

Wiener Forum für Theologie und Religion

Band 2

Herausgegeben im Auftrag

der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und

der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien

von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände des Wiener Forums für Theologie und Religion sind
peer-reviewed.

Christian Danz / Jörg Jantzen (Hg.)

Gott, Natur, Kunst und Geschichte

Schelling zwischen Identitätsphilosophie und
Freiheitsschrift

Mit 13 Abbildungen

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Achtung: Gegenüber der Originalversion (Print bzw. E-Book) wurden ggf. Abbildungen geschwärzt, falls hier keine Verbreitungsrechte für eine Open Access-Publikation vorlagen.



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

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.

ISBN 978-3-89971-679-5

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung in Wien sowie der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

© 2011, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND

© V&R unipress GmbH, Göttingen

Inhalt

Vorwort	7
Christian Danz und Jörg Jantzen Einleitung: Gott, Natur, Kunst und Geschichte	9
Jochem Hennigfeld Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801 – 1809	15
Arne Zerbst Identitätsphilosophie und Philosophie der Kunst. Zum Verhältnis von kunstphilosophischem System und konkreter Werkkenntnis	29
Kurt Appel Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings <i>Philosophie der Kunst</i> . Versuch einer Standortbestimmung vor dem Hintergrund möglicher Anfragen mittels Hegels Phänomenologie des Geistes	59
Wilhelm G. Jacobs Natur in der Kunst	85
Tanehisa Otabe Wann spricht die schweigende, wann schweigt die sprechende Natur? Schellings Kunstphilosophie und die romantische Kunstauffassung . . .	103
Claus-Artur Scheier Schellings Angst und der Klassizismus	115

Christian Danz

Wir »halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarer Wahrheiten
in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig«. Bemerkungen
zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift 127

Dietrich Korsch

»Das Universum als Geschichte angeschaut.« Schellings
Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie 153

Ulrich Barth

Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings
Freiheitsschrift 169

Personenregister 185

Sachregister 189

Vorwort

Die Beiträge dieses Bandes gehen zurück auf den Schelling-Tag der Universität Wien am 11. Juni 2007 sowie auf die am 11. und 12. Oktober 2007 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften stattgefundene Tagung *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, anläßlich des 200. Jahrestages von Schellings Akademierede. Die Herausgeber danken den Referenten beider Tagungen, daß sie ihre Manuskripte zur Aufnahme in diesen Band zur Verfügung gestellt haben. Die Drucklegung des Bandes sowie die Erstellung der Register lagen in den Händen von Herrn stud. theol. Patrick Leistner (Wien). Für die von ihm geleistete Arbeit haben wir ihm zu danken. Das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien sowie die Bayerische Akademie der Wissenschaften haben die Drucklegung des Bandes durch die Gewährung von Druckkostenzuschüssen unterstützt. Beiden Institutionen sei an dieser Stelle ganz herzlich gedankt.

Wien und München, im Mai 2010

Christian Danz und Jörg Jantzen

Einleitung: Gott, Natur, Kunst und Geschichte

In der Vorrede zum ersten Band seiner *Philosophischen Schriften*, der 1809 erschien und in dem Schelling die Abhandlung *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* erstmals publizierte, kommt er auch auf den werkgeschichtlichen Zusammenhang besagter Untersuchung mit seinen vorangegangenen Schriften zu sprechen. Über diesen schreibt Schelling in der Vorrede zu seinen *Philosophischen Schriften*: »Da der Verfasser nach der ersten allgemeinen Darstellung seines Systems (in der *Zeitschrift für speculative Physik*), deren Fortsetzung leider durch äußere Umstände unterbrochen worden, sich bloß auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkt hat, und nach dem in der Schrift: *Philosophie und Religion* gemachten Anfang, der freilich durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste ist, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt, so muß er, wenn jene erste Darstellung einige Wichtigkeit gehabt haben sollte, ihr diese Abhandlung zunächst an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse als alle mehr partiellen Darstellungen erhalten muß.«¹ Schelling stellt in der zitierten Passage aus der Vorrede seiner *Philosophischen Schriften* die Freiheitsschrift von 1809 in einen äußerst engen werkgeschichtlichen Zusammenhang mit der 1801 in der von ihm herausgegebenen *Zeitschrift für speculative Physik* erschienenen *Darstellung meines Systems der*

1 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, Stuttgart/Augsburg 1860, S. 333 f. Die Werke Schellings werden in diesem Band, sofern nichts anderes vermerkt ist, nach folgenden Ausgaben zitiert: F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–61 (= SW, Band- und Seitenangabe); ders., *Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. v. der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA, Reihen-, Band- und Seitenangabe).

Philosophie.² Während jene erste identitätsphilosophische Schrift den realen Teil bzw. naturphilosophischen Teil der Philosophie beinhalte, liege in der Freiheitsschrift die erste Darstellung des ideellen Teils der Philosophie vor, und zwar, wie Schelling eigens hinzufügt, mit »völliger Bestimmtheit«. Der Aussage Schellings zufolge bildet die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit das idealphilosophische Seitenstück zu der in der Schrift von 1801 ausgeführten Naturphilosophie. Blickt man in die Schrift von 1809, so zeigt sich in der Tat, daß die von Schelling ausgeführte Untersuchung über die menschliche Freiheit in einem engen Zusammenhang mit dessen naturphilosophischen Überlegungen steht. Nicht nur die gesamte Untersuchung von 1809 tragende Grundunterscheidung von Existenz und Grund von Existenz verdankt sich den naturphilosophischen Ausführungen des Systems von 1801, auch die inhaltlichen Ausführungen der Freiheitsschrift zum Begriff der menschlichen Freiheit explizieren diese in einem naturphilosophischen Rahmen, und zwar mit durchgängigen Rückverweisen auf die *Darstellung meines Systems der Philosophie*.³ Auch die dann 1810 in Stuttgart gehaltenen Privatvorlesungen stehen, wie die Rückverweise auf das frühe identitätsphilosophische System zeigen, noch in diesem werkgeschichtlichen Zusammenhang der Schriften seit 1801.

