habe.³⁸ Theunissen zeigt, wie Kierkegaard die Melancholiephänomene zwar differenziert. Von der Schwermut, die er zumal in der Abhandlung zur Angst als Selbstverfehlung ausgedeutet habe, habe Kierkegaard eine angeborene Schwermut unterschieden und Zweifel daran zum Ausdruck gebracht, ob diese schuldhaft sein könne.³⁹ Theunissen mutmaßt deshalb eine „Unsicherheit über die sündentheologische Interpretation“.⁴⁰ Denn auch wenn seine „*Intention*“ laut Theunissen dahin gegangen zu sein scheine, „die Schwermut insgesamt, auch als melancholische, der Theologie zu überantworten“, so habe Kierkegaard „[d]e facto [...] alles an ihr, was sich gegen den Schuldspruch wehrt, in Melancholie“ umgedeutet. Wenn man so will, lassen sich bei Kierkegaard Spuren einer humanen Selbstbehauptung gegen eine sündentheologische Verunglimpfung des Menschen auflesen. Zu einer theologischen Wendung der Denkungsart aber konnte sich Kierkegaard nicht entschließen. Zu stark wirkt die sündentheologische *Acedia*-Tradition nach. In den Worten Theunissens: „Zu dem Gedanken, daß die *Acedia* als solche deshalb nicht bloß selbstverschuldet sein könnte, weil eine Verbergung Gottes sie bewirkt, vermochte er sich nicht durchzuringen. Stattdessen hat er es vorgezogen, die Zweideutigkeit, die er seiner Sache nachsagt, in deren Behandlung zu reproduzieren.“⁴¹

Freilich bleibt zu fragen, ob nicht genau dies theologisch ansteht, hier für ein Umdenken zu sorgen. In keiner ihrer Formen ist die Melancholie als Schuld zu bestimmen. Stattdessen ist sie als Phänomen des sich seiner selbst und damit in einer reflexiven Distanz zu allem stehenden bewussten Lebens zu begreifen. Dies bedeutet auch, dass mit sich steigender Reflexivität, vor allem aber mit einer sich steigenden Achtsamkeit für die Dinge und zumal das Leben, deren Ver-

38 Theunissen, *Die Acedia des Mittelalters*, 45.

39 Vgl. ebd., 48.

40 Ebd.

41 Ebd.

gänglichkeit und stete Bedrohtheit, es zu einer Intensivierung der Melancholie kommt, welche in der Konsequenz eines Schöpfungsglaubens, der am *ex nihilo* festhält, als von Gott selbst provoziert betrachtet werden muss. Zwar ist die Melancholie freiheitsursprünglich, ist sie die Melancholie des freien Ich, aber: Da Gott als der geglaubt wird, der den Menschen in einer nicht mehr verstehbar zu machenden Weise zu sich selbst ermöglicht hat, ist er derjenige, der letztinstanzlich dessen Melancholie verantwortet.

Bevor ich so ansetzend, das Phänomen der Melancholie noch weiter theologisch auszudeuten versuche, muss allerdings noch eine weitere Unterscheidung gemacht werden. Ob die Melancholie im Sinn der Schwermut, von der Kierkegaard sich irritieren ließ, überhaupt noch frei beeinflussbar ist, ob sie nicht vielmehr – mit Schelling – der Freiheit, auch wenn sie frei hervorgebracht ist, anklebt, sie sich in das Bewusstsein eingräbt, ist wohl kaum noch zu entscheiden. Von einer solchen Melancholie in jedem Fall nochmals zu unterscheiden sind Phänomene, welche im psychologisch-psychiatrischen Konzept von Depression gefasst werden. Die Übergänge von der Melancholie zu einer dann als pathologisch bezeichneten Depression dürften freilich fließend sein, und auch ist nicht sicher, ob überhaupt von einem Übergang gesprochen werden darf, ohne die Phänomenvielfalt nicht zu verkürzen. Schon die Pluralität möglicher Ursachen, empirisch offensichtlicher Dispositionen etc. verbietet dies. So will ich mich darauf beschränken, Phänomene dann als Depression zu bezeichnen, wenn Menschen zur Handlungsunfähigkeit neigen, das Grundgefühl von ‚Nichtigkeit‘ so bestimmend wird, dass die Zeit nur noch als verstreichend erlebt wird und der Eindruck von Perspektivenlosigkeit das gesamte Lebensgefühl bestimmt, ohne auf die Ätiologie dieser Phänomene einzugehen.

Und keiner Erwähnung sollte bedürfen, dass zumal angesichts solcher Phänomene nicht von Schuld zu sprechen ist.

Gleichwohl es Depressionen gibt, welche jeden Handlungsraum einschränken, weil die Gemütslage völlig eingetrübt ist, will ich mich auch gegen eine grundsätzliche Pathologisierung der Melancholie, der Überführung der mit diesem Begriff beschriebenen Phänomene in einen Pathologiediskurs wenden. Vielmehr gibt es eine Melancholie, welche als Mitgift der Freiheit zu begreifen ist, und wenn frei zu sein Auszeichnung und Würde des Menschen ist, so gilt dies auch für die Melancholie. So bedrückend sie ist, so sehr sie das Leben eintrüben kann, es zeigt sich in ihr die Würde des Menschen, nicht einfach symbiotisch und identisch mit dem zu existieren, was der Fall ist, sondern sich in ein Verhältnis zu diesem zu setzen.

V. Ausdeutung der Melancholie als radikale Transzendenz nach innen

An dieser Stelle der Überlegungen ist nochmals an Kierkegaard anzuknüpfen. In Kierkegaards Konzept der Selbst-Wahl wählt die Freiheit sich selbst als sein-sollend. Sie verhält sich dann in einer sich selbst wählenden Freiheit zu einer Synthesis, als die sie bereits existiert. Auf die Probleme einer egologischen bzw. reflexionstheoretischen Theorie einer um sich selbst wissenden Selbstbeziehung kann ich hier nicht eingehen, sondern nur darauf hinweisen, dass, um das Phänomen Freiheit nicht aufzuheben, mit einem selbstursprünglichen transzendenten Aktus gerechnet werden muss, da jedwede metaphysische oder anderweitige Theorie kausaler Verursachung das Phänomen Freiheit aufhebt. Reflektiert aber die Freiheit auf das „Dass“ und auf die Struktur ihres eigenen Daseins, so reflektiert sie sich als eine, die sich in ihrer Genese notwendig dunkel und vielfältig bedingt, die immer bereits durch sozial-kulturelle Vermittlungsprozesse geprägt und in jedem Fall radikal gefährdet, endlich ist. Und wirft sie deshalb die Frage nach absoluter Begründung auf, so erfährt sie gerade in diesem Moment ihre Ohnmacht, da sie diesen absoluten Grund als rettenden zu denken versucht und dies nicht mit hinlänglicher Gewissheit vermag. Sie kann diesen setzen, hoffend, aber sie setzt ins ungewiss Bleibende hinein. Aber sie wird nicht nur durch diese Ungewissheit belästigt.

