

Zur „christlichen Philosophie“ des späten Schelling¹

Von Helmut Ogiermann, S. J.

1841, zehn Jahre nach Hegels Tod, beruft Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, der „romantische König“ zubenannt, Friedrich Wilhelm Josef Schelling, den bereits 66jährigen, an die Universität Berlin, um, wie die vielzitierte Formulierung lautet, die „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ zu zertreten. Schelling vertauscht also München mit Berlin, der Stadt, die er in seiner Antrittsvorlesung am 15. 11. 1841 als „Metropole der deutschen Philosophie“ rühmt. In dieser Vorlesung weist er es zurück, sich selbst zum „Lehrer der Zeit“ aufgeworfen zu haben, und, so fährt er fort, „wäre ich ein solcher, so hätte die Zeit selbst mich dazu gemacht“ – also doch: Lehrer der Zeit. Es gab einen stürmischen Zulauf und Andrang zu seinem Kolleg. Unter seinen Hörern befanden sich Sören Kierkegaard und Friedrich Engels, aber auch z. B. der junge Jacob Burckhardt und der Russe Bakunin, der nachmalige Revolutionstheoretiker mit anarchistischer Schlagseite. Sehr bald gingen jedoch die Lichter aus. Nach der 41. Vorlesung endet Kierkegaards Nachschrift, Burckhardt empfindet Schelling als einen Gnostiker, Engels publiziert sogleich ein Pamphlet mit dem Titel „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie“. Die Hörer verlaufen sich, Schelling zieht sich 1846 von der Universität zurück.

Es war zu spät. Die Zeit des Biedermeier, des Vormärz, also von den Freiheitskriegen bis zum Vorabend der Märzrevolution von 1848, hatte sich schon selbst überlebt. Ebenso die Ära der deutschen Romantik, die nicht zuletzt von Schellings Frühphilosophie inspiriert worden war. Er selber sprach vom Verfall der Philosophie, vom grassierenden Unglauben an die Möglichkeit philosophischer Wahrheit. Er sah darin die höchste Gefahr gerade auch für die Religion, das Christentum; nur in der reflex wiedergewonnenen Einheit von christlichem Glauben und Philosophie erblickte er das Heil. Beide schienen miteinander unterzugehen. Er kannte den „letzten Romanti-

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags über „Die christliche Philosophie‘ des späten Schelling (geb. 1775) und wir“ auf der Thomas-Akademie der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt/M.) am 25. 1. 1975. – Ich belasse es streckenweise beim sprachlichen Duktus eines Vortrags für einen breiteren Hörerkreis.

ker“ wohl nicht, Joseph Frhr. v. Eichendorff, der in seinen zeitkritischen Glossen mehr Hellsicht bekundete als andere. Wie Th. W. Adorno in einem überraschend einfühlsamen Essai über Eichendorff zeigt², reflektiert sich auch in dessen Lyrik die Selbstauflösung jener Jahrzehnte und gipfelt in der Verszeile: „Das Reich des Glaubens ist geendet“ – man muß die andere Zeile hinzunehmen: „So gnadenlos ist unsere Zeit!“ – Eichendorff drängt zur offenen Auseinandersetzung mit der neuen Zeit – „Philosophie gegen Philosophie“, schreibt er, und er wendet sich in diesem Zusammenhang gegen Beschränkung der Diskussionsfreiheit und z. B. auch freimütig gegen eine Indizierung der Schriften Anton Günthers³.

Durfte Schelling hoffen, mit seiner von Gelehrsamkeit strotzenden und anspruchsvoll spekulativen „Philosophie der Offenbarung“, die er in Berlin vortrug, gegen den selbstzerstörerischen Zeitgeist oder -ungeist aufkommen zu können? Doch war seine Philosophie darum in sich ein leerer Wahn?

1954, zu seinem 100. Todestag, setzte jedenfalls eine Neubesinnung und intensive Konzentration auf Schellings *Spätphilosophie* ein. Es trat eine Reihe gewichtiger Werke auf den Plan, die das Anliegen des letzten Schelling aufgriffen und zu aktualisieren versuchten. J. Habermas meint freilich in „Philosophisch-politische Profile“⁴, das Gedenken zu Schellings 100. Todestag sei ein internes Fest von Philosophen unter sich geblieben, also, darf man wohl ergänzen, folgenlos. So scheint es auch tatsächlich. W. Kasper⁵ erwartete sich als Theologe „Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte“, mußte indes eingestehen, daß Schelling sich nur in der Richtung des gesuchten Denkens bewege und höchstens in die Nähe dessen gelange, wessen heutige Theologie bedarf. Kl. Hemmerle⁶ zieht aus seinen langwierigen Untersuchungen das Fazit, Schellings Anspruch, das idealistisch-transzendentalistische Philosophieren durch ein geschichtlich-personales zu überhöhen, werde nicht eingelöst. Die Forderung E. Coreths⁷ endlich, nicht minder als mit Hegel nunmehr mit Schelling ins Gespräch zu kommen, gerade auch um der Möglichkeit transzendentaler Begründung der Meta-

² Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I* (Frankfurt/M. 1958) 105 ff.

³ *Sämtliche Werke des Frhr. Joseph v. Eichendorff. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. v. W. Kosch u. A. Sauer, 10. Bd. (Regensburg o. J.) 139 f.

⁴ Frankfurt/M. 1971, 93.

⁵ W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (Mainz 1965) 22. Vgl. ThPh 41 (1966) 601 ff.

⁶ Kl. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (Freiburg-Basel-Wien 1968). Vgl. ThPh 44 (1969) 140 f.

⁷ E. Coreth, *Die Ernte des Schellingjahres: ZKTh 78* (1956) 334 ff.; *ders.*, *Sinn und Struktur der Schellingschen Spätphilosophie: Bijdragen 21* (1960) 180 ff.

physik willen, wurde nicht erhört. Sowohl der Dogmatiker wie der Religionsphilosoph wie auch der Metaphysiker fanden kein Echo.

Wird nun das Jahr 1975 im Rückblick auf Schelling mehr als bisher eintragen? Es hätte kaum einen Sinn, die spezifisch Schellingschen, oft so bemühten und gequälten Spekulationen ein weiteres Mal in ihrem ganzen Umfang auf Aktualisierbares hin zu durchwühlen. Aber es bleibt die Grundproblematik: Einheit von Philosophie und Theologie. Sie verdichtet sich im Terminus „christliche Philosophie“⁸.

Die Vorfrage nach dem Sinn von „christlicher Philosophie“ beim späten Schelling

Der Titel „christliche Philosophie“ steht in Anführungszeichen, die, wie so oft, auch hier eine gewisse, eventuell skeptisch aufzunehmende Besonderheit anzeigen sollen. In einer Vorlesung vom WS 1827/28 in München über das „System der Weltalter“ hatte Schelling mit aller Bestimmtheit erklärt: „Der eigentliche Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie“⁹. E. Coreth verwendet diesen Titel, zusammen mit „christliche Metaphysik“, schlechthin für Schellings Spätphilosophie, weil sie vom Christentum her und auf es hin entworfen sei, obschon sie dem Offenbarungsglauben nicht adäquat gerecht werde. H. Czuma in seinem Schellingbuch ebenfalls¹⁰.

Aber Schelling selbst lehnt die Bezeichnung „christliche Philosophie“ in einem Passus seiner Berliner Vorlesungen unmißverständlich ab¹¹. Aus welchen Gründen? Man kann sie wie folgt zusammenfassen. Die Offenbarung sei nicht „Quelle“ seiner Philosophie; die „materielle Abhängigkeit aller neueren Philosophie vom Christentum“ und die Einbeziehung der großen historischen Erscheinung des Christentums in die philosophische Problematik bedeute keine prinzipielle Auszeichnung dieses Phänomens, weil alle kosmischen und geschichtlichen Phänomene vor das Forum der Philosophie gehörten; das Christentum stelle für die Philosophie keine andere „Autorität“ dar als die sonstigen Erfahrungsgegenstände auch, selbst wenn es als höchste und letzte Erscheinungsform von Religion und Offenbarung aufgefaßt

⁸ Das Folgende will keine eigentliche philosophiegeschichtliche Forschungsarbeit sein, sondern eher einer philosophiegeschichtlichen Anregung zum Weiterdenken entsprechen.

⁹ Vgl. H. Fuhrmans, Dokumente zur Schellingforschung. II. Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung vom WS 1827/28: Kant-Studien 47 (1955/56) 280.

¹⁰ H. Czuma, Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Innsbruck 1969).

¹¹ Schellings Werke (hrsg. v. K. F. A. Schelling). Bd. XIII (nach der üblich gewordenen Durchzählung der Bände dieser Erstausgabe) (Stuttgart u. Augsburg 1858) 133 f. – Vgl. W. Kasper, a. a. O. 434.

werde. Übrigens müßte man konsequenterweise von katholischer und protestantischer Philosophie reden (ein M. Blondel diskutiert ja tatsächlich das „problème de la philosophie catholique“ – auf die Kontroverse um den Sinn christlicher Philosophie, die sich an seinen Namen wie an den E. Gilsons, J. Maritains u. a. knüpft, kommen wir nicht zurück). Also scheint Schelling eine christliche Philosophie gerade nicht zu wollen.

Nehmen wir den Titel jedoch in einem modernen Sinn, dann dürfen wir beim späten Schelling durchaus von christlicher Philosophie reden. Lassen wir es auf sich beruhen, daß Heidegger sie ein hölzernes Eisen schimpft, widersprüchlicher als der Gedanke eines viereckigen Kreises. Sie kann eine sehr vernünftige Deutung erfahren. J. Splett faßt sie erststellig als Bezeichnung für ein Denken, das seine geschichtliche Christlichkeit positiv, bejahend übernimmt; d. h., ein Mensch, der Christ ist, reflektiert (methodisch-kritisch) seine Grundbestimmtheiten, seiner Bestimmtheit durch das Christsein sich genau so bewußt wie anderer Bestimmtheiten seines Denkens¹². Man darf ein wenig weiter gehen als der Wortlaut es unmittelbar erlaubt: Christlich philosophiert, wer sich als Christen bekennt und die philosophischen Themen im Rahmen einer kritischen Reflexion auf bejahte Christlichkeit, auf den Glauben an die in Christus ergangene Offenbarung, zu durchdringen sucht. Es wird ihm bewußt darauf ankommen, die Einheit von Philosophie und Offenbarungsglaube im Blick zu behalten und von seiner Seite aus mit seinen Mitteln zu realisieren. So gesehen war Schelling, der Intention und dem faktischen Vorgehen nach, christlicher Philosoph. Worin liegt dann die strukturelle Christlichkeit seiner Philosophie, und wie mögen wir uns dazu stellen?