Im Unterschied zu Schellings eigener Selbstdeutung des werkgeschichtlichen Zusammenhangs der Freiheitsschrift mit der um 1800 von ihm ausgearbeiteten Identitätsphilosophie hat die Schelling-Forschung dessen philosophische Entwicklung zwischen 1801 und 1809 äußerst kontrovers diskutiert. Einige Forscher sehen in der Freiheitsschrift einen Neueinsatz in Schellings philosophischer Entwicklung. Bereits Paul Tillich hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei weitgehender Betonung der Einheit des Gesamtwerks von Schelling in der 1809 erschienenen kleinen Schrift über die menschliche Freiheit eine Zäsur in dessen Gesamtentwicklung ausgemacht.⁴ Martin Heidegger, der die Freiheitsschrift mehrfach in Vorlesungen traktierte, erblickt in dieser Schrift einen Wendepunkt

2 F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, AA I/10, 107–211 = SW IV, 105–212.

3 Die oft zitierte Formulierung Schellings aus der Freiheitsschrift unterstreicht dies unmißverständlich. »Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung«, so Schelling weiter, »ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben.« (SW VII, 357) Siehe hierzu den Beitrag von Ulrich Barth in diesem Band.

4 Vgl. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: ders., *Frühe Hauptwerke* (= GW I), Stuttgart² 1959, S. 13–108, hier S. 76: »Dieses Dokument tiefstinnigster religiöser Spekulationen ist für Schelling epochemachend gewesen: was darauf folgte, waren Schriften und Vorlesungen zur Erläuterung der ›Freiheitslehre‹ bis nach langer Pause die neugewonnenen Prinzipien mit leisen Modifikationen zur Aufstellung eines umfassenden Systems spekulativer Religionsphilosophie führten.«

in Schellings philosophischer Entwicklung.⁵ Prominent vertreten wurde diese werkgeschichtliche Einordnung der Schrift von 1809 auch durch Horst Fuhrmans. Er deutet die Schrift als den Auftakt der Spätphilosophie Schellings, die im Unterschied zur identitätsphilosophischen Frühphilosophie um einen christlichen Theismus bemüht sei. Neben solchen Deutungen der werkgeschichtlichen Entwicklung der Philosophie Schellings, die in der Freiheitsschrift einen Neueinsatz ausmachen, stehen Rekonstruktionen von dessen Philosophie, die deren kontinuierliche Entwicklung hervorheben. So hat insbesondere Walter E. Ehrhardt in einer Reihe von Untersuchungen die Einheitlichkeit des Schellingschen Gesamtwerks herauszuarbeiten versucht.⁶ Andere Autoren wie Wilhelm G. Jacobs haben zu zeigen versucht, daß Schelling in der Freiheitsschrift auf gedankliche Motive zurückgreift, die bis zur Magisterdissertation über Genesis 3 aus dem Jahre 1792 zurückreichen.⁷

Diese unterschiedlichen Einordnungen und Rekonstruktionen der werkgeschichtlichen Entwicklung Schellings zwischen 1801 und 1809, – also wenn man will in der Scharnierphase zwischen Früh- und Spätphilosophie –, dürften in einem hohen Maße der Komplexität von Schellings Philosophie in diesem Zeitraum geschuldet sein. In den Schriften dieser Zeit schiebt Schelling höchst unterschiedliche Theoriedimensionen in seinen Texten ineinander und überlagert sie zu einem nur schwer erschließbaren gedanklichen Knäuel. So ist schon das Themenspektrum selbst, welches Schelling in seinen Schriften im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bearbeitet, äußerst breit. Neben Schriften zur Systemgrundlegung, wie der 1801 publizierte *Darstellung meines Systems der Philosophie*, stehen methodologische Schriften zur Wissenschaftssystematik, polemische Schriften, die die Naturphilosophie, wie Schelling zu dieser Zeit seine Philosophie insgesamt bezeichnen kann, gegen Mißverständnisse verteidigen. Seit 1800 entwickelt Schelling seine Christentumstheorie in sehr unterschiedlichen systematischen Kontexten, aber auch seine Philosophie der Kunst, gipfelnd in der Münchner Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* von 1807. Hinzu kommt, daß Schellings Texte aus den Jahren 1801 und

5 Vgl. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971.

6 W.E. Ehrhardt, »Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes«. Ein Rückweg zur Freiheitsschrift?, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, hrsg. v. H.-M. Baumgarten/W.G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 240–251.

7 W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 187 f. Siehe hierzu den Beitrag von Christian Danz in diesem Band. Zur systematischen und werkgeschichtlichen Einordnung der Freiheitsschrift siehe auch T. van Zantwijk, *Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, bes. S. 12–22; D. Köhler, *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹ und Schellings ›Freiheitsschrift‹*, München 2006, bes. S. 95–110.

1809 sich nicht nur unterschiedlichen Anlässen verdanken, sondern auch in sehr verschiedenen Kontexten und Konstellationen entstanden sind. Das erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts führte Schelling bekanntlich von Jena über das Würzburger Intermezzo nach München. Diese sehr verschiedenen Umfelder von Schellings Textproduktionen schlagen sich auch in seinen Texten nieder.

Auch wenn Schellings Texte aus der Zeit zwischen 1801 und 1809 so unterschiedliche Themen wie die Kunst, die Geschichte oder den Gottesgedanken aufgreifen, so ist auch nicht zu übersehen, daß diese Texte in dem weiteren Kontext dessen stehen, was Schelling nach 1801 Naturphilosophie nannte. So sei, worauf Schelling in der Freiheitsschrift von 1809 ausdrücklich hinweist, ein angemessener Begriff der menschlichen Freiheit »nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie«⁸ zu begründen. Das Freiheitsthema, so Schellings Überzeugung, läßt sich unter den Wissensbedingungen seiner eigenen Gegenwart nur naturphilosophisch angehen. Der werkgeschichtliche Zusammenhang der Schriften Schellings zwischen 1801 und 1809 wird nirgends so deutlich, wie in seinen Stuttgarter Vorlesungen vom Frühjahr 1810. Schelling erläutert hier den Stuttgarter Hörern sein Verständnis eines philosophischen Systems, wie wir aus der von Georgii angefertigten Nachschrift wissen, unter dem Titel *F.W.J. Schellings natur-philosophisches System*.⁹ Die Erörterung des Freiheitsbegriffs im Rückbezug auf die Naturphilosophie bildet allerdings nur einen Aspekt in Schellings Schriften aus dieser Zeit. Hinzu kommt ein weiterer, der sich geradezu spiegelbildlich zu dem zuerst genannten verhält. In Texten, welche das Verständnis der Naturphilosophie gegenüber Mißverständnissen klar stellen wollen, die also von ihrem Titel her naturphilosophischen Themenstellungen gewidmet sind wie der Aufsatz *Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* aus dem *Kritischen Journal* von 1802/03, kommt Schelling auf religions- und christentumstheoretische Fragestellungen zu sprechen.¹⁰ Schelling erörtert also in seinen Schriften aus dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts nicht nur freiheitstheoretische Fragen auf einer naturphilosophischen Grundlage, sondern auch umgekehrt naturphilosophische