Vor der Aufgabe stehend, sich als Freiheit frei zu wollen, sich immer wieder neu zur ursprünglichen Selbst-Wahl im Gang des Lebens zu verhalten und diese Selbst-Wahl neu bejahen zu müssen, ist ihr zudem zugemutet, sich in ein Verhältnis zu dem zu setzen, was sie bestimmt, zu den bereits erwähnten erfolgten Prägungen und den erlebten Dimensionen, welche bestimmend wirken und die der freien Einflussnahme entzogen bleiben, zu den Erfahrungen, die im Gang dieses Lebens gemacht wurden, den gewählten Möglichkeiten und den Widerfahrnissen – und: zu dem, was das Leben der Anderen bestimmt hat, zu diesen Menschen. Und je sensibler ein Mensch für die Anderen ist, zumal gegenüber denen, denen Entsetzliches widerfuhr, desto nachdenklicher wird die Selbst-Wahl als wiederholende Bejahung des Faktums und des Seinsollens der Freiheit werden. Das Leben wird in der erinnernden Vergegenwärtigung immer zumindest melancholisch, und dennoch muss die Freiheit sich zu allem diesem verhalten, weil ihr dies wesensgemäß notwendig aufgegeben ist. Womöglich liegt hier der Grund für eine Melancholie, die – nochmals betont: schuldlos! – das Leben schwermütig macht, nämlich sich selbst und in eins damit das Selbst eines jeden anderen Menschen wählen zu sollen, als unbedingt sein sollend, und dies in der Form einer radikalen Transzendenz nach innen, in den Abgrund der Menschheitsgeschichte schauend. Reflexivität macht nicht glücklich. Jedenfalls bricht sie

ein jedes Glück, welches sich auf Augenblickserfahrungen reduziert und deshalb leicht ist, leicht einverstanden sein kann.

VI. Melancholie und Freiheit

Und Gott? Philosophisch bleibt der letzte Grund aller Wirklichkeit umstritten. „Unser Bedürfnis, nicht verzweifelt zu sein und uns auch unter der Herrschaft der Zeit die Aussicht auf Glück zu erhalten, ist kein ausreichender Grund dafür, daß die Philosophie eine *zuversichtliche* Auskunft erteilt.“ So Jürgen Habermas mit Bezug auf Kant gegenüber einer allzu enthusiastischen Auswertung des ontologischen Bedürfnisses bezogen auf die Frage nach der tatsächlichen Existenz Gottes.⁴² Doch ein Ich, das sich in unbedingter Weise selbst will, zugleich moralisch sensibilisiert ist für das beschädigte oder auch vom Kommen und Gehen wieder vernichtet werdende Leben, wird keinen anderen Gott als einen Gott wollen, der sich selbst durch Freiheit auszeichnet und deshalb auch anerkennender und in diesem Sinn Sinngrund menschlicher Freiheit sein kann. Oder wie Theunissen bezogen auf Adorno formuliert hat: „So endet negative Dialektik in einer Negativitätstheorie, die das Seinsollende von dem abliest, was der Welt als das Nichtseinsollende gilt, vom kafkaeschen ‚Kerker der Realität‘. Ihr Fluchtpunkt ist, über metaphysische Theologie hinaus, die Theologie des sich erniedrigenden Gottes.“⁴³ Wobei zu präzisieren wäre: Ihr Fluchtpunkt ist die Theologie des sich erniedrigenden Gottes in der Hoffnung, dass dieser existiert.

Was einem System der Freiheit denkbar ist, ein sich durch vollkommene Freiheit auszeichnender Gott, setzt eine geschichtliche Erfahrungen ausdeutende Offenbarungstheologie als existierend: Gott ist im Bekenntnis Israels der, der sich als Gott erweisen wird und als dieser sich erweisende Gott bereits vergegenwärtigt, erfahrbar gemacht hat. Der christliche Glaube bestimmt dieses Bekenntnis Israels insofern weiter, als es mit einer Epiphanie dieses Gottes im Geschehen der Inkarnation rechnet, so dass Gott selbst als Mensch in der Person in die Dimension der Geschichte eingeht, dieser Mensch deshalb die tatsächliche Selbstmitteilung Gottes ist. Zudem geht dieser Glaube davon aus, dass der so offenbar gewordene Gottes sich immer wieder neu durch den Geist vergegenwärtigt, ohne jedoch die Freiheit des Menschen außer Kraft zu setzen. Bezogen auf die Überlegungen zur Melancholie ist entscheidend, dass der in diesen Traditionen geglaubte Gott keinen anderen als den freien Menschen, er eine freie Geschichte

42 J. Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie*, in: E. Angehrn u.a. (Hg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt 1992, 15-34, 31.

43 Theunissen, *Negativität bei Adorno*, 60.

mit den Menschen will. Dann aber ist aus theologischer Perspektive festzuhalten, dass Gott selbst aus zwei Gründen für die Melancholie des Menschen verantwortlich zeichnet.

Dieser Gott würde nicht ersehnt werden, wenn der Mensch nicht durch die Melancholieerfahrung hindurch in radikaler Weise nach dem Sinn des Daseins fragen würde. Man muss nicht Heideggers Existenzialontologie teilen, um sich eine Einsicht von ihm anzueignen: Ohne dass der Mensch „über sich“ hinausgetrieben würde, „aus jenen Notwendigkeiten, durch die er als jener Anderer festgestellt wird, was zu sein der ‚Normalmensch‘ aller Zeitalter nie wahrhaben will, weil es ihm die Störung des Daseins schlechthin bedeutet“, könnte Gott sich nicht offenbaren: Es braucht eines Menschen, „kraft dessen der Gott allein sich offenbaren kann, wenn er sich offenbart“.⁴⁴ Gott selbst braucht somit auf Seiten des Menschen eine reflexive Distanz zum Dasein, um als Gott offenbar werden zu können. Kommt diese Störung des Daseins, dieses Reflexivwerden auf der Basis ethischer Sensibilisierung für das reale Geschehen zustande, für das vom Menschen nicht mehr zu versöhnende Unrecht und durch die Nicht-Akzeptierbarkeit des Todes, so qualifiziert sich auch der Gottesbegriff entsprechend. Denn für das ethisch qualifizierte Bewusstsein ist der Tod nicht als das letzte Wort über den Menschen zu akzeptieren, weder in der Form der Gewalt noch als die natürliche Mitgift des Menschen, selbst wenn das Leben ohne dieses Wissen um das Vorlaufen auf den Tod vermutlich nicht in die Ernsthaftigkeit geführt würde, wie dies im mitlaufenden Bewusstsein um den kommenden Tod der Fall ist. Aber, so ist dann zu fragen: Hat dann nicht der freie Gott, vorausgesetzt er existiert, selbst den Schleier der Schwermut über die ganze Schöpfung gelegt, um sich einem seinerseits durch Freiheit auszeichnenden Wesen als Gott offenbaren zu können? Und hat dann nicht Gott die Möglichkeit einer Schwermut riskiert, welche den Menschen so durchdringen kann, dass sie die Möglichkeit freier, auch Glücksmomente erfahrender Lebensführung verhindert? Die Acedia-Tradition hat diesen Gedanken nicht zugelassen. Es ist eines der dringenden Desiderate der Theologie, diesen Gedanken systematisch in ihre Begriffsbildung zu implementieren.

44 Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [=GA; 42], Frankfurt 1988, 284.

Thomas Rentsch (Dresden)

Transzendenz, Negativität und Zeitlichkeit. Fragen an Michael Theunissen

Im Folgenden beziehe ich mich auf Michael Theunissens *Negative Theologie der Zeit* sowie auf seine Interpretation der Existenzdialektik Kierkegaards,¹ um an diese Ansätze anknüpfend systematische Fragen zu entwickeln, die den Status der Transzendenz, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz sowie das Verhältnis zu unserem, dem menschlichen Transzendieren betreffen.