Zuvor: Bejaht er das Christentum, seine christliche Bestimmtheit in gläubiger Übernahme? – Auch K. Jaspers unterstreicht mit Nachdruck, daß Schelling sich als gläubigen Christen betrachte¹³. Jaspers bezieht sich auf einen Text aus dem Jahre 1812, in dem Schelling den christlichen Glauben, zu dem er steht, allerdings auf ein Minimum reduziert: auf die Schöpfung aus Freiheit, auf die Freiheit des Menschen im Verhältnis zu Gott (und diese Freiheit habe, eine seiner schwierigsten Thesen, eine von Gott „unabhängige Wurzel“), auf die Verheißung der ewigen Vereinigung mit Gott nach dem Gericht über Gut und Böse. Von Christus ist hier nicht die Rede. Und doch muß man entgegenhalten: In seiner Spätphilosophie behauptet er energisch, der eigentliche Inhalt des Christentums sei ganz allein die Person

¹² J. Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Freiburg/München 1973) 20 f.

¹³ K. Jaspers, *Schelling* (München 1955) 60.

Christi – Christus nicht nur irgendwie Stifter, vielmehr *der* Inhalt des Christentums¹⁴; das Geschichtliche sei nicht „etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst“¹⁵ – alles sehr modern klingende Formeln. In Jesu Auferstehung erblickt er „das entscheidende Faktum“ der Geschichte, und er präzisiert: ihre „höhere“, d. h. geistigmystische Bedeutung könne sie als „äußere Geschichte“ nicht auflösen¹⁶; so kann er schreiben trotz des schon im Tübinger Stift geprobtten Aufstandes gegen biblischen Fundamentalismus und orthodoxe Dogmatik. Theosophie verwirft er, obschon er den christlichen Glauben im Kreise der Münchener Spätromantik, zumal unter dem Einfluß von Franz Baader, in theosophischer Verzeichnung kennengelernt haben mag¹⁷. Er philosophiert als protestantischer Christ. Seine Philosophie ist christlich, indem sie seinen christlichen Glauben reflex zu durchdringen sich bemüht.

Sie ist es in einer gefüllteren Bedeutung freilich erst dann, wenn sie aus christlichem Glaubens*ursprung* lebt, und zwar nicht nur so, daß der christliche Glaube – und hier stoßen wir auf ein wesentliches Element unserer Interpretation – bloß irgendwie heuristische Impulse fürs Philosophieren auslöst, sondern so, daß gewisse christliche Grundüberzeugungen als absolute Vorannahmen gelten, denen eine Philosophie, die den Christen überhaupt noch zu interessieren vermag, auf ihre Weise genügen müsse. Solche Vorannahmen sind die höchste Transzendenz Gottes, kraft deren er der Welt zu seiner Selbstverwirklichung und Selbstbewußtwerdung, entgegen Hegel und noch dem mittleren Schelling, keineswegs bedarf; ferner, damit gegeben, die reine Freiheit Gottes in der Schöpfung der Welt „aus nichts“; schließlich, wiederum entgegen Hegel, wie Schelling ihn versteht, die Unableitbarkeit der Glaubensgeheimnisse aus der a priori konstruierenden, Wesensmöglichkeiten entwerfenden Vernunft – die Inhalte der Offenbarung dürfen nicht, so schreibt er, in allgemeine Vernunftkenntnisse aufgelöst werden¹⁸. Wohl sei es möglich und notwendig, sie, nachdem sie uns durch Offenbarung geschenkt seien, z. B. Dreipersönlichkeit Gottes, Menschwerdung, Kreuz und Eschatologie, philosophisch nachzuvollziehen – sie dürften dann nicht mehr „unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen“, nicht mehr „Geheimnis“ bleiben¹⁹. Manche Formulierungen spitzen noch mehr zu²⁰,

¹⁴ Sämtliche Werke XIV 35.

¹⁵ Ebd. XIII 195.

¹⁶ Ebd. XIV 219 f.

¹⁷ Vgl. E. Coreth, Die Ernte des Schellingjahres (s. Anm. 7) 339.

¹⁸ Sämtliche Werke XIII 142.

¹⁹ Ebd. XIV 11.

²⁰ X. Tilliette erwähnt auch den Schellingschen Vergleich der Offenbarung mit einem Fernrohr, das aber scharfe Augen nicht benötigt, oder das man nicht mehr

jedenfalls leiden sie nicht selten unter einer Unschärfe und an gleichsam irisierenden Wendungen, die man ohne viel Mühe pressen kann. Aber ein möglichst wohlwollendes, in etwa sogar nachgiebiges Verständnis läßt sich ebensowenig von vornherein verbieten. Man darf Schelling zugute halten, was Heidegger für sein frühes Werk in Anspruch nimmt: Zum Wesen von Übergängen von Altem zu Neuem gehöre es, daß sie in gewissen Grenzen noch die Sprache dessen sprechen müssen, was sie überwinden wollen. Schelling bittet also – im Übergang vom absoluten Idealismus zu seinem „echten Empirismus“²¹ – um Verständnis und Nachsicht.

Nun ist für ihn gerade auch das fundamentale Geheimnis, der Gott über aller Vernunft, wesentlich „eine in der Philosophie selbst liegende Notwendigkeit“²². Wenn wir Schellings Intention nachzeichnen möchten, können wir uns die Mühe nicht ersparen, unsere Augen an das philosophische Helldunkel seiner Theorie zu gewöhnen.

Schellings Frage nach dem Wesensbild Gottes

Wie gelangt Philosophie zu jener unbedingten Transzendenz? Auf dem Wege einer Selbstüberbietung, eines Selbstüberstiegs, sozusagen einer Aufopferung ihrer selbst, indem sie ihrem eigenen Tun „das Sein“ voraussetzt, ohne das sie leer und eben bloße Subjektivität bliebe. Es handelt sich in Schellings Spätphilosophie vielleicht um eine „Kehre“ ähnlich jener, die Heidegger erfahren haben will: die Wende vom Primat der setzenden, auch transzendental setzenden Subjektivität zum Primat des Seins, von dem her allererst Subjektivität, all unser Denken und Wollen, Sinn und Fülle empfängt.

Der Selbstüberstieg geschieht in einer Art „Ekstase“, wie Schelling sie nennt, in einem Über-sich-hinaus-denken, Sich-hinaus-versetzt-wissen in das „unvordenkliche“ Sein, das absolute „Prius“. Wie in einem Brennpunkt sammeln sich die einschlägigen Stellen in dem Satz: „Wenn sie (die Philosophie) nicht von etwas im Denken Seienden, also überhaupt nicht vom reinen Denken ausgeht, wird sie ausgehen von dem, was vor und außer allem Denken ist, also vom Sein . . . aber nicht von einem empirischen Sein . . . , sondern nur von dem *absolut* außer dem Denken befindlichen Sein“²³. Und der Beweis dafür?

braucht, sobald man mit seiner Hilfe einen Stern gefunden hat; er nennt diesen Vergleich „inquietante“, „peu heureuse“ (*Schelling*, Une philosophie en devenir [2 voll., Paris 1970] II 107).

²¹ Vgl.: F. W. J. Schelling, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833 (hrsg. v. Horst Fuhrmans [Torino 1972]) 271, 402. Dazu ThPh 50 (1975) 260 ff. – Im folgenden als „Fuhrmans“ zitiert.

²² Sämtliche Werke XIII 138, vgl. 145.

²³ Ebd. XIII 126 f.

Hier wird nichts bewiesen, hier wird nur ekstatisch erfahren, daß Denken ja allein vom Sein her denkbar ist, und zwar nicht von irgendeinem, sondern vom Sein schlechthin, dem absoluten Horizont, vom „urständlichen“ Sein her, nicht von einem bereits gegenständlichen. Ein philosophisches Urerlebnis, analog wohl demjenigen, das sich in Anselm v. Canterburys Wort niedergeschlagen hat: ‚supra omne id quod cogitari potest‘. Mit Recht erinnert W. Kasper, aber auch Hans Urs v. Balthasar, an des Nikolaus v. Kues ‚docta ignorantia‘ – wissendes Unwissen, unwissendes Wissen²⁴. „Denn nicht, weil es ein Denken gibt, gibt es ein Sein, sondern wie ein Sein ist, gibt es ein Denken.“²⁵ Nur so, in dieser radikalen Wende zum Sein-selbst, vermag Schelling aus dem Bannkreis der in sich selbst rotierenden Subjektivität des absolut idealistischen Denkens auszubrechen.

Doch das Sein, dem er sein Denken übereignet, ist noch nicht „Gott“. Gott muß zwar in dieser Richtung gesucht werden; er wird indes erst dort gefunden, wo das ekstatisch vorausgesetzte Sein als das absolut *personale*, freie, daher unüberbietbar transzendente aufgeht. Wie kommt es zu diesem Aufgang? Diese Frage rührt an etwas für den späten Schelling sehr Typisches.

Er begründet diese Idee, diese Forderung, aus seiner christlichen Erfahrung²⁶. Jedenfalls will Schelling hinter das dem christlichen Glauben erschlossene Gottes-Wesensbild, die Idee des personhaft schöpferischen, sich geschichtlich exponierenden Gottes, nicht zurückfallen – ebenso wie Hegel zutiefst auf sie allein zielt, und wie, mit negativem Vorzeichen, Marxisten und Neomarxisten sie allein im Blick und Visier haben. „Die öffentliche Religion kann und soll uns als ein Maßstab dienen, nach welchem wir die mögliche Höhe und Richtigkeit der Philosophie bemessen“ – wir sind „aufgefordert zu untersuchen, ob nicht auch der philosophische Begriff bis zu jenem der Offenbarung sich steigern lasse“²⁷.

Schelling *will* das Sein als diesen göttlichen Gott. Das Wollen ist es, worauf er sich beruft. Der Wille zu einem solchen göttlichen Prius,

²⁴ Ebd. XIII 801, 903 u. ö. – Fuhrmans 240 u. ä. ö.

²⁵ Ebd. XIII 161 Anm. 1.