8 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, 357

9 Vgl. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inedite, hrsg. u. komm. v. M. Vetö, Turin 1973, S. 101.

10 Siehe hierzu P. Ziche, *Die »eine Wissenschaft der Philosophie« und die »verschiedenen philosophischen Wissenschaften«*. Wissenschaftssystematik und die Darstellung des Absoluten in »Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt«, in: *Gegen das »unphilosophische Unwesen«*. *Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*, hrsg. v. K. Vieweg, Würzburg 2002, S. 211–222.

Fragen im Kontext von religionstheoretischen oder ästhetischen Fragestellungen.¹¹

Wie auch immer man die werkgeschichtliche Entwicklung Schellings im ganzen und in dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im einzelnen beurteilen mag, so wird man um das Urteil nicht umhinkommen, daß die Naturphilosophie eine starke Rolle spielt. Dies belegt nicht nur der Blick auf die Schriften Schellings aus dieser Zeit, in denen das Stichwort Naturphilosophie oder Äquivalente bereits im Titel geradezu inflationär auftritt. Dies hat freilich seinen Grund darin, daß Schelling sein Verständnis von Philosophie und System der Philosophie geradezu in dem Titel Naturphilosophie in dieser Zeit zusammenfassen kann. Noch der späte Schelling faßt in seiner Münchner Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* seine eigene Philosophie in der Zeit nach 1800 in dem Leitbegriff Naturphilosophie zusammen.¹² Auch in diesen späten Münchner Vorlesungen orientiert sich Schelling für das, was er als maßgebliche Darstellung der Naturphilosophie erachtet, an dem System von 1801. Der *Darstellung meines Systems der Philosophie* kommt, wie Schelling im Rückblick auf sein Frühwerk bemerkt, nicht nur der Rang der »ersten urkundlichen Darstellung der Identitätsphilosophie« zu, sondern sie sei überdies die einzige, »welche der Urheber als die streng wissenschaftliche von jeher anerkannt hat«.¹³

Unter den Leitbegriffen »Gott, Natur, Kunst und Geschichte« gehen die in diesem Band versammelten Studien der werkgeschichtlichen Entwicklung der Philosophie Schellings in dem Zeitraum zwischen 1800 und 1809, also zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift, nach. Die thematischen Schwerpunkte der Untersuchungen bilden auf der einen Seite die werkgeschichtliche Entwicklung Schellings in ihren unterschiedlichen Facetten in dem genannten Zeitraum und auf der anderen die von Schelling am 12. Oktober 1807 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zum Namensfest des Königs gehaltene Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Kunst zu der Natur*. Es versteht sich, daß diese Rede nur im Zusammenhang von Schellings Entwicklung zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift angemessen gewürdigt werden kann.

11 So in der Münchner Rede zum Namenstag des Königs vom 12. Oktober 1807 *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, SW VII, 289 – 329.

12 Vgl. F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, 99 – 125.

13 A.a.O., 147.

Identität und Freiheit in Schellings Systementwürfen 1801 – 1809

Die Begriffe ›Freiheit‹ und ›Identität‹ spielen in Schellings Denken eine prominente Rolle. So betont Schelling zum einen immer wieder den unauflösbaren Zusammenhang von Philosophie und Freiheit. Sie sei der Anfang und das Ende aller Philosophie,¹ weil es für Gott und für uns selbst nichts Höheres gebe.² Zum anderen kündigt Schelling selbst seine Philosophie 1801 als absolutes Identitätssystem an.³ Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß der Versuch, diese beiden Begriffe in die Einheit eines Systems zu fügen, Schellings Philosophie des Absoluten vor erhebliche Probleme stellt. Es zeigt sich nämlich – so meine These –, daß die Freiheit, die sich im ersten Akt der Transzendentalphilosophie konstituiert, als Bestimmungsgrund menschlicher Existenz innerhalb der Identitätsphilosophie gleichsam erst wiedergewonnen werden muß.

Das werde ich in drei Schritten aufzeigen. Im ersten Abschnitt gehe ich von der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) aus und greife auf einschlägige Passagen anderer Texte dieser Zeit zurück: die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802) und die *Vorlesungen über Philosophie der Kunst* (1802/03). Der zweite Teil thematisiert *Philosophie und Religion* (1804), ergänzt durch Hinweise auf das *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804). Den Abschluß bildet die *Freiheitschrift* (1809), die ebenfalls ein System der absoluten Identität entwirft.

1 F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, AA I/2, 101.

2 F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. v. W.E. Ehrhardt, Teilbd. 1, Hamburg 1992, S. 79.

3 Vgl. F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW IV, 113.

1. Die Aufhebung der Freiheit

Nicht erst Schelling feiert die Freiheit als das A und O aller Philosophie. Vielmehr kann man die Philosophie des Deutschen Idealismus insgesamt als Philosophie der Freiheit charakterisieren. Das läßt sich etwa bei Fichte exemplarisch zeigen: Die abstrahierende Reflexion, in der von allen Inhalten des Bewußtseins abgesehen und so das reine Ich als Prinzip gewonnen wird, beruht auf einem Akt der Freiheit. Die unbedingte Einheit des Ich, die im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre (Ich = Ich) aufscheint, kann niemandem andemonstriert werden. Sie ist freie Tathandlung des Einzelnen.

Das ist auch für Schelling nicht strittig. Aber Schelling verlangt in der ›Darstellung‹ von 1801 einen weiteren Abstraktionsschritt. Man müsse davon absehen, daß die Subjekt-Objekt-Einheit durch die Reflexionsbewegung des Subjekts gewonnen werde (§ 1). Abstrahiert man nun auch noch davon, bleibt nur eins übrig: Identität schlechthin – oder: absolute Identität – oder: Identität des Absoluten.