Theunissens Analysen zur existentiellen Negativität im Kontext der späten Moderne sind radikal und kompromisslos, wenn sie von einer Situation des Verlusts sowohl des Glaubens an Gott als auch des Glaubens an die Vernunft ausgehen, vom Verlust einer Idee der Ganzheit wie auch vom Verlust einer Idee des qualitativen Reichtums der Individualität. Hegel und Goethe bilden – bei allen Brüchen – das große Paradigma eines solchen Holismus der inneren Unendlichkeit, der in der Folge zerfällt – bei Kierkegaard wie bei Marx, bei Nietzsche, bei Heidegger, Wittgenstein und Adorno. Theunissen fragt mit Kierkegaard, wie angesichts dieses Sinnzerfalls, angesichts des Leidens, der Trostlosigkeit und Verzweiflung dennoch Glück und Gelingen möglich und denkbar sind. Die Existenzdialektik Kierkegaards, seine Analyse der konkreten Existenz des Einzelnen, „des nackten Dass im Nichts der Welt“ – ich bediene mich einer Wendung Heideggers – ist wesentlicher Bezugspunkt Theunissens, wie er dies z. B. auch für Karl Jaspers' Analyse des Scheiterns und für Heideggers Angstanalyse war.

Verzweiflung, Angst, Leiden, Scheitern und Tod einerseits, Hoffnung, Vertrauen, Sinn und glückendes Leben andererseits sind die wesentlichen Bezüge von Kierkegaards und Theunissens Analyse. Ist diese Analyse ethisch angemessen und wird existentielle Negativität auf diese Weise hinreichend grundlegend erfasst? Die Existenzdialektik der Verzweiflung wird erstens als *Negativität des Selbst* bestimmt. Im Rekurs auf Kierkegaards *Krankheit zum Tode* werden drei Ebenen des Nichtselbstseinwollens unterschieden: Wir wollen erstens unser faktisches, zufälliges Dasein mit all seinen Problemen und Schwierigkeiten nicht bewusst annehmen, versuchen, es zu verdrängen. Zweitens wollen wir das zwiespältige Wesen unseres Seins zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit,

¹ M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991; ders., *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main 1993.

Ewigkeit und Zeitlichkeit, Unendlichkeit und Endlichkeit nicht begreifen und aushalten – wir wollen und können das je Andere unserer Selbst nicht bedenken und ertragen. Modi dieses verzweifelten Nichtselbstseinwollens sind z.B. nihilistisches Verfallen in die bloße Endlichkeit als Nichtigkeit wie auch hybrides Sichversteigen in Jenseitsphantasien. Drittens kann das Nichtselbstseinwollen die Flucht vor der eigenen Freiheit und Verantwortung bedeuten. Die Flucht vor sich selbst aber ist zum Scheitern verurteilt. Sie ist überwindbar durch Formen der Aufhebung des Nichtselbstseinwollens, Formen der Annahme dieser meiner faktischen, kontingenten Existenz in konkreter, lebendiger Gegenwart – jetzt und hier. Der Mensch muss die Zwiespältigkeit seiner Existenz selbst bewusst als Grund seiner selbst nehmen: einerseits durch das bewusste Transzendieren seiner kontingenten Faktizität in die Dimension der ihm eröffneten Möglichkeiten, andererseits im Rückgang auf diese Faktizität. Mit dieser zweifachen Transzendierungsleistung werden beide Modi der existentiellen Verzweiflung, das Verfallen an die Faktizität ebenso wie der illusionäre Überstieg ins Unendliche überschritten und überwunden.²

Bei dieser Überwindung der Verzweiflungsmodi kommt in der Analyse Kierkegaards der Lebensform des *Gesetzseins* eine konstitutive Rolle zu, wiederum auf dreifache Weise: Erstens als konstitutive existentielle *Endlichkeit*, die unser gesamtes Handeln und Leben unausweichlich und notwendig strukturiert; zweitens als Endlichkeit auch all unserer Entwürfe des Selbsteinkönnens; drittens als Gesetzsein durch fremde Macht. Es kommt beim gelingenden Leben auf die Übernahme dieses Gesetzseins an.

In den zeitphilosophischen Arbeiten Theunissens wird diese Analyse des Verhältnisses von Transzendenz und Negativität vertieft. Das grundlegende Phänomen der menschlichen Existenz ist hier das Leiden unter der Herrschaft der Zeit, die Angst vor ihrem Vergehen, vor Endlichkeit, Sterben und Tod, aber auch bereits die jeweilige Sorge um die Zukunft. Die uns entzogene Zeit zeigt sich als existentielle Negativität, als uns negierende Unverfügbarkeit.

Theunissen zeigt zwei Wege der Überwindung dieses Leidens an der Zeit auf. Zum einen gibt es den Weg der produktiven Aneignung des Vergangenen, den Weg der aktiven Gestaltung von Gegenwart und Zukunft. Dabei geht es z. B. um die Aneignung auch schwerster, unbegreiflicher Schuld wie im Falle der NS-Verbrechen in der öffentlichen Erinnerung. Zukunft kann so im Sinne noch völlig unerfüllter Hoffnung dennoch offen gehalten werden – eine Konzeption, die sich mit der von Walter Benjamin berührt. Beide authentischen Aneignungsmodi

2 Vgl. dazu: Ph. Thomas, Identität und Verzweiflung (Michael Theunissen), in: ders., *Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität*, Freiburg/München 2006, 50–77.

können in der konkreten Gegenwart zusammenkommen. Zum zweiten gibt es den Weg der Aufhebung des Leidens an der Zeit in der Erfahrung ihrer Tiefendimension – der Eröffnung der Transzendenzdimension der *Ewigkeit* in der Versöhnung mit Vergangenen, der Erfahrung des erfüllten Augenblicks in der Gegenwart, der hoffenden Eröffnung neuen Lebens in der Zukunft.

Müssen nicht, so meine grundlegende Frage, Negativität, existentielle Negativität und zeitliche Nichtigkeit dialektisch noch radikaler gedacht werden, um auch ihre Aufhebung, ihre überwindende Bewältigung wirklich konkret zu erfassen? Ich will sagen: Bei der authentischen Aufhebung des existentiell Negativen, der Nichtigkeit, dem Leiden an ihr, am Unwiederbringlichen wie auch am völlig Ungewissen und Offenen der endlichen menschlichen Existenz, bei dieser authentischen Aufhebung wird das Negative keineswegs in Positives transformiert, umgewandelt, zum Verschwinden gebracht, sondern es bleibt, verändert, erhalten. Das heißt auch, dass Leiden, Schuld und Unwiederbringlichkeit auch weiterhin alle Lebensbewegungen charakterisiert und mitprägt. Endlichkeit und Fragmentarizität bleiben ebenso erhalten in allen Erfüllungsgestalten der menschlichen Existenz, wie auch die wichtigen, hohen und lebenssinneröffnenden Dimensionen gerade inmitten alltäglicher gebrochener Verhältnisse ihren Ort haben. Die Existenzdialektik, wenn sie Hegels hermeneutisch-kritischer Dialektik folgte, müsste sowohl gegen eine ungebrochene Glücks-, Erfüllungs- und Sinnideologie stehen wie auch gegen eine Ideologie der Nichtigkeit der menschlichen Existenz – Ideologien, die sich antikritisch-dualistisch gegenüberstehen und sich auch in vielen modernen und gegenwärtigen, auch populären Ansätzen finden. Anders gesagt: Die *Grenzen* unserer Glücksmöglichkeiten, die *Grenzen* unserer Selbsterkenntnis, unser *Nichtwissen*, die *Grenzen* auch des Leids sind selbst und bleiben sinnkonstitutiv für unser Leben. Ich kann mir selbst letztlich nicht sicher sein, nicht über mich selbst verfügen, mit Hölderlin formuliert: „Ach wir kennen uns wenig Denn es waltet ein Gott in uns.“ Erst, wenn ich loslasse und annehme, finde ich ohne gewaltsame Praxen oder Imaginationen zu mir und zu Anderen.