²⁶ Sie ist für ihn nicht inhaltliche „Quelle“, und doch Ursprung philosophischen Fragens. Zwar meint er einmal, die Frage, woher das „Gefühl“ des philosophischen Wollens komme, sei eine „otiose“ (Fuhrmans 327/8). Diese Bemerkung spielt die Abhängigkeit von der Glaubensüberzeugung herunter, aber gegen ein solches understatement sperrt sich allzu offenkundig Schellings faktisches Verfahren. Keine Schelling-Interpretation vermag alle seine (eben weil oft so oszillierenden) Aussagen glatt zu harmonisieren.

²⁷ Fuhrmans 382 (vgl. 79/80, 83/84, 369). – Zur Problematik der „spekulativen“ Gottesidee bei Schelling s. H. Fuhrmans, Der Gottesbegriff der Schellingschen positiven Philosophie: Schellingstudien. Festschr. f. M. Schröter (1965) 9–47; ferner B. Loer, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie (1974) 145 ff. (die „Strukturtheorie des Absoluten“ in den einzelnen Phasen des Schellingschen

davon spricht er vielleicht am eindringlichsten schon in den Münchener Vorlesungen von 1832/33. „Hier kommen wir auf den höchsten Begriff. Es ist, weil wir das Sein wollen, das Ist“²⁸ – er schreibt „Ist“, mit großem Anfangsbuchstaben, gegenüber dem kleingeschriebenen „ist“ der Seienden, wie schon Augustinus das „Est“ vom „est“ unterschieden hatte (wovon Schelling augenscheinlich nicht weiß). Wir wollen das Urseiende als den „Herrn des Seins“ – ein Ausdruck, der für Schelling zentral wird. Herr des Seins: Das Absolute herrscht über sein *eigenes* Sein – eine genauere Analyse würde uns ins Zwielfichtige der unseligen Spekulation über den dunklen „Ungrund“ hineinverführen, der Gottes „Natur“ darstellen soll und den Gott aus Freiheit überwindet; Herr des Seins: im Sinne des *anderen*, von ihm unterschiedenen Seins, der Schöpfung, der Welt in Natur und Geschichte. (Daß dieses Sein gegenüber dem Gott eigenen ein anderes, verschiedenes ist, daran wird ganz formell festgehalten²⁹.) Hierin spricht sich Gottes radikale Freiheit in der Schöpfung aus, für Schelling der philosophisch neue, alle voraufgehende idealistische Philosophie umwerfende Gedanke. „Wir wollen eine wahrhafte Schöpfung aus nichts, d. h. eine Schöpfung ohne eine irgendwie schon voraus daseiende, sondern erst durch den göttlichen Willen selbst gesetzte Potenz“, kein „*mè on*“ als Bedingung der Möglichkeit von Schöpfung³⁰. Schelling verdeutlicht das im Hinblick auf etwas, was auch er früher angenommen hatte. „Nachdem wir aber anerkannt haben, daß der terminus ad quem der Philosophie ein Gegenstand des Wollens ist, – nachdem wir also diesem Wollen eine Gewalt in der Philosophie eingeräumt haben und einräumen müssen, zu dem in der Philosophie Gewollten aber auch die Idee eines völlig freien Schöpfers gehören kann, so werden wir uns nicht getrauen, ein System für wahr zu halten, welches dennoch in der Folge das Subjekt, also Gott . . . einem notwendigen, von Stufe zu Stufe fortlaufenden Prozeß unterwirft.“³¹ Und später noch prägnanter: Gott bedarf nicht für sich selbst des Schöpfungsprozesses, denn „er hat es nicht nötig, sich gleichsam einen Spiegel zu verschaffen, worin er sich selbst beschaue; denn er ist sich selbst von Ewigkeit bekannt“. Wiederum wohl mit einer Spitze gegen Hegel. Schelling geht so weit, diesem absolut freien Gott jede Relation zur Welt abzusprechen; der höchste Begriff müsse ein

Denkens). Für unser Thema dürfen wir das meiste davon einklammern und nur jene Züge des Gottesbildes hervortreten lassen, die die Einheit von Philosophie und Offenbarung ermöglichen sollen.

²⁸ Fuhrmans 307 u. ö.

²⁹ Sämtliche Werke XIII 268.

³⁰ Fuhrmans 382 ff.

³¹ Ebd. 212 f., 355.

„noch von jeder Relation freier sein“, sogar „in keiner, nicht einmal einer *möglichen* Relation zur Welt“ gedacht werden³² – als wäre auch mögliche Relation auf Welt (auf mögliche Welt) nur Setzung durch Gottes Freiheit. Hier überschlagen sich freilich Gedanke und Sprache.

Wir unterbrechen die zwangsläufig dürftigen Hinweise auf die Gottes-Bild-Idee des späten Schelling (wir werden etwas nachzutragen haben) und stellen die Frage, was sie uns bedeutet oder bedeuten könnte. Philosophieren wird ja kaum gelingen ohne das Gespräch mit Philosophierenden heute und über Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg, denn wir sollten unser Philosophieren in dem der anderen, deren philosophischen Ernst und Eros wir ja nicht gut bestreiten dürfen, bei allen Differenzen wiedererkennen. Hat uns also Schelling für unser heutiges Philosophieren etwas zu sagen?

Es geht um die Einheit von Philosophie und Theologie, um die Möglichkeit solcher Einheit, an welcher Möglichkeit der Bestand von Theologie überhaupt zu hängen scheint. Man erinnert sich an G. Picht, den Bildungskatastrophiker. In „Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit“³³ vertritt er die These: Die Gefahr droht, daß mit dem Gott der Philosophen zugleich auch der Gott der Theologen entschwindet; daß Gottes Ausfall in der Philosophie ihn auch aus unserem Denken überhaupt vertreibt; daß er dann auch in unserem Leben schlechthin nur als historische Reminiszenz ein Schattendasein fristet. Picht meint, der Gott der Philosophen sei tatsächlich tot – was aber versteht er unter diesem totgesagten Gott? Jenen, den eine Metaphysik konstruiert, die in Hegels System gipfelt, und das heißt ihm zufolge: „Der Gott der Philosophen ist die Wahrheit des Seins in ihrer Einheit und in ihrem sich erhaltenden Wesen. Wahrheit des Seins ist Wahrheit des Seins dieser Welt.“ Da kann man nur staunen, und nicht staunen, daß solch ein Gott nicht leben, aber auch nicht sterben kann.

Schelling distanziert sich von jenem Unbegriff Gottes ausdrücklich, und zwar im Bewußtsein der Gefahr, die Picht spürt, nämlich der Gefahr für Glaube und Theologie. Es soll ein philosophischer Gottesbegriff möglich sein, der die Einheit mit Glaube und den Glauben auslegender Theologie rettet.

Zunächst erscheint es sehr sinnvoll, wenn nicht notwendig, auf dem Wege der philosophischen Suche nach Gott der Frage nach dem „Was“ Gottes, nach dem – sehr weit gefaßten – „Wesen“ Gottes den Vorrang zuzugestehen. Wir haben uns darüber klar zu werden, was für einen Gott wir „wollen“. Hat eine Philosophie keine Aussicht, einen solchen

³² Ebd. 379 f., 400 f.

³³ Stuttgart 1966, 17 f.

zu finden, dann kann sie nicht „christliche“ Philosophie heißen. Denn gäbe es vielleicht überhaupt keine Philosophie, die sich so nennen dürfte – aber da müßte man eben zusehen. Sollte, das als Beispiel, „Deismus“ der philosophischen Weisheit letzter Schluß sein, wie man es da und dort von der metaphysischen Theologie anzunehmen scheint, dann würde jeder Gedanke an mögliche Offenbarung sich ihr verbieten. Metaphysik wäre dann nicht die vom reflektierenden Christen gesuchte Philosophie, obwohl ihr Weg ein Stück weit führen könnte; man müßte sich nach einer besseren umsehen. Zum Glück steht es um die Metaphysik nicht ganz so schlecht. Auch E. Coreth setzt in seinem vielbeachteten Aufsatz über „Die Gottesfrage als Sinnfrage“³⁴ bei diesem Methodenproblem ein: es gehe primär nicht um Gottesbeweise oder -aufweise, sondern um die „weit vorausliegende, viel grundsätzlichere Frage“ nach dem Sinn, den wir mit dem Wort „Gott“ verbinden. Hat es für uns überhaupt noch einen greifbaren Sinn, und welchen? Ist „Gott“ überhaupt noch gefragt, und was für ein Gott? Hier kommt ein moderner oder sich oft allzu modern gebender Topos ins Spiel: Wir suchen nicht nach Gott, weil wir ihn „brauchen“, weil der Mensch ohne ihn nicht auskommt (aber man denke an das Gespräch Raskolnikows mit Sonja über Gott bei Dostojewskij – Sonja: „Was wäre ich ohne Gott?“). Andererseits wird Gott gerade als unbedingter Sinngrund und Sinnmitte unseres Daseins vor-verstanden, wie Coreth schreibt, und das sei der Gott, den der Mensch heute meine und nach dem er Ausschau halte . . . Ähnlich H. Küng³⁵: Es bleibe, weil das, „was“ Gott ist, nicht mehr eindeutig sei, nichts anderes übrig, „als von einem Vorverständnis, einem Vorbegriff von Gott auszugehen“, und der heißt primär: „der geheimnisvolle, nicht zu erschütternde Grund für ein trotz allem sinnvolles Leben“. Oder soll man mit K.-H. Crumbach argwöhnen, „das leichte Prickeln der Sinnfrage“, die man nicht missen möchte, bezeichne die letzte Lücke, die der Lückenbüßer-Gott noch zu schließen habe?³⁶

Die Quintessenz liegt in der Forderung, vor der Frage nach dem ‚an sit‘ und nach dem ‚quid sit‘ (oder ‚quid non sit‘, und doch mit positivem Unterton) aufzuwerfen, wie Schelling es tut. Sollten wir denn nicht mit ihm sagen können: Wir „wollen“ einen Gott, der selbst Freiheit ist und doch auch uns echt frei-sein-läßt? So daß die Wirklichkeit Freiheitsgeschehen wäre, in welchem unsere Freiheit allererst einen absoluten Bezugspunkt – Gottes Freiheit – erhält und damit ihre absolute Bedeutungsschwere? Sollte nicht hierin der tiefste und höchste „Sinn“ unseres Lebens, unseres Menschseins liegen?

³⁴ In: StdZ 181 (1968) 361 ff.

³⁵ H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 61.

³⁶ K.-H. Crumbach, *Unfähigkeit zur Theologie?*: GuL 47 (1947) 241.