Damit ist etwas Außerordentliches erreicht: der Standpunkt des Absoluten, des Göttlichen. Aber damit stellt sich auch ein außerordentliches Problem. Wie soll von diesem Prinzip aus die Endlichkeit – d. h. wir selbst und die Welt, in der wir leben – erklärt und so zurückgewonnen werden? Abstrakter formuliert: Wie hängen Einheit und Vielheit zusammen? Diese Fragen versucht Schelling in verschiedenen Systementwürfen zu beantworten. Dabei übernehmen die vermittelnden Begriffe ›Potenz‹ und ›Idee‹ (*Bruno*) eine wichtige Funktion. Dem gehe ich hier nicht im einzelnen nach, sondern frage statt dessen: Welche Konsequenzen hat das System der Identität für den Freiheitsbegriff?

In der ›Darstellung‹ von 1801 ist von Freiheit nicht die Rede; Schelling bricht nach der ›Konstruktion‹ der Natur ab. Aber soviel läßt sich bereits sagen: Wird die Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit verstanden, dann kann sie von einem absolut Identischen nicht ausgesagt werden. Gegensätze sind das Werk unseres in Trennungen operierenden Verstandes; sie zerschellen an der absoluten Einheit der Vernunft. Die *Philosophie der Kunst* bestätigt dies unmißverständlich. »Das Absolute ist an sich [...] weder frei noch unfrei oder nothwendig.«⁴ Schelling gibt dafür folgende Begründung: Freiheit beruht auf dem (relativen) Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Das heißt: Um frei zu handeln, müssen wir zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen können, von denen dann *eine* verwirklicht wird. Fallen nun im Absoluten Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen, dann kann das Absolute nicht frei sein. Ebenso wenig ist das Absolute unfrei bzw. notwendig. Dann nämlich würde es durch ein

4 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 353 – 736; hier 377. Die Seitenzahlen im weiteren Text beziehen sich auf diese Schrift.

anderes bestimmt, was undenkbar ist. – Welche Konsequenzen das für Schellings Philosophie der Kunst hat, sei an zwei Beispielen erläutert:

1. Ist das Absolute Prinzip der Philosophie, dann kann die Kunst nur dann ein würdiger Gegenstand der Philosophie sein, wenn auch in ihr das Absolute dargestellt wird. Und so verhält es sich nach Schelling (wie später auch bei Hegel). Allerdings kann diese Darstellung nicht direkt erfolgen; sondern sie muß anschaulich vermittelt werden. Dies leisten die Göttergestalten der Mythologie, indem sie uns die Ideen sinnbildlich vor Augen führen. Deshalb ist Mythologie der notwendige Stoff aller Kunst.

Dagegen wird ein moralisches Bewußtsein sogleich einwenden, daß das, was uns etwa Hesiod und Homer von den Göttern erzählen, alles andere als vorbildlich ist. Da wird gestohlen, gelogen, betrogen; da gibt es Intrige, Eifersucht, Rache usw. Derart Unsittliches kann doch nicht Bild des Göttlich-Absoluten sein – ein Vorwurf, den bereits Xenophanes erhoben hat.⁵ Derartiges Moralisieren weist Schelling zurück: »Die Götter sind an sich weder sittlich noch unsittlich, sondern [...] absolut selig« (396). Schelling begründet das sehr ausführlich; ich greife nur den folgenden Hinweis auf: Sittlichkeit bzw. Unsittlichkeit setzen als moralische Kategorien Freiheit und Notwendigkeit voraus. Ist nun das Absolute indifferent gegenüber Freiheit und Notwendigkeit, dann auch das mythologische Universum als Gegenbild des Absoluten; dann kann auch der Begriff der Sittlichkeit auf die Götter nicht angewendet werden. Schelling betont: Die Götter »handeln [...] so frei und nothwendig zugleich, als jedes Naturwesen [...]; frei, weil es ihre Natur ist so zu handeln und sie kein anderes Gesetz kennen als ihre Natur; *nothwendig*, aus demselben Grunde, weil ihr Handeln ihnen durch ihre Natur vorgeschrieben ist« (ebd.).

2. Die Kunst führt uns nicht nur eine über Sittlichkeit und Unsittlichkeit erhabene Seligkeit der Götter vor Augen; sondern die Kunst stellt auch den Streit zwischen Freiheit und Notwendigkeit *und* seine mögliche Versöhnung dar. Das geschieht in der Tragödie. Dazu müssen folgende Bedingungen erfüllt sein: Ein bestimmter Mensch kämpft vergeblich gegen ein vorherbestimmtes Schicksal und gerät so in das höchste Unglück. Das ist zweifellos eine Niederlage individueller Freiheit. Aber dennoch kann ein solcher Mensch aus dieser Niederlage noch als Sieger hervorgehen – nämlich dann, wenn er das ihm notwendig 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 Notwendige 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:

5 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. v. W. Kranz, Zürich/Berlin ¹⁷1974, Fragmente B 11, 12.

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 Notwendigkeit versöhnt hat. »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« (697).

Dagegen ließe sich einwenden: Mit dieser Deutung kann zwar »der innerste Geist der griechischen Tragödie« (ebd.) erfaßt werden. Wie steht es jedoch mit uns, für die diese Welt des Polytheismus und der damit verbundene Schicksalsglaube nicht mehr verbindlich sind? Eine Antwort auf diese Frage findet sich u. a. in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), besonders in der achten Vorlesung, die der »historischen Konstruktion des Christentums« gewidmet ist.⁶ Hier legt Schelling die Grundzüge seiner Geschichtsphilosophie dar; dabei greift er – nach eigenem Bekunden – auf sein *System des transscendentalen Idealismus* zurück.⁷ Demnach muß Geschichte überhaupt als Einheit von Freiheit und Notwendigkeit begriffen werden. In ihrem Verlauf lassen sich drei große Perioden unterscheiden: die Periode der Natur, des Schicksals und der Vorsehung. Schelling charakterisiert diese Epochen in den »Vorlesungen« so: Im Zeitalter der *Natur* bleibt der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Unendlichem und Endlichem verschlossen. Das ist kennzeichnend für die »Zeit der schönsten Blüte der griechischen Religion und Poesie«.⁸ Ihr folgt die Periode des *Schicksals*, in welcher der Streit zwischen Notwendigkeit und Freiheit aufbricht. Dieses Zeitalter, das insgesamt als tragisch verstanden werden kann, führt schließlich zum Zerfall der alten Welt (mit dem Niedergang des römischen Reiches). Die dritte Periode (und der Beginn der »neuen Welt«) setzt ein mit einem »allgemeinen Sündenfall« (ebd.), nämlich mit dem Bruch zwischen Mensch und Natur. Sofern der Mensch sich dessen bewußt ist, 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.). Das leistet der Begriff der *Vorsehung*, der nichts anderes ausdrückt als die Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit, von Mensch und Natur. Dieses letzte Zeitalter beginnt mit dem Christentum, dessen