Das Werden zu sich selbst geschieht so letztlich in einer Befreiung von sich, die im Sich-Überlassen an das Unverfügbare besteht und zur Gelassenheit führt. Ich bin dann weder abhängig von Großformen des Gelingens noch zum Scheitern verurteilt angesichts von Verfehlungen. Lässt sich das existenzdialektische Werden zu sich selbst so begreifen? Lässt sich das Freiwerden von der Herrschaft der Zeit so verstehen? Lassen sich ferner immanente, säkulare Existenzformen der Gelassenheit denken und finden, die schon wesentliche Elemente eines religiösen Lebens aus der Gewissheit der Gnade und Liebe Gottes antizipieren bzw. schon in sich tragen? Lassen sich säkulare Entsprechungen bzw. Übersetzungen der evangelischen Befreiungs- und Rechtfertigungsbotschaft finden? Lassen sich

nicht gerade in aller Alltäglichkeit, in aller Unscheinbarkeit bereits die existentiellen Grundformen von Glaube, Liebe und Hoffnung auffinden, an die die zentrale Botschaft Jesu und sein Gebetsglaube anknüpfen? Lässt sich ihre Wahrheit nicht sogar unabhängig von bestimmten Formen der Religion, transreligiös und universal, begreifen? Eine authentische Transzendenzdimension wäre so in der säkularen Immanenz im Medium der begriffenen Negativität erfahrbar als sinnkonstitutiv und lebenstragend. Das kulturelle Reflexivwerden dieser Transzendenzdimension kann dann vielerlei Gestalt annehmen, lebenspraktisch wie institutionell, existentiell wie kirchlich.

Ich frage weiter nach dem Status der Existenzdialektik und nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, nach dem Verhältnis gelingender authentischer, und sich verfehlender Existenz. Es war für mich vor etlichen Jahren eine große Freude, als ich bei der Arbeit an der Kommentierung von Heideggers *Sein und Zeit* herausfand und begründen konnte, dass die Fundamentalunterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit nicht antithetisch-dualistisch, sondern interkorreliert, gradualistisch, eben dialektisch zu begreifen ist, dass es Grade, Modi, Stufen von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit in aller Alltäglichkeit gibt, dass wir ferner die durchschnittliche Alltäglichkeit letztlich *nicht* verlassen können, sondern dass sich *inmitten* dieser Alltäglichkeit die Modi der Eigentlichkeit eröffnen.³ Eigentliche existentielle Zeitwerdung wird so konkret möglich in einem relationalen „Spannungsfeld“ – ich folge hier Susanne Scharf – von subjektiver und objektiver Zeit, von Freiheit und Endlichkeit, von Verfallen und Authentie.⁴ Die dialektische Interkorrelation dieser Aspekte ist in ihrer Komplexität nicht statisch, antithetisch, dualistisch zu begreifen. Somit können wir auch die Dialektik von Zeitlichkeit, Endlichkeit und Ewigkeit nur als *gleichursprünglich* sinnkonstitutiv für unser Leben begreifen. Ewigkeit ist die transzendente Möglichkeitsbedingung der Einheit aller endlichen Zeit und Zeiterfahrung, aber als das uns transzendierende und ermöglichende Andere der existentiell-endlichen Zeiterfahrung für uns nur inmitten dieser endlichen Existenz zugänglich, als uns entzogen und unverfügbar.

Die Gebetsanalyse Theunissens⁵ zeigt ein Leben aus der unverfügbaren Eröffnung von Sinn in aller Fragilität, inmitten der gänzlich kontingenten Endlichkeit, im Wissen um die ständige Möglichkeit des Scheiterns, ein Leben dennoch in der ungarantierbaren Hoffnung auf Sinn und Erfüllung, in der Offenheit zu den Mit-

3 Vgl. dazu Th. Rentsch, *Zeitlichkeit und Alltäglichkeit*, in: ders. (Hg.), *Martin Heidegger „Sein und Zeit“* (Klassiker Auslegen Bd. 25), Berlin 2007, 199–228.

4 S. Scharf, *Zerbrochene Zeit – gelebte Gegenwart: im Diskurs mit Michael Theunissen*, Regensburg 2005, 228.

5 M. Theunissen, *Ὁ αἰών λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: ders., *Negative Theologie* (wie Anm. 1), 321–377.

menschen, in gelassener Gegenwärtigkeit. Das entspricht Luthers berühmtem Diktum, das ganze Leben des Christen sei ein Gebet. Fundamental antidualistisch und mithin antignostisch ist zu begreifen, dass, wie Scharf ausführt, „jede Sekunde der Zukunft wie der Gegenwart zur ‚kleinen Pforte‘ werden (kann), durch die Gott immer wieder neu in die Zeit eintritt“, so wie nach Benjamin im jüdischen Glauben jede Sekunde die kleine Pforte war, durch die der Messias eintreten konnte. Die Zeit ist ineins „Gnade und Aufgabe“. ⁶ In der einmaligen Gegenwart wird mir so je Sinn eröffnet – Transzendenz als Wirklichkeit inmitten der Immanenz. Den Bezug auf Benjamin will ich später noch fragend vertiefen. Transzendenz und Ewigkeit, unbedingter Sinn – sie lassen sich nicht dualistisch bzw. idealistisch-objektivierend als unkritisch-metaphysisches Jenseits begreifen. Sie sind dialektisch das Andere der konkreten Endlichkeit, deren „Tiefendimension“. ⁷

In den Zeitanalysen zu Pindar ⁸ wird diese Konzeption des Ineinander von Transzendenz und Immanenz am frühgriechischen Beispiel weiter entwickelt. Dazu dient die Fundamentalunterscheidung von einbrechender und übersteigender Transzendenz. Einbrechende Transzendenz ist der plötzliche Einbruch des Göttlichen in das menschliche Leben, übersteigende Transzendenz ist das eigene Transzendieren des Menschen über sein kontingentes, ephemeres Leben. Die entscheidende Innovation im Denken Pindars ist die Erfahrung des Zusammenspiels von göttlicher und menschlicher Transzendenz. Dabei ist zentral der sinnkonstitutive, sinneröffnende Vorrang der göttlichen Transzendenz gegenüber dem menschlichen Transzendieren. Dieses Verhältnis der göttlichen Transzendenz, die uns und unsere Möglichkeiten überhaupt erst eröffnet, zum menschlichen Transzendieren versteht Theunissen als eine vermittelnde *Theoanthropologie*. ⁹ In ihr ist der menschliche Überstieg jedoch letztlich nur eine vermittelte Form der einbrechenden, göttlichen Transzendenz. Theunissen expliziert dieses Verhältnis auch als die Inversion der übersteigenden Transzendenz. So gründet die menschliche Hoffnung nach Pindar letztlich in der göttlichen verliehenen Kraft. Man könnte prototheologisch (prototheoanthropologisch) – ich schließe hier an ¹⁰ – daher eine konstituierende Transzendenz von einer konstituierten Transzendenz unterscheiden. Nehmen wir den prototheoanthropologischen Ansatz systematisch ernst, dann käme es wiederum darauf an, das Ineinander, die wechselseitige, dialektische Interkorrelation von konstituierender und

6 Scharf, *Zerbrochene Zeit* (wie Anm. 4), 229.

7 Ch. Iber, Herrschaft der Zeit und ihre Transzendenz. Kritische Bemerkungen zu Michael Theunissens Zeitphilosophie, in: *Deutsche Zeitschrift f. Philosophie* 4 (2002), 631–640, dort 632 f.