Gewiß ist nichts leichter, als „ideologische Verdachtsmomente“ dagegen auszuspielen – als ginge es bei diesen und ähnlichen topologischen Erwägungen und bei der Gottesfrage überhaupt doch nur um pseudowissenschaftliche Rechtfertigung und Stabilisierung von etwas Vorgegebenem, von „bestehenden Verhältnissen“, in diesem Falle von Christentum und Theologie. Schenken wir uns eine Replik darauf.

**Kritisches zu Schellings Seins-Idee
(als Hintergrund seiner Gottesfrage)**

Sobald die Rede auf Schellings Gottesbild kommt, muß sein Seinsbegriff diskutiert werden, denn Schelling versteht Gott als letzte und absolute Ausdeutung des urständlichen, unvordenklichen Seins. Das Nötigste war bereits gesagt worden, nun soll einiges Kritische dazu nachgeholt werden.

Wir konzentrieren uns nur auf das eine, daß Schelling immer sofort von „dem“ Sein spricht, das dem menschlichen Geist ekstatisch, in einer Art apriorischer Erfahrung, aufscheine.

Der Griff nach „dem“ Sein hat, übrigens schon bei Feuerbach, unter manch anderem die Metaphysik in Mißkredit gebracht. Aber sie muß nicht geradewege „das“ Sein anpeilen. Ein genialischer, ekstatischer Vorgriff auf das Sein als eines, allgemeines, umgreifendes wird nicht abverlangt³⁷. Nicht „das“ Sein, schlicht „Sein“ wird thematisiert, und das ist ein Unterschied. „Sein“ bedeutet dasjenige Moment in der Erfahrung von Mensch und Welt, das in deren An sich, Selbsthaftigkeit und Selbstvollzug zur reflex evident werdenden Gegebenheit kommt (im Gegensatz zu Setzung durch – auch transzendente – Subjektivität). Von ihm her nennen wir etwas ein „Seiendes“. Insoweit gelangt die Forderung Heideggers zu ihrem Recht: Um Seiendes als ein solches bestimmen und aussagen zu können, müsse die Wahrheit von

³⁷ Eine Seins-„Erfahrung“, vor-rational und emotional, widerstrebt ganz und gar nicht dem „modernen“ Menschen. Es gibt ja in der westlichen Welt jene Strömungen, die eine solche Erfahrung als somatisch-erfühlende bis spirituell-meditative (auf der Basis disziplinierender Atemtherapie) verheißen, und Hunderttausende laufen ihnen zu. Die Ideen eines Karlfried Graf Dürkheim ziehen, gerade auch unter Intellektuellen, immer größere Kreise; seine Meditationsmethode möchte eine tiefgreifende „Umstimmung“ des Menschen erzielen, ein Transparentwerden für den „All-Einen-Grund“, wodurch der einzelne sich „in neuer Weise dem Sein verpflichtet fühlt“ – auch als „Seinsföhlung“ ausgegeben. „Die Zeit ist reif geworden, daß das Sein, das bislang nur Gegenstand frommen Glaubens oder metaphysischer Spekulation war, . . . als Erfahrung vernommen . . . wird“, und ähnlich viele andere (vgl.: Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. Hrsg. K. Rahner u. a. [Düsseldorf 1973] 102 ff.). – Aber auch und gerade Schelling sucht Metaphysik, die *Wissenschaftscharakter* beansprucht. Keine *Reduktion* des Erfahrenen, gar des Religiösen, des Glaubens, auf den Intellekt, die ratio, wohl aber *Abstraktion* von den emotionalen Komponenten, von der Ergriffenheit bis ins Sonnengeflecht hinein, wie man lesen kann.

„Sein“, Sein-selbst vorverstanden sein³⁸. „Das“ Sein betrachten wir als analogen Allgemeinbegriff, der sich nach Thomas ‚in intellectu-tantum‘, im Denken, als solcher konstituiert, allerdings im Denken von Erfahrenem: „Sein“ ist daher nicht etwa Gedankending, sondern Realbegriff (nicht einmal diese Distinktion haben manche mitbekommen, die über Metaphysik aburteilen). Daß der Sinn von „Sein“ nicht sosehr auf einen *Begriff* abgezogen werden kann, vielmehr in der *Urteils*kopula „ist“ seinen Ort hat, brauchen wir hier nicht näher auseinanderzulegen.

Keine Spur davon, daß „Sein“ (als Ansich und Selbstvollzug, der ‚actus essendi‘ des hl. Thomas und alles auf ihn Bezogene) auf bloße „Vorhandenheit“ hinausliefe, oder „Seiendes“ auf pure Gegenständlichkeit (so allenfalls im Dialektischen Materialismus). Wer einmal darauf gekommen ist, weiß auch weiter. Er wird leicht einsehen, daß „seiend“ keinen Leerterm besagt, der nur mit Hilfe einer Variablen einen Sinn erhalte. Wohl bezeichnet es keinen gleichsam abgesonderten, eigenen Gehalt gegenüber den konkreten (variablen) Sinngehalten: alles „ist“, und doch meint das „ist“, das Sein von all dem, worin es sich konkretisiert, nichts irgendwie außer oder neben dem, wovon es ausgesagt wird. Es bedeutet nur – wie ungemäß und unterkühlt klingt dieses „nur“! – das in allen Variablen (z. B. Baum, Hund, Mensch, Kunstwerk, Denken, Lieben usw.), was sie zu einem Ansich (oder darauf Beziehbaren) macht, bis hin zur Charakterisierung als Zu-sich-kommen-in-Wirklichkeit, als „Wirklichen“ von etwas, als Selbstvollzug, und zwar in allen analogen Abstufungen, zuhöchst in Personalität mit Interpersonalität. Weiteres können wir hier nur eben anrühren: was sich in den Termini ‚intimum‘, ‚formalissimum‘, ‚perfectio perfectionum‘ usw. manifestiert und jedem, der sich in Metaphysik mehr als touristenhaft auskennt, vertraut ist.

Allerdings müssen wir das vorhin Gesagte auch wieder halb zurücknehmen. Solange nicht das Sein als das je eigene von Einzelseienden feststeht, könnte es „ein“ Sein geben, das eine zu allen

³⁸ Entscheidend der Satz: „Jede Bestimmung . . . , die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, . . . ist metaphysisch“, und damit vordergründig (*M. Heidegger*, Über den Humanismus [Frankfurt/M. 1949] 12). In seinem Schellingbuch heißt es noch ganz ausdrücklich: „Die Frage nach der Wahrheit des Seyns ist wesentlich ursprünglicher als die Frage des Aristoteles und der Späteren . . . Ihm lag nur an der Frage nach dem Seyn des Seienden. Und seitdem hat man immer wieder in diesem Sinne nach dem Seyn des Seienden gefragt. Das liegt für jeden, der sehen kann, offen zutage. Aber ebenso offen liegt für den, der sehen *will*, daß eine *noch* ursprünglichere Frage notwendig, – eine Not geworden ist“ (*M. Heidegger*, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit [Tübingen 1971] 77). Zuletzt aber gab Heidegger auch „das Sein (Seyn)“ an die Metaphysik zurück, überließ die Metaphysik sich selbst, fragt nur noch nach dem „Es“ als dem Ur-Gebenden (von Sein und Zeit). Vgl. zur Sache des Denkens (Tübingen 1969), dazu ThPh 46 (1971) 111 ff.

Einzelseienden ontologisch differente; Metaphysik muß gerade bei ihren ersten Schritten auf diesem ontologischen Gelände höchste Vorsicht walten lassen. Wenn alle Seienden kontingent sind – was nicht gleich zu Beginn der ontologischen Analyse auszuschließen ist –, wäre jene ontologische Differenz von Sein und Seiend etwa im Sinne Heideggers offenzuhalten, und warum dann nicht *ein* Sein, *viele* Seiende? ³⁹ Das je eigene Sein der jeweiligen Seienden wäre also noch zu beweisen, das Eigensein des Menschen etwa vom Phänomen der Freiheit her usw. Erst dann läßt sich auch von unterschiedenem Sein sprechen, nicht nur von unterschiedenen Seienden. Auf keinen Fall aber darf „ein“ Sein alles so umgreifen, daß auch Gott darunterfiele ⁴⁰. In diesem Punkte bleibt Schellings Seins-Idee fragwürdig.

Metaphysik präsentiert sich bei ihm und auch sonst allem Anscheine nach äußerst abstrakt und wie blutleer. Doch Schelling durchschaut sehr schnell, wie das Fernste zum Nächsten werden kann und muß. Er folgert z. B. aus der metaphysischen Berufung des Menschen zur Freiheit vor dem freien Gott (wider Hegels Apotheose des Staates) die Notwendigkeit, „den Staat . . . in jeder Form zu beschränken . . . Wer also den Staat zum absolut Höchsten erhebt, dessen System ist eben dadurch ein wesentlich illiberales“ ⁴¹. Und das doziert er trotz seiner königlichen Gönner in München und Berlin. Bald waren freilich noch ganz andere Töne zu vernehmen: Während seiner Berliner Zeit erschien, 1848, das Kommunistische Manifest.

Die Frage nach Gottes Wirklichkeit

Nun zum zweiten Teil der Aufgabe, die Schelling sich vorgenommen hat. Nachdem der höchste Gottesbegriff aus dem Impuls des christlichen Glaubens entfaltet ist, steht noch aus, die Wahrheit, die Wirklichkeit dieses Begriffs zu erweisen. Das scheint trivial, aber Schelling betont oft, daß mit dem Gewinn dieses Begriffs seine Realität noch nicht gewonnen ist. Ganz so trivial dünkt es ihm nicht, denn er polemisiert gegen Hegel. Man hat den Eindruck, er betrachte Hegels System als ein einziges großes „ontologisches Argument“, als eine Argumentation, die den Realwert des Begriffs, des reinen Denkens, aus ihm selbst herauszudialektisieren suche – was wir notwendig denken, habe eo ipso Seinsbezug. Ob Schelling seinen ehemaligen Studienfreund Hegel legitim interpretiert oder nicht ⁴²,

³⁹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen 1957) 143.

⁴⁰ Siehe vom Verf.: *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage* (München-Salzburg 1974) 131.

⁴¹ Fuhrmans 235.