6 Bereits die siebte Vorlesung bestimmt das Wesen der Geschichte als »das reel-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist [...]. Geschichte ist weder das rein Verstandesgesetzmäßige [...] noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet« (SW V, 280).

7 Vgl. F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, SW III, 589–606.

8 F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 207–352, hier 290. Die Seitenzahlen im weiteren Text beziehen sich hierauf.

große Bedeutung darin liegt, daß es das Universum als Geschichte und als Welt der Vorsehung begreift.⁹

Das für den gesunden Menschenverstand Provozierende dieses Konzepts wird eigentlich erst klar, wenn man den systematischen Zusammenhang beachtet: Die Geschichte gründet – wie auch die Natur – in der absoluten Identität, in der Notwendigkeit und Freiheit geeint sind. Das aber bedeutet: Die wesentlichen Ereignisse der Geschichte – Schelling nennt die Entwicklung des Christentums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge – sind nicht das Resultat bloßen Zufalls oder das Werk blinder Willkür; vielmehr offenbart sich in ihnen 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.« (291)

Sind die handelnden Menschen »nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge« (292), dann wird individuelle Freiheit letztlich aufgehoben in der Notwendigkeit des Absoluten. Damit offenbart sich in der Geschichte dieselbe Einheit wie im antiken Drama. Denn Schicksal und Vorsehung sind nur die zwei unterschiedlichen Seiten desselben Absoluten: »[...] Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut« (290). So gesehen ist auch die (reale) Geschichte (ideale) Tragödie – nicht im Sinne einer Katastrophe, sondern als Versöhnung von Freiheit und Notwendigkeit.

Was für die Geschichte gilt, muß – so Schelling in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (292) – auch für die Religion gelten. Diesem Zusammenhang hat Schelling 1804 eine eigene Schrift gewidmet.

9 Das *System des transscendentalen Idealismus* trägt eine andere Reihenfolge und Charakterisierung der drei Perioden vor: In der ersten Epoche herrscht die blinde Macht des *Schicksals*. Diese tragische Zeit wird abgelöst von der Herrschaft der *Natur*, die mit der Ausbreitung des römischen Reiches beginnt. Das dunkle Schicksal hat sich zum Naturgesetz gewandelt, dem die (freien) Menschen und Völker zu dienen haben. Das dritte Zeitalter offenbart sich als *Vorsehung*. »Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott *seyn*.« (SW III, 604) – Auf diesen Wandel in der Geschichtskonzeption verweist H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, S. 161 f.

2. Die Nichtigkeit der endlichen Freiheit

Schellings Abhandlung über *Philosophie und Religion* (1804)¹⁰ ist immer wieder als neuer Ansatz oder als Wende seines Denkens beschrieben worden.¹¹ Das darf jedoch keinesfalls so verstanden werden, als rücke Schelling von seinem System der absoluten Identität ab. Prinzip der Philosophie ist und bleibt das Absolute, das als unmittelbare Identität des Idealen und Realen in der intellektuellen Anschauung einleuchtet. Und: Die Entfaltung des Systems steht – unverändert seit 1801 – vor dem Problem, wie angesichts der absoluten Identität Vielheit und Endlichkeit zu erklären sind. Der Unterschied der Religionsschrift zur ›Darstellung‹ von 1801 liegt darin, daß Schelling dieses Problem jetzt deutlich markiert und ausführlich abhandelt, nämlich im zweiten Abschnitt, dem er die Überschrift gibt »Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm«.

In einem ersten Schritt legt Schelling dar, daß die Einheit des Absoluten durchaus *Seinsunterschiede* – in diesem Sinne: Vielheit – umfaßt. Der Grundgedanke, den Schelling in seinen Entwürfen zwischen 1801 und 1804 immer wieder variiert, ist der: Als Identität von Subjektivem und Objektivem ist das Absolute zugleich ein Sich-selbst-Erkennen, eine Selbstrepräsentation (vgl. 34 f.). Im Prozeß dieser Selbstrepräsentation entsteht ein gegenbildlicher Kosmos, die Welt der Ideen. Damit sind zwar Einheit und Vielheit im Absoluten aufgezeigt und bewahrt; die endliche Welt ist damit jedoch nicht gewonnen. Denn die Ideen sind selbst absolut und können als absolute nicht erscheinen. Alle Versuche, das Endliche bruchlos aus dem Absoluten abzuleiten (Emanation, Materie als zweites Seinsprinzip), sind nach Schelling zum Scheitern verurteilt.

Dann aber bleibt nur eins festzustellen: »[...] der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar« (38). Und: Der Grund der endlichen Dinge »kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen« (ebd.).¹² Diese These, die allen Ableitungs- und Vermittlungsversuchen eine Absage erteilt, birgt eine positive Einsicht. Dazu ist nur dies zu bedenken: Sprung (bzw. Abfall) ist ein *unvermitteltes* Beginnen, ist Spontaneität, nämlich das Vermögen, eine Reihe

10 SW VI, 11–70. Die weiteren Seitenangaben im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Schrift.

11 Bereits H. Knittermeyer hebt hervor, daß sich Schelling 1804 genötigt sah, »neue Wege zu gehen«, um das Verhältnis zwischen Absolutem und Einzelnen zu klären: Vgl. ders., *Schelling und die romantische Schule*, München 1929, S. 416.