8 M. Theunissen, *Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.

9 Ebd., 434; Iber, Herrschaft der Zeit (wie Anm. 7), 635.

10 Vgl. dazu Th. Rentsch, *Gott*, Berlin/New York 2005, 58–78.

konstituierter Transzendenz genau zu erfassen – phänomenologisch, hermeneutisch, sinnkriterial. In den Analysen zu Chronos als Weltzeit und Gottzeit bei Pindar wird wiederum der Vorrang der befreienden Gottzeit vor der schuldhaften Weltzeit als Wende der Zeit verdeutlicht.¹¹ In der Zeitform des Kairos konzentriert sich bei Pindar die Reflexion auf die Vermittlung der Transzendenzdimensionen. Der Kairos wird zunächst bei Hesiod als der zu treffende rechte Punkt konzipiert, als das rechte Maß. Bei Pindar meint der Kairos den rechten Augenblick, die rechte Gelegenheit. Der rechte Augenblick wird durch den Kairos eröffnet, in ihm verdichtet sich Chronos. Auch hier ist die göttliche Gabe der einbrechenden Transzendenz vorgängig und ermöglichend hinsichtlich des menschlichen Transzendierens im sinneröffnenden, plötzlichen Augenblick. Aber im Kairos wird der menschliche Überstieg über die Welt auch in die Welt zurückgelenkt. Diese „Inversion“ (Theunissen) ermöglicht z. B. die Anerkennung des Vergangenen in seiner Erinnerung.¹²

Meine grundlegenden systematischen Fragen betreffen das Verhältnis von Transzendenz und menschlichem Transzendieren, methodologisch das Verhältnis von Dialektik und dualistischem Denken, ebenso das Verhältnis des Authentischen, Gelingenden, des Glückens und der Erfüllung zum Alltäglichen und zur Alltagserfahrung und Alltagssprache. Diese Fragen konzentrieren sich noch einmal in der Frage danach, wie Transzendenz zu denken ist. – Ist nicht nach den soeben kurz referierten Analysen Theunissens und auch im Blick auf Kierkegaards und Heideggers Zeitanalysen zunächst klar und festzuhalten, dass absolute Transzendenz und Jenseitigkeit Gottes positiv weder erkannt noch gedacht noch erfahren werden kann so, wie dies die zeitlos-statische Ontologie der Metaphysik versucht hatte? Die metaphysische Onto-Theo-Logik kann nach Kant, nach der kritischen Philosophie auch des 20. Jahrhunderts nicht aufrechterhalten werden. Ihr Dualismus von Gott und Welt, Transzendenz und Immanenz ist ontologiekritisch, erkenntniskritisch wie sprachkritisch nicht länger vertretbar. Und: Gerade wenn wir auf die konkreten religiösen Praxisformen blicken, so befinden wir uns bei allen Besonderheiten inmitten unserer weltlichen Wirklichkeit. Es sind Praxen inmitten dieser Welt, in welcher rituellen und sprachlichen Form sie sich auch artikulieren. Wir müssen also sagen: Transzendenz ist uns nur inmitten der Immanenz zugänglich. Den Sinn dieses *Inmitten* bzw. den Sinn dieser unserer Zwischenstellung zwischen Transzendenz und Immanenz gilt es zu begreifen und zu klären. Dann ist auch eine Vermittlung zwischen geschichtlichen Formen von Offenbarung und Theologie und Religionsphilosophie bzw. philosophischer Theologie (Proto-Theologie) wieder besser zu denken. Und so

11 Iber, Herrschaft der Zeit (wie Anm. 7), 637; Theunissen, *Pindar* (wie Anm. 8), 785–923.

12 Ebd., 918–923.

werden wir auch, was ich für besonders wichtig halte, befreit von einer prekären dualistischen Opposition, die unsere Gegenwart noch auf vielfältige Weise belastet – die Opposition metaphysisch-religiöser Selbst- und Weltverhältnisse einerseits, völlig säkularer, areligiöser, sich vielleicht naturwissenschaftlich verstehender solcher Verhältnisse andererseits. Wir leben in der selben Welt.

Trotz dieser Metaphysikkritik gilt es jedoch festzuhalten, dass wir eine sinnkonstitutive, fundamentale Transzendenzdimension unterscheiden können von einer durch diese konstituierten Transzendenzdimension: der Dimension unseres Transzendierens.¹³ Zur fundamentalen Transzendenzdimension gehört, dass überhaupt etwas ist, dass die Welt und wir selbst sind, zur so konstituierten Transzendenzdimension gehört, dass wir denken und sprechen können – die Transzendenz das Logos, die interpersonale (interexistentielle) Transzendenz. Auf dieser Ebene der konstituierten Transzendenz wird auch das kulturelle Reflexivwerden aller Transzendenzdimensionen – sprachlich, praktisch, institutionell ermöglicht und freigesetzt. Es wird uns also ermöglicht, uns in einem bestimmten Sinne frei zur uns fundierenden Transzendenz zu verhalten. Wenn auch die konstituierende Transzendenz alles uns Erfahrbare, uns Erkennende, uns selbst erst ermöglicht – traditionell gesprochen: erschafft, – so können wir doch nur vermittelt durch Medien der Immanenz diese Dimension erkennen und erfahren – traditionell gesprochen als Spur (ichnos, vestigium), in der endlichen Zeitlichkeit des Augenblicks.