⁴² Dialektik scheint er als etwas rein „Logisches“ und „Subjektives“ zu nehmen (vgl. Fuhrmans 20, 28).

man darf das Wesentliche seiner Kritik an diesem panlogischen oder panlogisierenden System bejahen, zumal auch seine Kritik an Hegels Ur-Dialektik, derjenigen von Sein und Nichts⁴³. Schelling moniert überdies, Hegels Philosophie könne keine voraussetzungslose sein, denn sie führe wenigstens den Begriff der Voraussetzung ein und sie bediene sich, indem sie irgendwas ausspricht, „dazu der *Sprache*, die sie also voraussetzt. Wollte sie nichts voraussetzen, so müßte sie die Sprache selbst deduzieren“⁴⁴. Hier klingt etwas an, was in der Philosophie unseres Jahrhunderts ein bedrohliches Übergewicht bekommen hat: Sprachanalytik, Sprach-Transzendentalismus.

Aber welchen Beweis für die Wirklichkeit Gottes schlägt Schelling denn seinerseits vor?

Der Beweis läuft auf etwas hinaus, was dem Charakter seiner Philosophie als christlicher im Grunde durchaus gemäß erscheint. Den einschlägigen Gedankengang haben wir noch zu skizzieren, also zu Schellings referierten Ausführungen etwas nachzutragen.

Es handelt sich darum, jenes „Sein“, zu dem der Geist sich ekstatisch aufschwingt, jenes absolute Prius, als „Gott“, und zwar als den wahrhaft göttlichen Gott in seiner Existenz zu erkennen. Eine Stelle für viele: „Nicht das absolute Prius soll bewiesen werden . . . , sondern die Gottheit jenes Prius – daß es Gott ist und also Gott existiert“⁴⁵. Wie kann das geschehen? Es geschieht, so möchte man spontan urteilen, auf eine seltsame Weise. Zwei kurze Texte, die eine Ahnung von dem vermitteln, worauf Schelling hinaus will. „Ich entdeckte in dem Begriff (des absoluten Prius) eine Möglichkeit, daß jenes Prius sich eine Folge gebe, ich gehe weiter, die Art dieser Folge zu bestimmen. Wenn nun die Art dieser Folge so beschaffen ist, daß sie ganz koinzidiert mit der wirklichen Welt, so ist dies ein Beweis von der wirklichen Existenz jenes absoluten Prius“⁴⁶ als des personal-freien Gottes, wie aus dem Kontext erhellt. Und nochmals: „Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser . . . ist, wird eine solche Folge haben können . . . Nun aber existiert diese Folge wirklich (dieser Satz ist nun der auf Erfahrung beruhende Satz; die Existenz einer solchen Folge ist ein Faktum, eine Tatsache der Erfahrung). Also zeigt uns dieses Faktum – die Existenz einer solchen Folge zeigt uns, daß auch das Prius selbst existiert, wie wir es begriffen haben, d. h. daß Gott existiert“⁴⁷. Und was für eine Folge, welches Faktum hat Schelling im Auge? Die Religionsgeschichte, den Gang der Selbstbekundung des

⁴³ Sämtliche Werke X 129 f. Vgl. Fuhrmans 219 f.

⁴⁴ Fuhrmans 223.

⁴⁵ Sämtliche Werke XIII 129.

⁴⁶ Fuhrmans 401 f.

⁴⁷ Sämtliche Werke XIII 129. Vgl. zum Ganzen: J. A. Bracken, Freiheit und Kausalität bei Schelling (Freiburg-München 1972) bes. 118 ff.

absoluten Prius in Mythen und Offenbarungen – denn auf jeden Fall entspringen Welt und Geschichte jenem Prius, und ein Prius, daß solche Realität, die Geschichte des religiösen Bewußtseins bis hin zum Christentum, begründet und sich in ihm zur Erscheinung bringt, könne nicht anders als personal sein, also „Gott“. Darum der Titel der Berliner Vorlesungen: „Philosophie der Offenbarung“.

Kann man das verstehen? Kierkegaard notiert, das alles sei ihm nie recht klar geworden⁴⁸. Und es kann wohl auch nicht klar werden. Es basiert ja, wenigstens das eine läßt sich kritisch anmerken, auf der Überzeugung, die geistesgeschichtlichen Fakten der Religionsgeschichte gehörten zum „Erfahrungswissen“⁴⁹; sie müßten eine, so formuliert Schelling, „Autorität“ ausüben wie andere Erfahrung auch, etwa die naturwissenschaftliche, man müsse dem Christentum „Realität“ zugestehen⁵⁰. Aber in welchem Sinne? Mehr als im Sinne subjektiver, zunächst doch nur intentionaler, d. h. vermeinter, von den Mythen- und Offenbarungsgläubigen eben geglaubter Realität, oder im Sinne der Realität von Glauben, von Gläubigkeit? Wie darf Schelling von da auf die Realität – selbst des personalen, freien Ursprungs solcher Geschichte schließen? Und hat man nicht die Kontingenz von subjektivem Irrtum, von Täuschung und „Nebelbildungen im Gehirn“ der Menschen einzukalkulieren, vor allem aber ihre Freiheit, die sich Evidenzen versagen und Scheinevidenzen anhängen kann? Oder sollte es in der Geschichte des religiösen Bewußtseins „seinsgeschichtlich“ zugehen wie in Heideggers „Seinsgeschichte“, in der „Sein“ sich zuschickt und auch entzieht, so daß die Freiheit der einzelnen nichts dagegen auszurichten vermag? Religionsgeschichte kann nicht einfach als freie „Folge“ des absolut freien Prius hingenommen werden.

Wir lassen es bei dieser Bemerkung bewenden. Schellings unentwegtes, paradoxales Bemühen um einen derartigen Existenzbeweis Gottes zeugt von seinem religiösen Ernst und ruft das Wort des hl. Thomas in Erinnerung, das er im Umkreis ganz anderer Thematik mit Bezug auf die antiken Philosophen hinschreibt: ‚In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur... eorum praeclara ingenia‘⁵¹. Schelling hätte er wohl mit zu den ‚praeclara ingenia‘, den glänzenden Geistern, gezählt.

Eine bleibende Anregung

Immerhin will Schelling es sich nicht so systematisch-bequem machen wie Hegel: die Notwendigkeit bestimmter Stufen der Selbstoffenba-

⁴⁸ Siehe W. Kasper, a. a. O. 125.

⁴⁹ Sämtliche Werke XIV 6.

⁵⁰ Ebd. 20.

⁵¹ ScG III 48.

rung und -werdung des Absoluten dialektisch deduzieren und post festum philosophicum die Erfahrung daraufhin befragen, wieweit sie den logischen Prozeß widerspiegelt. Für den Systematiker Hegel ist zwar „das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, . . . der spekulative Begriff“⁵², doch erst im nachhinein ist von einer empirischen Erscheinung zu zeigen, daß und wie sie der apriorischen Begriffsbestimmung entspreche⁵³. Schelling dagegen möchte aus dem Begriff des absoluten Prius nur ableiten, was für Folgen es haben könnte und müßte, wenn es als personaler Gott interpretierbar sein soll; die Geschichte der Menschheitsreligionen weist dann jene ableitbaren Stufen einer möglichen Selbstbezeugung tatsächlich auf und verifiziert diese somit – *Erfahrung verifiziert*, liefert Prämissen für ein Schlußverfahren, was sie bei Hegel nicht tut. Es bleibt also bei der Notwendigkeit autonomer Erfahrungsgrundlage für einen geistigen Aufstieg zu Gott.

Aber Schellings Versuch, der Wirklichkeit Gottes überhaupt erst irgendwie aus den Tatsachen der Religionsgeschichte gewiß zu werden, legen wir nun doch lieber ad acta. Nicht so eine Anregung daraus.

Sie betrifft in einer ersten Näherung die Religionsgeschichte in ihrer Bedeutung, christliche Offenbarung als Zenit und erfüllendes Telos der großen Menschheitshoffnung zu begreifen, wie sie sich im Prozeß der Religionsgeschichte artikuliert. Jesu Erscheinung, sein Wort, sein Schicksal müßte man – und das nicht nur im Gefolge Schellings – mit den Mitteln rein phänomenologisch philosophischer Methode als die höchstdenkbare, immer schon insgeheim und anonym präsenste Gottesoffenbarung wenigstens plausibel machen können. Die Phasen der Religionsgeschichte als Weisen, sich Gott zu nähern, ihn zu ertasten, wie die Areopagrede in der Apostelgeschichte es ins Wort faßt.

Ob ein äußerstes Gedankenexperiment aus unseren Tagen in die Nachbarschaft der Schellingschen Konstruktion rücken könnte? Seine Umriss hat eine exegetische Diskussion 1973 am Rande ergeben. Falls man, von exegetischen Schwierigkeiten irritiert, Jesu Auferstehung als Beglaubigung seines Wortes und Wirkens zurückstellt und letztere in sein vorösterliches Leben verlagert, dann entsteht für den Theologen eine neue Aufgabe. R. Pesch zitiert aus einem Brief K. Rahners: „Wenn die Exegeten soviel Historie oder Geschichte ‚retten‘, daß man von einem unvergleichlichen Selbstverständnis Jesu reden darf, das man nicht ‚erfinden‘ kann und das trotz seiner geschichtlichen Einmaligkeit . . . eben doch sich zeigt als das, worauf die religiöse Geschichte der Menschheit . . . in ihrer religiösen Transzendentalität

⁵² Hegel, Sämtliche Werke (Glockner) 18, 341.

⁵³ Ebd. 9, 37/38.

wartete, dann könnte dieses Selbstverständnis Jesu für sich selbst der Glaubensgrund im (richtigen) fundamental-theologischen Sinn sein“⁵⁴. Also auch ohne Berufung auf das verifizierbare Osterereignis sei das irdische Leben Jesu in seinem Selbstverständnis das göttliche Siegel auf die transzendental gesteuerte Geschichte des religiösen Bewußtseins. Liegt das so sehr fernab von dem, was Schelling vorgeschwebt haben dürfte?

Aber ein solcher Versuch ist schwindelerregend schwierig geworden. Das ungeheure Material der menschlichen Geistes- und darin der Religionsgeschichte müßte in einer neuen „Phänomenologie des Geistes“ genial reduziert werden auf die qualitativen Wende- und Höhepunkte – wer traut sich diese Genialität zu? Es würden da harte Fragen auftauchen. Kann z. B. eine Philosophie der Geschichte, gerade auch philosophische Religionsgeschichte, mit ‚kairoi‘, mit qualitativ erfüllten Geschichtsaugenblicken rechnen, gar mit *einem* kairós als ‚pléroma‘, als einer endgültigen „Fülle der Zeiten“? Alles Dinge, gegen die z. B. der Strukturalismus vehement protestiert; er kennt nur Umwandlungen und Ausdifferenzierungen des konstanten semantischen Potenzials der Menschheit – obschon er m. E. „qualitative Sprünge“ (etwa vom vorwissenschaftlichen zum wissenschaftlichen Bewußtsein) doch kaum a limine ausschließen darf.