12 Bereits in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* betont Schelling: Die Philosophie »kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang [...]« (SW V, 278). – In der achten Vorlesung gebraucht Schelling auch den Begriff des Abfalls – allerdings nur bezogen auf die zweite Geschichtsperiode (Abfall von der Natur). Dagegen zielt *Philosophie und Religion* auf den Anfang von Zeit und Geschichte überhaupt.

von Erscheinungen von selbst anfangen zu können. Das heißt: Weil unvermittelt, muß der Abfall eine Tat der Freiheit sein.

Diese Freiheitstat zeitigt einen folgeschweren Umschwung. Einerseits gewinnt das Gegenbild des Göttlich-Absoluten eine eigene Selbständigkeit. Andererseits aber ist die Tat ein Abfall vom wahren Sein. Das, was durch das Sich-Ergreifen der Freiheit realisiert wird, ist deshalb ein Universum des Nicht-Seins, 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.« (40)

Aus diesem Argumentationsgang ergibt sich folgendes: Ist (1.) die Form des Absoluten als absolutes Selbsterkennen zu begreifen, konstituiert sich (2.) das endliche Gegenbild des Absoluten in einer freien Tat, dann kann (3.) das Prinzip einer Philosophie der Endlichkeit nur das in einem Akt der Freiheit sich selbst Erkennende und so Setzende sein. Kurzum: Prinzip einer Philosophie des Endlichen kann nur das Ich sein.

Offensichtlich wird das in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* realisiert. Zwar muß diese Philosophie dem Nichtsein verhaftet und so »negative Philosophie« bleiben; »aber es ist schon viel gewonnen, daß das Negative, das Reich des Nichts vom Reiche der Realität und dem einzig Positiven durch eine schneidende Grenze geschieden ist, da jenes erst nach dieser Scheidung wieder hervorstrahlen konnte [nämlich in der eigenen Identitätsphilosophie]« (43).

Im Blick auf das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit hat das Abfallen vom Absoluten im Sprung folgende Konsequenz: Das Sich-Setzen der endlichen Freiheit ist zugleich ein Sich-Entgegensetzen der empirischen Notwendigkeit. Deshalb kann Schelling sagen, daß »die empirische Nothwendigkeit nur die gefallene Seite der Freiheit« (52) ist. Allein in der endlichen Welt gibt es einen Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Beide trachten in einem endlos vergeblichen Kampf danach, das jeweils andere zu unterwerfen. Soll es einen Sinn in der Geschichte geben, dann kann ihr Ziel nur darin liegen, diesen Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit wieder im Absoluten aufzulösen (vgl. 43). In eins wäre damit auch der Gegensatz von Seligkeit und Sittlichkeit, von Glück und Moral versöhnt (vgl. 55 f.).

Im Blick auf den anstehenden Problemzusammenhang ist festzuhalten: Nach *Philosophie und Religion* gründet die gesamte endliche Welt in einer außerzeitlichen spontanen Tat. Das zielt, mit Kant gesprochen, auf die *transzendente* Idee der Freiheit.¹³ Wie aber steht es mit der Freiheit im praktisch-moralischen

¹³ Die transzendente Idee der Freiheit nimmt eine Kausalität an, »durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine

Sinne? Wie steht es mit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse? Diese Frage wird in *Philosophie und Religion* nur gestreift. Genauerer Aufschluß darüber gibt das *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (ebenfalls 1804).¹⁴

Der letzte Teil dieses Systementwurfs konstruiert die Potenzen der idealen Welt, der Philosophie des Geistes: Wissen, Handeln und Kunst. Zu Beginn der Darstellung des Handelns bestimmt Schelling den Begriff der freien Ursache. Von einer freien Ursache könne man nur dort sprechen, wo etwas aus der *Notwendigkeit* seines Wesens nach dem Gesetz der Identität handle (vgl. 538). Es ist klar, daß Freiheit in diesem höchsten Sinne allein dem Göttlichen zukommt. Nach dem Gesetz der Identität sind, wie bereits erwähnt, Freiheit und Notwendigkeit dem Wesen nach dasselbe (ebenso wie Erkennen und Handeln). Welche Konsequenz ist daraus für den Menschen in seiner endlichen Existenz zu ziehen?

Die Antwort ist ernüchternd, obwohl nach den bisherigen Darlegungen nicht mehr überraschend: Sofern der trennende Verstand die Freiheit in den Gegensatz zur Notwendigkeit bringt, fällt er von der wahren Freiheit ab, die ohne Notwendigkeit nicht sein kann (vgl. 541). Dem Individuum Freiheit zuzuschreiben, beruht auf einer Illusion, die nach Schelling dadurch entsteht, daß man (neben dem Erkenntnisvermögen) ein eigenes Willensvermögen angenommen hat. In Wirklichkeit aber gibt es dieses Vermögen nicht, sondern nur *Akte* des Wollens. Und diese Akte des Einzelnen sind nicht absolut, folglich *nicht* frei, sondern prinzipiell durchgängig bestimmt. Unabhängig vom endlichen Kausalzusammenhang ist allein das Ewige, das Göttliche. So kann Schelling sagen: »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 [...]« (542).

Diese Argumentation setzt sich sogleich dem Vorwurf aus, sie mache die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, zwischen Gut und Böse sinnlos. Schelling entkräftet diesen Einwand wie folgt (mit Spinoza und mit einem Blick auf Leibniz): Unser endlicher Verstand kann ein Seiendes nur erkennen, indem er es mit anderem vergleicht und von diesem abhebt. Etwas ist etwas Bestimmtes, indem es ein Anderes *nicht* ist.¹⁵ Wahrhaft betrachtet, kann aber ein Ding nicht aus bloßen Negationen bestehen. Das heißt: Würden wir ein Ding an

Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen [...]« (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 446; vgl. auch A 448).

14 SW VI, 131 – 576. Die Seitenzahlen im weiteren Text beziehen sich hierauf.

15 In diesem Sinne gilt Spinozas Feststellung: »[...] determinatio negatio est« (Epist. L, in: *Briefwechsel*, hrsg. v. C. Gebhardt, Hamburg ²1977, S. 240).

sich selbst erkennen, dann müßten wir ihm lauter positive Bestimmungen (nämlich ›Sein‹) zusprechen.