Entspricht dieses dialektische Verhältnis von Transzendenz und Immanenz nicht dem Ansatz von Walter Benjamin, der lehrt, dass sich im Widerschein der entzogenen, in diesem Sinne absoluten Transzendenz – und nur in diesem Widerschein – die transpragmatischen Sinnbedingungen aller Praxis und Rationalität zeigen, dass diese dann aber für sich selbst sorgen müssen? Benjamin denkt konsequent die dialektische, nicht dualistische, nicht gnostische Weise des Bezuges von profaner Materialität und theologischer Transzendenzperspektive. Dieser *Bezug* von Immanenz und Transzendenz, dieses *Zwischen* bzw. *Inmitten* lässt sich weder naturalistisch, empiristisch, szientistisch noch supranatural, metaphysisch reduzieren, auflösen oder ableiten. Deswegen schreibt Benjamin:

„Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die es uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wie wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“¹⁴ Nur so ist verstehbar, dass Benjamin im Festhalten eines echten Escha-

13 Vgl. dazu Rentsch, *Gott* (wie Anm. 10).

14 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt am M. 1991, 588 f.

ton schreiben kann: „Es schwingt (...) in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“,¹⁵ „Die echte Konzeption der historischen Zeit beruht ganz und gar auf dem Bild der Erlösung“.¹⁶ So artikuliert sich der Kernbereich der philosophischen Transzendenzreflexion bei Benjamin. Einerseits denkt er Transzendenz als ekstatisch-plötzliches, augenblickliches Erfüllungsgeschehen in seiner Blitzhaftigkeit. Die Dimension der *Apokatastasis panton*, der Wiederbringung aller Dinge bei Origenes und Irenäus bewegt sich auf dieser Ebene. Aber andererseits denkt Benjamin die ekstatische Aufsprengrung der Immanenz *selbst dialektisch*: als „dialektisches Bild“, d. h. reflexiv und erkenntnisbezogen, und vor allem sprachkritisch. Es wird also nicht unkritisch eine Ebene mystischer Unmittelbarkeit – gleichsam als letzte Lösung aller Probleme – als scheinbar verfügbar angesetzt. Die so eröffnete „Rettung ... lässt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar Verlorenen sich vollziehen.“¹⁷ Die Gegenwart der Erlösung bleibt paradox, das Ineinander von Ekstase, Transzendenz und konkreter, endlicher Zeitlichkeit gestattet keine dauernde mystische Vereinigung. Sie eröffnet in ihrer Negativität erneut den Blick auf die Praxis der menschlichen Geschichte mit ihren Entstellungen und ihrer Verlorenheit wie auch mit ihrem authentischen, vergänglichen Glück.¹⁸ Lässt sich das Ineinander von Transzendenz und Immanenz angesichts der Zeitlichkeit und Negativität so denken? So könnte, um ein selbst gewaltiges Beispiel zu nennen, die Herausbildung des Urchristentums, die Lebensgeschichte des Paulus eingeschlossen, als ein solches Geschehen begriffen werden: Die Urgemeinde fand angesichts des Todes Jesu gemeinsam die Kraft, in der verkündeten, zugesagten Liebe Gottes zu bleiben (menein), zu bleiben trotz allem. Und wir können weder historistisch-scientifisch nachsehen und kontrollieren, ob eine Auferstehung stattgefunden hat, noch können wir das geschichtliche, konkrete Geschehen der Herausbildung der christlichen Lebensform aus einer ontotheologischen Metaphysik ableiten oder erklären. Wohl jedoch können wir den Hereinbruch der Transzendenz authentisch zu begreifen versuchen, ihn vernünftig zu verstehen versuchen.

Dieser Ansatz, nach dessen Nähe zum Denken Theunissens ich frage, kann (und sollte meines Erachtens) unter anderem zweierlei leisten: Erstens vermag er, die weltgeschichtlich extreme Seltenheit religionsgründenden Geschehens begreiflich zu machen (wenn wir auf die Weltreligionen blicken). Zweitens aber vermag er gleichwohl, die Nähe und Alltäglichkeit der Transzendenzdimension

15 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften* I, 693.

16 Benjamin, *Das Passagen-Werk* (wie Anm. 14), 600.

17 Ebd., 591 f.

18 Vgl. dazu: Th. Rentsch, *Dialektik der Transzendenz bei Benjamin. Eine Alternative zur Substitution des Absoluten in Reflexion und Praxis der Moderne*, in: ders., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, 72–85, dort 85.

begreiflich zu machen, einer Dimension, die in Wahrheit die Tiefe der Wirklichkeit jeden Augenblicks ausmacht, wenn auch in der Nähe und Alltäglichkeit verdeckt und verborgen, auch in der Erinnerung des Andenkens und des Eingedenkens nicht leicht zu erreichen.

Trotzdem eröffnet der Ansatz der Verortung der Transzendenzdimension gerade in der sich entziehenden Negativität der zeitlichen Endlichkeit eine noch weitreichendere systematische Perspektive, die ich abschließend pointiert fragend skizzieren will. Wenn wir die sinnkritische Transzendenzreflexion, wie wir sie exemplarisch für die Moderne und Spätmoderne im Werk Theunissens vor uns haben, wenn wir diese sowohl metaphysikkritische wie auch den authentischen Sinn von Transzendenz in der Immanenz, des alltäglichen, zeitlichen, endlichen Existierens freizulegen beanspruchende Reflexion weiter denken – lässt sie sich dann nicht noch stärker rehegelianisierend im Blick auf die dialektische Vermittlung begreifen? Das würde bedeuten, dass wir die *Vermittlung* von Transzendenz und Immanenz dialektisch als gleichursprünglich für unser Lebens- und Weltverständnis begreifen müssten. Es bedeutete, dass weder Immanenz ohne Transzendenzdimension zu begreifen ist, noch Transzendenz ohne Immanenz, dass sie nicht verstehbar sind ohne einander, nur verstehbar durch- und miteinander, dass sie dennoch irreduzibel sind auf einander. Und es bedeutete, dass die Mitte der Vermittlung dieser Dimensionen inmitten der konkreten Lebenswirklichkeit, in der Gegenwart zu begreifen ist. Wenn das Denken (und das mit ihm verbundene Lebensverständnis) von den falschen, hybriden bzw. nihilistischen Alternativen der objektivistischen Metaphysik, einer irrationalen Mystik wie auch den reduktionistischen, z. B. naturalistischen oder szientifischen Verständnissen der Immanenz befreit wird, dann kann auch ein komplexes, sehr differenziertes, kommunikatives Verständnis von Transzendenz entwickelt werden. Dieses Verständnis der internen Differenziertheit und Komplexität von Transzendenz inmitten der Lebenswirklichkeit sprengte – ich spekuliere jetzt – die dualistische Opposition von religiösen und säkularen Weltverhältnissen ebenso, wie es gestattete, verdinglichte, entfremdete, irrationale, ideologische Formen des Denkens und der Praxis in beiden Weltverhältnissen sinnkriterial zu erfassen und zu destruieren.

Könnte dann nicht sogar über eine Rehegelianisierung hinaus, freilich ebenso innovativ und noch unabgegolten, eine Rearistotelisierung (als Protestant sage ich: *horribile dictu*) insofern erfolgen, als wir nun *Mitte* mit Aristoteles und ihn weiterführend, wieder neu als *Höhe* bzw. *Zentrum* der existentiellen, wahren Wirklichkeit denken können? *Mitte* im Sinne des Aristoteles ist eben gerade nicht das Mittlere, das Mittelmaß, sondern es ist mit einem seiner Beispiele, die Mitte der Scheibe beim Bogenschießen. Nur *ein* Pfeilschuss erreicht diese Mitte, alle anderen Schüsse schießen mehr oder weniger vorbei. Auch der Halbmond

des Hippokrates zeigt die Mitte als die schlechthinnige Höhe. Es zeigt sich so: Unser Transzendieren ist in der existentiell-zeitlichen Negativität der konkreten Lebenswirklichkeit auf diese Mitte als Lebensform ausgerichtet. Die existenzdialektische Überwindung der Zwiespältigkeit von verzweifelnder wie von illusorischer Selbstverfehlung – zielt sie nicht auf diese Mitte, dieses hohe Maß? Lässt sich so nicht das *Simul* Luthers als ein dialektisches Sowohl-als-auch begreifen und einem zu praktizierenden dualistischen Entweder-oder entgegensetzen? Die bewusste oder unbewusste Annahme der konstituierenden Transzendenz allerdings ginge unseren eigenen, fragilen Möglichkeiten, recht verstanden, stets voraus. Dialektisch aber würden die Ebenen der konstituierenden Transzendenz in ihrer authentischen Transformation erhalten bleiben, so wie Hegel schreibt: Der „wahre Geist“ kommt „durch die *freie Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz“;¹⁹ Vermittlung ist zu verstehen als „entfremdende *Vermittlung*“.²⁰