Wir wollen uns daher für jetzt auf das abstrakte Prinzip zurückziehen, das die Bewegung auf Gott und seine Offenbarung hin auch bei Schelling immanent steuert: das *Prinzip der Grenztranszendenz* geistiger Intentionalität.

Wir brauchen es an dieser Stelle nicht von neuem zu analysieren und zu legitimieren⁵⁵. So wird das Geschehen der Geschichte gleichsam nach innen verlegt, in eine innere Geschichte unseres geistigen Bewußtseins, die freilich ihre Korrespondenzen in äußerer Geschichte haben und z. T. mit ihnen in dialektischer Wechselwirkung stehen wird. Unser geistiges Bewußtsein übersteigt seine Intentionen unauf-

⁵⁴ R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu: ThQschr 153 (1973) 228. Zu vergleichen wäre K. Rabner, Schriften zur Theologie IV 94. Ferner: W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974) 57 ff. Der kritische Gedanke, Christologie sei nicht nur die sich transzendierende Anthropologie; die anthropologische „Grammatik“, deren Gott sich zu seiner Selbstaussage in Christus bedient, sei als solche offen für vielerlei Aussagen, ihre konkrete Determination erfolge erst durch das konkrete menschliche Leben Jesu, wird zutreffen. Aber vielleicht ist auch von der konkreten Determination schon etwas, natürlich nur „im zarten Umriß eines abstrakten Begriffs“, zu erahnen, wenigstens Selbsthingabe Gottes in einem Menschen –, und zwar nicht nur in Worten, sondern in (ontologischer) „Tat und Wahrheit“.

⁵⁵ Vgl. vom Verf.: Sein zu Gott (s. Anm. 40) 71 ff. Das dort Gesagte könnte aus dem hier Folgenden eine Ergänzung erfahren. Auf S. 72 wäre als Zwischenphase „Nicht-Denkunmöglichkeit“ einzuschalten.

haltsam. Gelangt es im Zuge dieser Selbsttranszendenz bis hin zu einer, wie auch immer näher zu bestimmenden, „Aufgeschlossenheit“ für christliche Offenbarung? Läßt sich dergleichen im Ernst rational vermitteln?

Schelling gibt dafür einen Wink. *Wirklichkeit* der Offenbarung ist nach ihm aus der Transzendenzbewegung des Geistes nicht ableitbar. Und Möglichkeit? Mir scheint, er wendet sich auch gegen Ableitung von *Realmöglichkeit*. Schon das ist es vermutlich, was er mit seiner „positiven“ Philosophie angezielt haben mag, im Gegensatz zu einer „negativen“ (Kulminationspunkt Hegel), negativ, insofern sie nur logisch deduziert, die Realität aber, zumal die Realität von Freiheit und Geschichte, nicht einholt. Realmöglichkeit ist aber schon Realität.

Und doch hält er, das belegen die Texte so gut wie sicher, an *positiver Denkmöglichkeit* der Offenbarungsgeheimnisse fest. Ihr Inhalt könne und müsse in sich selbst intellektuell-rational einsichtig gemacht werden, vor allem Gottes Dreipersönlichkeit, die Menschwerdung Gottes als quasi-Notwendigkeit göttlicher Freiheit, sich im Äußersten, in der Einheit mit geschöpflichem Wesen, zu bewahren und zu bewähren, bis in den Tod hinein.

Hier werden wir nicht mitgehen.

Der Ansatz ist jedoch akzeptabel. Grenznegativität wird durch Selbstnegation überwunden, ist jeweils bereits überwunden durch den Vorgriff auf absolute Positivität, kraft deren alle Negativität (von Grenze und Grenzerfahrung) ihre eigene Negation bedeutet. Die Dynamik der menschlichen Intentionalität trägt also über alle Grenze hinaus in eine ursprüngliche Positivität hinein, die schließlich – durch alle individuellen und geschichtlichen Bewußtseinsgestalten hindurch – sogar den Saum des Christlichen berührt.

Zunächst: Wir sprechen von eigentlichen Glaubens-Geheimnissen, die auch *ontologisch*, d. h. in ihrer Seinsstruktur, Geheimnisse sind, z. B. seinshafte Einheit von göttlicher Person und Menschwesen. (Es hat ja die Pointe des theologisch und dogmatisch explizierten Glaubens verfehlt, wer Christus nur als „Gleichnis Gottes“ zu verstehen vermag, nur als den Menschen, in dem Gott aus ewiger Vorherbestimmung geschichtlich-endgültig handelt, uns liebend nahekommt usw., und nicht als denjenigen, der Mensch und Gott „ist“, Menschlichkeit und Göttlichkeit seinshaft vollzieht, „wirklicht“⁵⁶. Und es sind ontologische *Geheimnisse*, weil ihre reale Möglichkeit aus welthafter Erfahrung und deren realen Bedingungen nicht zu erheben ist, Offenbarung aber auch keine neuen Denk- und Reflexionsmittel

⁵⁶ Der Ausdruck soll das Verbale, Dynamische des „actus essendi“, des „esse“ als „actus“ andeuten.

beistellt, mit-offenbart (wie Thomas formell konstatiert⁵⁷), sondern nur auf Analogien aus welthafter Erfahrung verweist.

Wo der Sinn für das Ontologische in den Glaubensgeheimnissen abgeht, entfällt auch der Ansatzpunkt für unsere Überlegung. Doch darf der Sinn dafür schwinden? Metaphysische Ontologie, die als ihr Alpha und Omega das eine Wörtchen „ist“ interpretiert, bleibt unerlässlich. Dazu nur folgende, allgemeinste Reflexion. Alle Intentionalität – wir behalten den Ausdruck bei, trotz des Widerstandes vieler Sprachanalytiker – muß sich auf das „ist“, das „Sein“ ausrichten und dessen Implikationen, auch das Glauben, das Hoffen, das Lieben; sonst fiele es aus dem Horizont des Seins heraus, d. h. es würde „nichts“ intendieren, leer ausgehen. Die Modifikationen „wissen“, „glauben“, „wollen“ usw. darf man nicht zum Sein selbst ziehen, denn „gedachtes Sein“, „geglaubtes Sein“, wobei „gedacht“, „geglaubt“ usw. das Sein selbst affizieren sollte, widerspricht dem Sinn von Sein, hebt Sein auf. Besser: „gedachtes“, „geglaubtes“ Sein kann das Eigene von Sein eben *nicht* aufheben, als wäre gedachtes, geglaubtes Sein deshalb, weil gedacht usw., nicht mehr in Eigentlichkeit Sein (sondern etwas anderes, aber dann wäre es nichts). Aus demselben Grunde kann auch Dialektik ihm und dem, was ihm als solchem zukommt, nichts anhaben, ebensowenig wie sprachliche Verfaßtheit und Vermittlung oder wie irgendein Heideggersches „Seinsgeschick“. Denn alles, wodurch Sein (mit Seinsstrukturen) nicht einfachhin als es selbst belassen, sondern auch nur im mindesten relativiert würde, müßte es (das Sein) in seinen Gegensatz verkehren. Es gibt aber zu Sein nur den kontradiktorischen Gegensatz, also schlichte Aufhebung des Seins, da anders Entgegengesetztes immer noch etwas Positives wäre (auch beim privativen Gegensatz), also am Sein teilhätte. Hier kommt uns das Einverständnis mit Schelling zugute, der Hegels Dialektik von Sein und Nichts verwirft, so daß wir mit der Unmittelbarkeit und Unvermittelbarkeit der Entgegensetzung von Sein und Nichts operieren dürfen⁵⁸. Aufhebung von Sein aber ist unmöglich, ohne zugleich alles übrige, was im Sein fundiert ist (und andere Fundierung ist selbst unmöglich), Phänomenalität, Sprachlichkeit usw., mit-aufzuheben. Wenn Sein auf anderes (Phänomenalität, Sprache usf.) bezogen ist,

⁵⁷ In Boet. De Trin. 6, 3.

⁵⁸ Zu dieser Hegelschen Dialektik gibt es immer wieder neue Interpretationen, siehe: *R.-E. Schulz-Seitz*, „Sein“ in Hegels Logik: „Einfache Beziehung auf sich“, in: *Wirklichkeit und Reflexion – W. Schulz zum 60. Geburtstag* (Pfullingen 1973) 365 ff.; *W. Wieland*, *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik* (ebd. 395 ff.). Man wiederholt auch die witzige Formulierung, das „reine Sein“, an dessen völliger Unbestimmtheit allein es Hegel zufolge liegt (SW Glockner 8, 207), daß es ins „Nichts“ übergeht (übergegangen ist), habe doch eine Bestimmtheit: „Il inclut une détermination, celle de n'en avoir aucune“ (*A. Léonard*, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel* [Paris-Louvain 1974] 47).

dann kann es nur von sich her, kann es nur aus seinem eigensten Sinn solche Beziehung aufnehmen, begründen, entwerfen: darauf hat Heidegger nach seiner „Kehre“ im Prinzip zurecht insistiert. Wir streifen diesen Punkt gleich wieder – bei der Nennung der Transzendentalien.