Diese Struktur gilt auch für das Handeln und für unsere Werturteile. Schelling stellt fest:

»Jedes *Handeln*, an und für sich selbst betrachtet, schließt nothwendig etwas Positives, einen gewissen Grad der Realität ein; bloß nach diesem Grad der Realität betrachtet ist in jeder Handlung Vollkommenheit, und wir würden in ihr keine Unvollkommenheit bemerken, wenn wir sie absolut und nicht in Vergleichung mit andern Dingen betrachteten.« (544) Das gilt für Recht *und* Unrecht, für Tugend *und* Laster, für Gut *und* Böse. Absolut betrachtet, handelt es sich nicht um Gegensätze, sondern um unterschiedliche Realitätsgrade. Dennoch sind wir nach Schelling berechtigt, an diesen Gegensätzen festzuhalten, und zwar aus folgendem Grund: Der Unrechthandelnde *weiß*¹⁶ nicht um den Grad an Realität und Perfektion, den er im Ganzen des Universums ausdrückt. Die Rechtschaffenen hingegen handeln mit Wissen und nehmen auf diese Weise an der Seligkeit des Göttlichen teil (vgl. 547).

Schelling beschließt diese Überlegungen, indem er (wie auch in *Philosophie und Religion*) einschärft: Sagt sich die individuelle Freiheit von der Notwendigkeit des Absoluten los – indem das Individuum danach strebt, sich in sich selbst zu gründen –, dann verfällt es der Nichtigkeit (vgl. 551 f.). Hier liegt der Ursprung alles Bösen. Deshalb muß das wahre Streben des Menschen darauf gerichtet sein, »sich der Freiheit als Selbstheit zu begeben« (553).

Nach Schelling führt diese Lehre zur ›wahren Duldsamkeit‹ und trägt bei »zu einem heiteren und ruhigen Leben« (548). Indessen: Ist das wirklich beruhigend? Vor allem: Stimmt es mit unserer Erfahrung überein, daß das Böse keinen eigenen Sachgehalt hat? Läßt sich der Unterschied zwischen Recht und Unrecht mit dem Gegensatz von Wissen und Nichtwissen erklären? Schließlich: Welcher Zusammenhang besteht denn zwischen dem Abfall des Individuums und dem der endlichen *Welt*? Das sind gewichtige Fragen, die Schelling zu einer erneuten ›gründlichen‹ Untersuchung der Freiheit führen.

3. Die Freiheit zum Guten und zum Bösen

Nach Schelling haben Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit von der Einsicht des Idealismus auszugehen, daß Sein im eigentlichen Sinne nicht tote Substanz, sondern lebendiges Wirken ist. »Wollen und Ur-

16 Nur das Wissen macht das Handeln zum Handeln des Individuums. Dieses Handeln ist umso freier, je mehr es den Ideen des absoluten Wissens folgt. Der Unrechthandelnde hingegen handelt in Wahrheit nicht; er leidet (vgl. 551 f.).

seyn«¹⁷ – davon ist auszugehen. 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 der idealistischen Philosophie zu verdanken; ihr ist es gelungen, die Freiheit »über das ganze Universum zu verbreiten« (351). Dieser große Fortschritt des Idealismus ist jedoch mit einem ebenso großen Verlust erkaufte.¹⁸ Denn dem kosmologischen (bzw. universal-ontologischen) 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 durch einen realen Freiheitsbegriff ergänzt werden, nämlich so: Freiheit ist »ein Vermögen des Guten und des Bösen« (352).

Damit wird das zentrale Problem der Freiheitsschrift von 1809 deutlich. Sie hat folgende Frage zu beantworten: Wie können diese beiden Freiheitsbegriffe in einem einzigen System des Wissens zusammengebracht werden? – Der naheliegende Versuch, dieses Problem dadurch zu lösen, daß man im Bösen nur einen Mangel an Realität sieht (wie Schelling selbst im *System der gesamten Philosophie*), wird in der Freiheitsschrift ebenso energisch zurückgewiesen wie Leibniz' Erklärung des malum als privatio boni. Die Rückführung des Bösen »auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung« (368) widerspricht unserer Erfahrung; denn wir erfahren doch eine eigene, wenngleich zerstörerische Kraft des Bösen. Aber die Erklärung des Bösen durch »Einschränkung« oder »Beraubung« widerspricht nicht nur unserem Gefühl, sondern auch unserem Verstand. Denn: Nur der Mensch kann böse sein und verwerflich handeln. Wenn nun das Böse auf einem Mangel beruht, dann würde dies bedeuten, daß im Reich der Endlichkeit allein der Mensch einen geringeren Grad an Sein und Realität aufweist. Das ist jedoch eine offenkundige Ungereimtheit (vgl. 368 f.)! Also muß die Untersuchung der menschlichen Freiheit den positiven Sachgehalt aufdecken; und sie muß zeigen, wie dieser Begriff des Bösen mit dem Prinzip des Systems, mit dem Göttlich-Absoluten zusammenhängt.

Dieser schwierige Weg kann hier nicht im einzelnen rekonstruiert werden. Es muß genügen, auf die zentralen Argumentationsschritte hinzuweisen, um Schellings Begriff der menschlichen Freiheit deutlich zu machen: Der Systementwurf von 1809 beginnt mit der Unterscheidung »zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist« (357). Damit ist zunächst nur dies gemeint: Alles Lebendige braucht zur Verwirklichung seiner konkreten Existenz eine Grundlage, ein Lebensmedium, das es sich an-

17 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, 331 – 416, hier 350. Die weiteren Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Schrift.

18 Schellings Kritik zielt vornehmlich auf Fichte; die eigene »frühe« Philosophie ist aber ebenso davon betroffen.

verwandelt, um als bestimmtes Wesen leben zu können. Dieser uns im endlichen Leben vertraute Sachverhalt gilt auch für Gott, allerdings mit dem fundamentalen Unterschied, daß diese beiden Seinsmomente (Grund und Existenz) im Absoluten auf höchste Weise geeint und unzertrennlich sind. Das Leben Gottes ist eben Selbsterzeugung qua Offenbarung eines immer schon existierenden Wesens.