Wie bei Aristoteles²¹ wäre auch in der so skizzierten Existenzdialektik das Jetzt die Mitte der Zeit, da es Anfang und Ende zugleich enthält. Der Augenblick eröffnet je Sinn auf unverfügbare Weise, Sinn, den wir selbst transzendierend entfalten und gestalten können. Nach der entworfenen Verbindung von Transzendenz und Mitte bzw. Vermittlung ließe sich das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz kritisch und durchaus auch transzendental-dialektisch neu denken, damit verbunden das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit im jeweiligen Augenblick, damit verbunden das Verhältnis uns ermöglichender, („absoluter“) Transzendenz und unserem jeweiligen Transzendieren. Die Mitte als Höhe, als Grenze und Vollkommenheit im aristotelischen Sinne eröffnete die Transzendenz als Tiefendimension in jedem Augenblick. Und dies gälte, wohlgemerkt, für alle Menschen zu aller Zeit. Dabei bleibt festzuhalten, dass alle solche Feststellungen sich methodologisch auf der Ebene einer reflexiven, sinnkriterialen Konstitutionsanalyse, auf der Ebene einer Protoanthropotheologie bewegen. Diese Ebene zeigt nur erläuternd auf, worauf es auf der Ebene der existentiellen Lebenspraxis ankommt, kann diese Ebene aber nie ersetzen. Dennoch könnte es sein (meine Hoffnung), dass die sinnkritische philosophische Transzendenzreflexion insbesondere unter Einbezug der konstitutiven Bedeutung der Negativität zum einen eine befreiende und kommunikationseröffnende Wirkung hinsichtlich des Verhältnisses von Religionen und Weltverhältnissen säkularer Immanenz haben könnte, zum anderen, dass sie auch transkulturelle und interreligiöse Dimensionen der Kommunikation neu eröffnete. Wenn Transzendenz als authentische

19 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Leipzig⁶1952, 372.

20 Ebd., 363.

21 Aristoteles, *Physik* 251b20 f.

Tiefendimension der begriffenen alltäglichen Wirklichkeit philosophisch neu verstehbar würde, dann könnte sich innerhalb der Religionen und zwischen ihnen eine neue Diskussionskultur entwickeln. Denn: Warum verstand Hegel Meister Eckhart, als Franz von Baader ihn ihm bekannt machte? Warum berührt sich Wittgensteins Denken mit dem Denken Nagarjunas? Warum kann Theunissen Pindar so verstehen, wie er es ausführt? Lassen sich nicht in vielen Religionen und Alltagspraxen sinnvolle Anknüpfungspunkte für ein in der Tiefe aufgeklärtes, vernünftiges Verstehen von Transzendenz finden, ein Verstehen, dass innovativ für die Zukunft sein könnte?

II. Berichte

Hans-Dieter Klein (Wien)

Nachruf auf Wolfgang Marx (1940–2011)

Wolfgang Marx war beständiger Leser von Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*. Wenn er jeweils mit der Lektüre des großen Romans ans Ende gekommen war, begann er von Neuem, und so fort durch Jahre und Jahrzehnte. Bei welchem Kapitel war er wohl gerade angelangt, als ihn am 19. August 2011 plötzlich und unerwartet der Tod ereilte?

Die hohe und umfassende literarische Bildung, die ihn auszeichnete, formte ihn selbst zu einem großen Meister der Sprache in seinen eigenen – philosophischen – Schriften. Als Philosoph trat er ein für das philosophische System und wandte sich vehement gegen den Zug der Zeit, welche vielfach meint, die Textgattung des philosophischen Systems wäre „obsolet“ geworden. *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität. Würzburg 1998* lautet etwa der Titel einer Monographie. Er selbst war einer der wenigen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit einem eigenen Systementwurf hervortraten. Die Grundlegung, entsprechend den Logiken von Hegel und Cohen, bildet seine *Reflexionstopologie. Tübingen 1984*. Eine weitere Ausdifferenzierung erfolgt in seinem Werk *Bewußtseins-Welten. Die Konkretion der Reflexionsdynamik. Tübingen 1994*. In diesem Zusammenhang sei noch genannt sein Buch *Ästhetische Ideen. Untersuchungen über die Grundlagen einer Theorie der Kunst. Bonn 1981*.

Die sprachliche Gestalt dieser seiner systematischen Hauptwerke, die ganz der Tradition Kants, des deutschen Idealismus und des Neukantianismus verpflichtet sind, erinnert mehr an Prousts großen Roman als an seine philosophischen Anreger und Wegweiser, vielfältig verschlungen, voller Einschübe, sodass sich diese Schriften nur einer sehr geduldigen und ruhigen Lektüre erschließen können. Ganz anders geschrieben sind viele seiner Aufsätze: leicht lesbar, knapp und klar. Die Lektüre seiner Schriften kann jedem dringend empfohlen werden und es ist ratsam, den Anfang mit einigen seiner Aufsätze zu machen, um erst langsam in den Dschungel seiner systematischen Hauptwerke einzudringen und dort wunderbare Gedankenblüten zu entdecken.

Sein unbedingtes Eintreten für das philosophische System und seine Kritik an jener Unsitte der deutschen Philosophie, die schon Kant beklagt hatte, die Geschichte der Philosophie für die Philosophie selbst zu halten, hat zum Kontakt mit der ähnlich denkenden Wiener transzendentalphilosophischen Szene und

auch mit mir geführt. Wolfgang Marx hat so öfters Wien als Vortragender und Gesprächspartner bei Symposien besucht, er war treibende Kraft bei der Gründung der *Internationalen Gesellschaft „System der Philosophie“*, für mich wurde er zudem zu einem herzensguten und treuen Freund, stets aufgelegt zur Hilfe mit Rat und Tat.

Freilich wurde der philosophische Kontakt mit uns Wienern begünstigt durch einen glücklichen Umstand: Wolfgang Marx logierte stets im gleichen Hotel in Wien, wenige Schritte hinter der Staatsoper. Er war ein leidenschaftlicher Opernbesucher, ein hervorragender Kenner, und dieser Leidenschaft verdanken wir so manchen seiner Besuche in Wien.

Lieber Wolfgang, Du fehlst!

Hans-Dieter Klein (Wien)

Nachruf auf Michael Benedikt (1928–2012)

Am 13. August ist Emer. O. Univ.-Prof. Dr. Michael Benedikt, unser Kollege durch viele Jahrzehnte, unerwartet friedlich gestorben.

Sein ganzes Leben stand im Zeichen der leidenschaftlichen und unermüdlchen Arbeit an einer *communio solidaritatis*. Solidarität wirkt für den je anderen Menschen im Absehen von der je eigenen Egozentrik.