In dem Satz: „Ich glaube (Gott, Christus, seinem Wort), daß etwas ist, etwas so ist“, hat somit das „ist“ keinen anderen Sinn als in dem Satz: „Ich weiß, daß es ist, so ist“. Denn die Genese der Gewißheit (Wissen oder Glauben) tastet den Sinn von Sein nicht an. Auch der Glaube hat also selbst nur Sinn aus dem Bezug auf Sein, wie alle Intentionalität. Darum kann wissenschaftliche Theologie, die auf „Sätze“ geht wie alle Wissenschaft, metaphysische Sätze nicht entbehren, ohne sich aufzugeben⁵⁹. Das Wörtchen „ist“ kann von Gott und göttlichen Dingen in seiner Grundbedeutung von „an-und-für-sich-selbst“ (und nicht nur Konstrukt oder Grenzbegriff transzendentaler Subjektivität) eben nicht verantwortet werden, auch nicht in innerer Analogie, wofern es nicht von vornherein metaphysische, nicht nur empirische oder formallogische Valenz besitzt. Darin war Kant völlig konsequent. Und wenn Gott auch nur als Postulat unserer sittlichen Existenz ausgegeben wird, dann dürfen wir höchstens sagen – was Kant schließlich doch, und zwar scharfsinnig einbekennt –, nicht daß er „ist“, sondern daß „ich will, daß Gott sei“⁶⁰, dieses „ich will“ noch so

⁵⁹ Man hat fast Hemmungen, den Satz H. U. v. Balthasars zu zitieren, der Christ sei zum „Hüter der Metaphysik bestellt“, und den K. Rahners, der Theologe müsse „Mut zur Metaphysik“ aufbringen. Aber so ist es. – W. Kasper plädiert ausdrücklich für den unaufgebbaren Stellenwert von ontologischer Christologie, und er kann schreiben: „Der universale Anspruch des christologischen Bekenntnisses kann nur vor dem denkbar weitesten universalen Horizont verantwortet werden. Diese Forderung führt die Christologie in Begegnung und in Auseinandersetzung mit der Philosophie, näherhin mit der Metaphysik . . . Der Christ ist deshalb gleichsam von Glaubens wegen zum metaphysischen Denken verpflichtet . . .“ (Jesus der Christus [s. Anm. 54] 21). Später wendet er sich dagegen, daß „ein abstrakter Seinsbegriff“ zum Letzten und Höchsten erklärt werde, „während es doch gerade der Sinn der Trinitätslehre ist zu sagen, daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist“ (219). Der thomanische Seinsbegriff ist gar nicht so abstrakt, daß er nicht von vornherein als innerlich analoger und damit als erst in Person und Interpersonalität sich voll-endend und erfüllend gedacht werden könnte und müßte. – Andere Autoren verwarfen sich von vornherein gegen die Anwendungsmöglichkeit von „ist“ und „seiend“ auf Gott. Typisch bleibt da immer noch ein Aufsatz von B. Welte, Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus (Concilium 2 [1966] 399 ff.). Wenn gefragt werde, warum überhaupt etwas sei, wenn alles das, was „ist“, fraglich werde, dann könne die Frage nicht mehr mit dem Hinweis auf Seiendes beantwortet werden; das Denken gelange so über alles hinaus, was „ist“ (402); insofern „ist“ Gott nicht . . . Aber keine Frage gelangt über das „ist“ hinaus, sondern nur über das *kontingente* „ist“ und Seiende. Die Warumfrage führt nicht über Sein hinaus, sondern in seine Tiefe hinein, in jenes Ist nämlich, dessen Warum nicht mehr über es hinausweist. „Was das Sein alles Seienden . . . übersteigt“ (404): das ist ein Unbegriff, man müßte denn Sein und Seiendes a priori auf kontingentes Sein und Seiendes festlegen.

⁶⁰ Kritik der praktischen Vernunft A 258.

aprioristisch und transzendental genommen. Wollte man sich damit abfinden? Und wenn beispielsweise das Nichtwiderspruchsprinzip keine ontologisch-metaphysische Geltung hätte, könnten wir nur nicht denken oder sagen, daß Gott „ist“ und nicht zugleich nicht ist, oder daß Gott ist und nicht als Gott zugleich nicht Gott ist: das alles könnte in der Realiät, auf Gott-selbst bezüglich, trotzdem immer noch so „sein“, wie auch ein Nicolai Hartmann und K. Jaspers urgiert haben. Wir könnten dann nur von unserem Denken und Sagen Gottes reden, nicht von ihm selbst, was letztlich nichts-sagend wäre . . .

Gegen den Ein- und Vorwurf, der manchem Kritiker so leicht von den Lippen geht, nämlich des Objektivismus, eines dogmatisch-vorkritischen Realismus, der längst überholt sei, kann ich Metaphysik hier und jetzt nur verteidigen, indem ich ihn erwähne, – wie auch gegen den Einwand, den man stets zu gewärtigen hat, den eines ungeschichtlichen, vor-hermeneutischen Reflexionsniveaus. Fragen wir uns einfach, ob man nicht auch ohne Rücksichtnahme auf derlei Bedenken etwas sehen und verstehen kann.

Mit Thomas enthalten wir uns nun der Behauptung *positiver* Einsichtigkeit von Glaubensgeheimnissen. Man könne nur zeigen, ‚non esse impossibile quod praedicat fides‘⁶¹. Schärfer noch: ‚Sicut enim quae sunt fidei, non possunt demonstrative probari, ita quaedam eis contraria non possunt demonstrative ostendi esse falsa‘⁶² – „wie man Glaubensinhalte nicht streng beweisen kann, so kann man auch von gewissen Gegeninstanzen nicht streng beweisen, daß sie falsch seien“. Man kann also höchstens zeigen, daß diese Gegeninstanzen nicht bewiesen sind oder bewiesen werden können.

Gleichwohl hat Schelling in einem recht: Wenn die transzendierende Dynamik des Geistes in Richtung absoluter Personalität verläuft, weil das Absolute als personal vor-gedacht werden muß, dann trifft sie auf Realmöglichkeit aus *Freiheit*; solche „Phänomenologie des Geistes“ ruft uns in das Gegenüber von absoluter und relativer Freiheit. Dieses Moment, das Aug-in-Aug zu absolut göttlicher Freiheit, läßt uns in den Vorraum des Christlichen ein, eröffnet die Chance einer originären christlichen Philosophie. Die Anregung dazu verdankt sich eher Schelling als Hegel, denn der späte Schelling scheint der „Erfahrung“ von Offenbarung wie auch der Freiheit Gottes als echter Entscheidungsfreiheit zu Welt und Geschichte⁶³ mehr Eigengewicht einzuräumen als Hegel und eine rationale Deduktion der Realmöglichkeit der Offenbarungsgelalte sich zu versagen.

⁶¹ S. Th. I 32, 1. ⁶² In Boet. De Trin. 2, 3. Cf. S. Th. I 8 c.

⁶³ „... die erste Ursache eine schlechthin frei sich entschließende . . .“ (Fuhrmans 211). Er kritisiert in ironischer Schärfe Hegels Theorie des „Übergangs“ des Logischen in die „Natur“, der ja auch ein freies „Sichentschließen“ sein soll (ebd. 225 f.).

Wie könnte man nun jene Linie intentionaler Grenzerfahrung, insofern sie auf Freiheit Gottes zuläuft, ausziehen?

Wir gehen also davon aus, daß von Möglichkeiten aus göttlicher Freiheit gesprochen werden kann, von Möglichkeiten freier göttlicher Mitteilung. Aber kann tatsächlich davon gesprochen werden? Die Theorie darf sich damit begnügen, daß kein Beweis für die Widersprüchlichkeit solcher Selbstmitteilung erbracht werden kann – daß die Möglichkeit eines Beweises für die Unmöglichkeit unbeweisbar ist. *Mit diesem Minimum an intentionaler Grenztranszendenz bescheiden wir uns hier.* Es ist dem Theologen nach erfolgter Offenbarung ja aufgegeben, ihm als philosophierendem, der die Glaubenswahrheiten auch kritisch-rational zu verantworten hat, zuvor erst einmal den Beweis für die Unbeweisbarkeit der inneren Möglichkeit des Geoffenbarten zu leisten, also für dessen, wie man sagen kann, fundamentale Verständlichkeit (und nicht fundamentale Unverständlichkeit, wie die beweisbare Widersprüchlichkeit sie bedeuten würde). Und was *im nachhinein* gelingen kann, wird – obschon faktisch aus dem Denkanstoß durch Offenbarung – theoretisch-prinzipiell auch *in einem logischen Vorhinein* gelingen: als Entwurf von Nicht-Denkunmöglichem. Das ist die These.

Und wie vermag Metaphysik diese Möglichkeiten näherzubringen?

Wir beschränken uns auf den einen Punkt: Gottes Selbstmitteilung (aus den Möglichkeiten seiner Freiheit).

Aus metaphysischem Blickwinkel (aus anderen Blickwinkeln wird anderes in Sicht kommen, oder dasselbe anders) kann schon von der Idee des Seins her auf solche Möglichkeiten vor-gedacht werden; Sein als Selbstsein (Selbst-stand, Eigen-stand) stiftet auch und wesentlich Möglichkeit und Notwendigkeit von *Beziehung*. Das kommt ursprünglich in den „Transzendentalien“ zum Vorschein, den sinngebenden Wesenszügen allen Seins von Seiendem. Was Sein heißt – Sein *als Sein*, wenn man will –, legt sich letztlich erst in ihnen aus: zumal in Wahrheit (Offenbarkeit von Sein in Seienden, und darin als Bedingung der Möglichkeit von sinnvoller Erkenntnis und Sprache) und Gutheit (erfüllende, vollendende Positivität des Seins in Seienden, daher Bedingung der Möglichkeit sinnvollen Wollens, Strebens, Liebens). Denn Erkenntnis- und Willensintentionalität hat nur Sinn, wenn sie sich auf „Sein“ bezieht, nicht auf nichts oder auf bloßes Phänomen (z. B. Erscheinung in Sprachsymbolen), das an seinem Grunde nicht doch auch Sein und Seinsstruktur durchscheinen ließe, z. B. Sein und Seinsstruktur des Sprechenden und des Angesprochenen, also die ontische Differenz der Sprechenden und deren ontische und ontologische Differenz zu „Welt“, zu Dingen. Richtiger: „Sein“ ist es, das als fundamentales transzendentes Apriori Erkennen und Wollen

auf sich bezieht. Vielleicht gehört dazu auch „Schönheit“ (als Erscheinen von Sein in Seiendem, so daß etwas ontologisch-fundamental „schön“ ist, insofern ein Wesensgefüge in Reinheit aufgeht und das Wunder des „Da“, des Wirklichens solcher Wesensfülle, sich uns lichtet). Auf den untersten Seinsstufen z. T. nur schwach entwickelt und fast zu vernachlässigen, steigern sich Wahrheit und Gutheit (und Schönheit) bis auf die Ebene des Personalen, des sich bejahenden Miteinander und Füreinander von Personen.

Gottes Sein als in dichtester, unendlicher Weise analoges Sein wird nun personales Füreinander in ebenso reinster Analogie sein können, und zwar primär auf seinem ur-eigensten Grunde, als göttlich personales-interpersonales Mitsein, Gott als Gemeinschaft in sich selbst. Das kann Metaphysik er-ahnen, denn es läßt sich nicht als denkunmöglich abweisen.

In einem weiteren intentionalen Ausgriff wäre nicht a priori auszuschließen, daß Gott selbst Menschwesen annimmt, mit Menschsein ontologisch-personal kommuniziert. Auch das läßt sich, wie im nachhinein, so im vorhinein zu ergangener Offenbarung, nicht als denkunmöglich beweisen.