Schon im Elternhaus, in welchem er am 17. November 1928 zur Welt kam, wurde Michael Benedikt zu solcher Solidarität erzogen. Dem als Pazifisten während des ersten Weltkriegs zum Tode unbedingt verurteilten, dann aber – Gott sei Dank – doch entlassenen Vater mussten nicht erst durch die politischen Umschwünge in Deutschland und Österreich in den Jahren 1933 und 1934 die Augen geöffnet werden: bei der Gründung der „Religiösen Sozialisten“ des „kleinen“ Otto Bauer als Ratgeber mitwirkend, tritt er nach 1934 den revolutionären Sozialisten bei. 1938 Emigration der Familie in die Schweiz, darauf langsames Hinscheiden des schwer geprüften Vaters. Rückkehr der Familie nach Wien, der Schüler Michael beteiligt sich an Widerstandsversuchen und entzieht sich dem Einrückungsbefehl durch Abtauchen in den Untergrund.

Von 1945 an bis zuletzt wirkte Michael Benedikt auch praktisch, z. B. mit der Ausarbeitung von Vorschlägen zu einer unbewaffneten Neutralität Österreichs als Alternative zur Gründung des Bundesheeres, durch die Ausarbeitung des Konzepts aktiver Neutralität in den 80er Jahren und durch viele andere wichtige humanitäre Alternativen. Sein Widerstand gegen Gleichgültigkeit, Gewalt und Unrecht endete nicht 1945, sondern erfüllte sein Leben bis zum Ende.

Als Philosoph führte ihn sein Bemühen um die Errichtung einer *communio solidaritatis* zur transzendentalen Anthropologie. Kant gliedert die Frage: Was ist der Mensch? in die Unterfragen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?

Benedikt zeigt, dass jede dieser Fragen erst durch die Analyse und Überwindung von Abstraktionen und Verfallsformen hindurch angemessen in den Blick kommen kann. Diese Verfallsformen reichen bis in die Sprache hinein, sodass die Arbeit an der transzendentalen Anthropologie ein semiotisches Projekt ist. Eine durchgeführte semiotische Anthropologie ist bislang ein Desiderat. Michael Be-

nedikt hat jedoch entscheidende Schritte auf dem Weg zu ihrer Realisierung beigesteuert.

Die Frage: Was kann ich wissen?, schon von Kant in den Kontext der technisch-praktischen Vernunft gerückt, verfällt in die Selbstbedrohung der Menschheit im Zauberlehrlingssyndrom.

Die Frage: Was soll ich tun?, die Frage nach der Moralität, verfällt in die Abstraktion der bloßen Gesinnung, die sich von der Rechtsnorm und von ihrer soziologisch-ökonomischen Basis isoliert.

Die Frage: Was darf ich hoffen? eröffnet in der Bestimmung unseres Naturells die Charakteristik der sich erweiternden Menschlichkeit, die zu schützen ist vor den Abstraktionen des Tausches, der bloß kompetitiven Arbeitsteilung, des Besitzes und der Institutionen.

Semiotische Anthropologie unternimmt so Entlarvung und Sturz des Götzendienstes, dem in solchen Abstraktionen der Mensch verfällt.

Auch in dieser ersten Stunde will ich schmerzliche Wahrheiten nicht verschweigen. Die Relation zwischen dem Institut für Philosophie und Michael Benedikt war oft nicht harmonisch. Dies galt schon gegenüber einigen Lehrern nach 1945 während und nach dem Studium. Aber auch zwischen dem späteren Professor Benedikt und dem übrigen Institut gab es in manchem ein Misslingen. So konnte kein Modus für eine Zusammenarbeit mit Sekretariaten und Assistenten gefunden werden, sodass Michael Benedikt seine gewaltige Arbeit ganz allein, zum Schaden seiner Gesundheit und mit Opfern seiner Familie bewältigte. Ich selbst war einer der Institutsvorstände in dieser Zeit und somit einer der Hauptverantwortlichen für dieses Scheitern. Wie schon in meiner Ansprache anlässlich der Verleihung des Goldenen Dokortitels, drücke ich auch jetzt mein tiefes Bedauern darüber aus, dass uns das Finden einer akzeptablen und seinem Rang angemessenen Lösung nicht gelungen ist.

Im Ordinariat Benedikts flossen zwei Traditionen zusammen: diejenige des ersten Wiener Kreises von Friedrich Schlegel bis Alois Dempf und diejenige des zweiten Wiener Kreises von Ernst Mach bis Moritz Schlick. In seiner sechsbändigen, mehrere Tausend Seiten umfassenden Geschichte der österreichischen Philosophie von 1400 bis heute, vom Haus Österreich bis zum Haus Europa, *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung* hat Benedikt dies nachweisen können. Dass es dem Institut nicht möglich war, dieses Ordinariat nach der Emeritierung Benedikts zu halten, ist ein sehr schmerzlicher Verlust.

Michael Benedikt war, wie er mir vor vielen Jahren einmal sagte, „ein Glückspilz“ durch die Ehe mit seiner Gattin, Frau Wanda Benedikt. Mit ihr zusammen führte er im Kreise seiner vielen Kinder und Enkelkinder sowie ähnlich gesinnter Freunde ein tätiges Leben leidenschaftlich realisierter Solidarität gegenüber den

Armen, den Witwen und Waisen und den Fremden, die in unseren Mauern wohnen, sowie den Notleidenden weltweit.

Möge das Andenken an unseren verehrten, nun heimgegangenen Kollegen Michael Benedikt für uns Ansporn sein, seine Werke neuerlich zu studieren und seinem Vorbild entsprechend unablässig zu wirken für eine *communio solidaritatis*.

Hinweise zu den Autoren

Albert Franz ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden.

Jens Halfwassen ist Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg.

Jochem Hennigfeld ist em. Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Koblenz-Landau.

Hans-Dieter Klein ist em. Professor für Philosophie an der Universität Wien.

Malte Krüger ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie und Praktische Theologie und Religionswissenschaft der Universität Halle.

Rudolf Langthaler ist Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Wilhelm Lütterfelds ist em. Professor für Philosophie am Lehrstuhl für Philosophie der Universität Passau.

Thomas Rentsch ist Professor für Philosophie am Institut für Philosophie der TU Dresden.

Joachim Ringleben ist em. Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Magnus Striet ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Breisgau.

Rudolf Langthaler, Michael Hofer (Hg.)

Monade und System

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 42/2010

Das seit den Eleaten zentrale philosophische Thema „Einheit und Vielheit“ hat in der neuzeitlichen Philosophie unter dem Titel „Monade und System“ eine besondere und auch wirkmächtige Ausprägung gefunden.

ISBN 978-3-7003-1770-8

Erschienen 2011

Rudolf Langthaler, Michael Hofer (Hg.)

Religionskritik

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 41/2009.

Ist die Religionskritik, trotz ihres neuerlichen Erstarkens, philosophisch erschöpft? Wie stellt sich unter gegenwärtigen Bedingungen eine philosophisch gehaltvolle Religionskritik dar?

ISBN: 978-3-7003-1753-1

Erschienen 2010

Rudolf Langthaler, Michael Hofer (Hg.)

Selbstbewusstsein und Gottesgedanke

Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band 40/2008

Das erste „Wiener Jahrbuch für Philosophie“ unter der Herausgeberschaft von Rudolf Langthaler und Michael Hofer widmet sich in einem Themenband dem Philosophen Dieter Henrich.

ISBN: 978-3-7003-1692-3

Erschienen 2010

**Alle weiteren Informationen zum „Wiener Jahrbuch für Philosophie“
finden Sie unter:**

www.newacademicpress.at