Ein noch unausgelotetes Theorem des hl. Thomas lautet: ‚Licet ipsum esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile‘⁶⁴ – „obwohl Sein das Formalste (innerlich Eigenste) ist, ist es doch auch das am meisten Mitteilbare“ (Kommunizierbare). Sein besagt intentional und, darüber hinaus, ontologisch Mitteilsamkeit. Auch darum also keine Spur davon, daß Metaphysik prinzipiell statisch-fixierende, leblose Kategorien erzeuge. Wie gründet ontologische Mitteilsamkeit im Sein? Wir können nur einen vorläufigen Hinweis geben. Wahrscheinlich denkt Thomas es mit seinem anderen Satz zusammen: ‚Natura cuiuslibet actus est quod seipsum communicet, quantum possibile‘⁶⁵. Wenn es im Wesen von Wirklichkeit liegt, sich – soweit möglich – mitzuteilen, dann ist dasjenige, was Wirklichkeit ausmacht, auch das primär Mitteilbare. Denn was sonst mitteilbar ist, das Washafte, Strukturelle, Wesensgestaltige, kann Mitteilbarkeit nur kraft dessen haben, wodurch es selbst etwas ist, d. h. durch seinen Bezug auf den ‚actus essendi‘. Er also ist es, der urtümlich und von sich aus das Mitteilbarste konstituiert. Daher:

⁶⁴ De an. 1 ad 17. – In den Monographien über die Transzendentalien, soweit zu sehen, nirgendwo zitiert. Nicht einmal bei A. Hayen, *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Paris-Louvain 1957/1959). Auch nicht in dem imponierenden Werk von Kl. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin* (München 1971).

⁶⁵ De pot. 2, 1.

‚Omne agens facit esse actu‘, alles Wirken ist nichts anderes als ‚communicare illud per quod agens est actu‘⁶⁶.

Thomas begreift „Sein“ als Selbstvollzug von Möglichkeiten (in ontologischer Identität oder Differenz beider) und gleichermaßen als Teilgabevollzug an sich selbst. Gabe und Weitergabe zuvor im göttlichen Seins-„Bereich“ selber, sodann Teilgabe göttlichen Seins in der Menschwerdung Gottes, schließlich Teilgabe an der Gottmenschlichkeit Jesu im gläubigen Menschen. Wir gehen intentional über das hinaus, was wir nur von uns selbst erwarten können, und dürfen dem entgegenharren, was Gott allein aus abgründiger Freiheit zu tun vermag – wobei wir überzeugt sind, Ursprung aus göttlicher Freiheit decke sich mit zum Guten entschiedener, liebender Freiheit, denn Gottes ‚actus purus‘ ist absolute Zustimmung zum Sein, zum Guten, andernfalls wäre reine Identität von Sein und (in höchster Analogie) Erkennen/Wollen in Gott unmöglich.

Schon das dem menschlichen Denken wie auch immer sich lichtende Nicht-Denkunmögliche spannt uns hin auf eine Offenheit für überbegrifflich Göttliches. Solche Offenheit ist nicht nur eine optionale, vielmehr eine reflex begründete. Denkmöglichkeit gibt zwar nicht durch sich selbst Realmöglichkeit, ja noch nicht auch schon ohne weiteres positive Einsicht in Nichtwidersprüchlichkeit, doch sie hält sich offen für Realmöglichkeit, ähnlich wie Denkmöglichkeit, die sich bei Kant im theoretischen Felde nicht realisieren kann, offensteht für Erfüllung durch „praktische“ Realität (dieser vielleicht statthafte Vergleich enthält sicherlich ein gerütteltes Maß von „je größerer Unähnlichkeit“).

Metaphysische Begriffe, die zur Zeit des frühen Christentums in seiner Auseinandersetzung mit dem Späthellenismus hochaktuell, geradezu „selbstverständlich“ waren⁶⁷, denn „sie lagen in der Luft“, können heute, da sie nicht in der Luft liegen, für den Glauben keine Verstehenshilfe mehr bieten? Gibt es denn keine *bleibende* Aktualität? Es kommt doch nur auf den Wahrheitsgehalt an. Er kann seine Verbindlichkeit nie einbüßen. Und warum sollten gewisse Wahrheitsgehalte sich nicht in *metaphysischen* Begriffen ausdrücken, so sehr, daß sie sich ohne Substanzverlust nicht in ebenbürtige einer anderen philosophischen Sprache übersetzen ließen? Vermag der Rückgriff auf

⁶⁶ ScG II 66, De pot. 2, 1.

⁶⁷ H. Küng, a. a. O. (s. Anm. 35) 436. – Die Versuchung, mit ihrer Hilfe Glaubensgeheimnisse durchsichtig und rational einsichtig zu machen, war natürlich groß, vor allem auch im Frühmittelalter. Dazu W. Simonis, Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 12 [Frankfurt/M. 1972]). Dort ausgezeichnete Klärungen der damaligen Termini „ratio“, „rationes necessariae“, „ratiocinatio“ usw.

hebräisch-semitische Vorstellungsschemata (vorab eines regional-geschichtlich handelnden Gottes) sie uns tatsächlich zugänglicher zu machen?

Die meisten Chancen verspricht wohl die moderne personal-dialogisch-hermeneutische Denkform. Nur hat sie dem ontologischen und metaphysischen Anspruch zu genügen und nicht etwa den unabdingbaren Primat des Seins zu vergessen. Sonst droht der Rückfall in eine neue, wahrheitsgefährdende „Philosophie der Subjektivität“. Es kann auch Wahrheit verlorengehen.

Ergebnis

Daß jene göttlichen Möglichkeiten, auf welche Metaphysik vor-denkt, aus göttlicher Freiheit entspringen, liegt von vornherein im Wesen solcher Erwartung eingeschrieben. Metaphysik darf also, erst recht in Sinneinheit mit so etwas wie einer modernen „Phänomenologie des Geistes“, aus ihrer auf der Logik von Grenztranszendenz beruhenden Dynamik, Gott die absolute Freiheit lassend, im Bewußtsein einer „Hoffnung wider alle Hoffnung“, sich für jene Horizonte offenhalten, ohne Gott vorgreifen zu wollen. Und wenn irgendwo religiöse Offenbarung angeboten wird, die auf der Linie solcher Erwartung liegt, dann hat der Philosophierende hellhörig zu werden⁶⁸.

In die Philosophie ist also einstrukturiert eine Art anonyme Christlichkeit. Eine derartige Behauptung nimmt sich angesichts der faktischen Situation der Philosophie gestern und heute reichlich unrealistisch aus, aber es steht damit so wie mit der Anonymität des Christlichen im Menschen überhaupt, an der doch etwas ist.

Unsere notgedrungen kurzatmigen Überlegungen als Denkvorschlag zu Schellings Theorie der Einheit von Philosophie und Offenbarung weisen nicht nur gedankenexperimentelle, sondern auch argumentative Elemente auf, und das macht sie der Rede wert. Es könnte einem kritischen Leser sehr, sehr wenig vorkommen, was dabei an tragender Einsicht herausgesprungen ist, gar an existentiell attraktiver. Auf diesem Gebiet ist aber auch ein wenig, nach dem Aristoteleswort, das Thomas übernimmt, reizvoller (hedíon) als das viele, was auf anderen Gebieten gefunden werden kann.

Wir hatten Schelling, sogar im verbalen Gegensatz zu seinen eigenen spätesten Äußerungen „christliche Philosophie“ zubilligen wollen,

⁶⁸ Bleibt das Schriftwort „Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz gedrungen . . .“ dabei unangetastet? Es spricht konkret-verheißend, also doch wohl, in unsere „von des Gedankens Blässe angekränkelte“ Terminologie eingezwängt, von der Realmöglichkeit und Wirklichkeit dessen, was Gott in seiner Freiheit denen bereitet hat, die ihn lieben.

wengleich mit erheblichen Vorbehalten. Das Interesse an Einheit von Philosophie und Glaubensreflexion gibt den Ausschlag. Im Prinzip ist er auch bereit, beides nicht bruchlos und reibungslos ineinander übergehen zu lassen. „Als erster Grundsatz muß aufgestellt werden . . ., daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Teil etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide.“⁶⁹ In unabschließbarem Dialog miteinander müßte christliche Philosophie – und auch das würde sie als christliche auszeichnen – philosophischer, Theologie theologischer werden.

Wie ließe sich christliche Philosophie nun für uns definieren? Für uns, denn nicht jeder Philosoph, der Christ ist, muß prägnant „christlich“ philosophieren.

Christlich philosophiert, wer, mit Zurückhaltung und doch ohne alle Angst vor Ideologieverdacht, im Rahmen seiner Glaubensreflexion und von seinen Glaubensüberzeugungen inspiriert, vollbewußt den christlichen Ideen von Gott, Mensch und Welt kraft rein philosophischer Methode so weit wie nur immer möglich entgegenzukommen sich bemüht, wobei gerade auch das geschichtliche Phänomen Jesus Christus als das sprechendste Zeugnis göttlicher Selbstoffenbarung – *wenn* Gott sich offenbaren will – wahrscheinlich-zu-machen oder wenigstens nicht-unwahrscheinlich-zu-machen wäre. Damit begibt Philosophie sich nicht in einen Frondienst für Theologie. Es entwickelt sich überhaupt kein Herrin-Magd-Verhältnis, sondern ein partnerschaftliches, schweesterliches. Keine Überfremdung der einen durch die andere, obschon nicht immer ohne diese Gefahr, kein Emanzipationsdefizit der einen wie der anderen.

Es handelt sich um eine programmatische Definition. Zu ihr haben wir bestenfalls ein paar Orientierungsdaten in einer bestimmten Richtung gegeben. Und es handelt sich um eine, sagen wir, quasi-utopische Definition. Aber auch wenn unsere Philosophie gegenwärtig genug damit zu tun hat, sich über Wasser zu halten, sollten wir ihre utopisch anmutende Definition nicht aus den Augen verlieren. Denn solange es uns nicht gelingt, eine zügige, immer aber kritisch-offene, den unerhört komplexen sprachtheoretischen und hermeneutischen Bedingungen moderner Wissenschaft verpflichtete Synthese von Erfahrungswissenschaft, Philosophie und Theologie zu schaffen, wird unser Glaube, der ja eine Sache ist, die nicht nur be-dacht, sondern auch ge-dacht sein will, in der Welt der Wissenschaften nicht jenen intellektuellen Eindruck machen, der den Zugang zu ihm erleichtern könnte.

⁶⁹ Sämtliche Werke XIII 142.