Der nächste wichtige Schritt der Systementfaltung besteht darin, die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz mit der Ontologie des Willens zu verknüpfen. Sind Grund und Existenz verschiedene Momente des einen Seins, ist weiterhin das Wollen als Ursein zu verstehen, dann wird das Folgende einsichtig: Der Prozeß der Verwirklichung des Lebens ist bestimmt durch das In- und Gegeneinander unterschiedlicher Willenskräfte. Der Wille des Grundes sehnt sich nach Offenbarung des Verborgenen; zugleich aber strebt er gleichsam in sich selbst zurück, verschließt sich, um die Lebenskräfte und die Basis alles Lebens zu bewahren. Der verständige Wille der Existenz hingegen drängt auf immer weitere Entfaltung; zugleich stellt er die so entstehende Vielheit unter Regeln und ordnende Formen. Auf diese Weise trägt jedes Wesen in der Natur ein doppeltes Seinsprinzip in sich. Diese beiden Seinsprinzipien, die aber nur unterschiedliche *Momente* der Einheit des Lebendigen sind, faßt Schelling nun noch pointierter: Das erste Prinzip, das im Grund wurzelt, ist der *Eigenwille*. Das zweite Prinzip entspringt der verständigen Existenz und äußert sich als *Universalwille*.

Damit ist die Voraussetzung geschaffen, um zu klären, welche Stellung der Mensch im Kosmos des Lebens einnimmt: Im Bereich der Natur bleibt der Eigenwille dem Universalwillen untergeordnet. Zwar gibt es auch in der Natur ein eigensüchtiges Streben; aber dieses Begehren bleibt dem Allgemeinen (vor allem der Arterhaltung) instinktiv untergeordnet. Anders beim Menschen: Der Mensch *ist* nicht nur – wie alles Lebendige – die Einheit der beiden Seinsprinzipien; sondern er *weiß* sich als dasjenige Wesen, das von unterschiedlichen Willenskräften bestimmt wird. Der Mensch ist wissender und sich wissender *Geist*. Das aber bedeutet: Als Wesen des Geistes steht der Mensch über der Natur und ihrer Kausalverknüpfung. Er ist *frei*. Im Blick auf die gegenwendigen Willensprinzipien heißt das: Der Mensch kann gegen die göttliche Ordnung den Eigenwillen zum bestimmenden Prinzip machen; er kann versuchen, seine Selbstheit über den Universalwillen zu erheben. Damit eröffnet sich die Möglichkeit des Bösen.

Jetzt wird deutlich, wie Schelling den formalen Freiheitsbegriff (Freiheit als Selbstbestimmung) mit dem realen (Freiheit zum Guten und Bösen) verknüpft. 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 ma-

chen, dann setzt er sich die Verwirklichung des Bösen zum Ziel. Der eigene Sachgehalt des Bösen liegt somit in der Verkehrung der göttlich-natürlichen Ordnung (und gründet nicht in einem anderen Seinsprinzip). Das Böse ist nicht Unordnung, nicht Beraubung oder Vorenthalt; sondern das Böse zielt auf eine Einheit, die sich nur dem Selbst verdankt; das Böse will ein Leben, das sich aus Selbstgenuß nährt.

Ursprünglich, d.h. vor dem konkreten Existenzvollzug, ist der Mensch unentschieden; er steht vor der Wahl zwischen Gut und Böse. Dabei kann es nicht bleiben; der Mensch muß sich entscheiden, um sich als freies Wesen verwirklichen zu können. Und: Diese Entscheidung fällt zum Bösen. Denn die Verwirklichung des Menschen ist Selbstverwirklichung in dem Sinne, daß der Eigenwille zum höchsten Prinzip erhoben wird und danach strebt, 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 [...]« (388).

Was bedeutet das für die Wirklichkeit menschlicher Freiheit? Diese Frage kann im System des Absoluten nur so beantwortet werden: Gott ist schlechthin frei. Diese uneingeschränkte Freiheit beruht auf der unaufhebbaren Fügung von Grund und Existenz, von Eigenwille und Universalwille. Dann aber ist die Urtat menschlicher Freiheit, durch die der Eigenwille über den Universalwillen erhoben wird, zugleich und in eins Verlust der *wahren* Freiheit. Das kann man – um an die Ausführungen zur *Philosophie der Kunst* anzuknüpfen – eine tragische Konstellation nennen. Nun gehört zum tragischen Konflikt aber auch die Idee der Versöhnung. Für den Vollzug menschlicher Existenz auf der Basis der Willensontologie von 1809 bedeutet dies: 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, durch die der selbstsüchtige Eigenwille dem Allgemeinwillen untergeordnet wird. Nur durch diese ›Transmutation‹ versöhnt sich der Mensch mit Gott und mit der Natur.

Insgesamt sollte damit deutlich geworden sein: Zentrale Thesen und Motive der Freiheitsphilosophie, wie Schelling sie seit 1801 (und zum Teil bereits früher) entwickelt, tauchen im Systementwurf von 1809 gleichsam gebündelt wieder auf. Das Wichtigste sei noch einmal genannt:

- Streit und Versöhnung zwischen Freiheit und Notwendigkeit (*Philosophie der Kunst*);
- das Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit in Geschichte und Offenbarung (*Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums*);
- die Lehre vom Abfall des Endlichen aus *Philosophie und Religion*;
- die Verknüpfung von formalem und realem Freiheitsbegriff, wie sie ansatzweise im *System der gesamten Philosophie* vorgenommen wird.

Aber die Freiheitsschrift bündelt nicht nur frühere Gedanken; sondern sie modifiziert zugleich das gesamte System des Absoluten. Die entscheidende Wende besteht darin, daß Schelling die *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* auf der Grundlage einer Willensontologie entfaltet. Diese Ontologie des Willens ermöglicht einen realen Begriff der Freiheit und eine sachhaltige Bestimmung des Bösen. Sie ermöglicht vor allem auch ein tieferes Erfassen des Prinzips der absoluten Philosophie. Dieses Prinzip – der ›höchste Punkt der gesamten Untersuchung‹ (vgl. 406) – bezeichnet Schelling als Ungrund, verstanden als strikte Indifferenz, Unterschiedslosigkeit schlechthin. Liegt das Ursein im Wollen, dann kann der Ungrund nur das reine Wollen sein – ein Wille, der nichts will. Hier herrscht die höchste Form der Freiheit; hier liegt der nicht mehr weiter zu erhellende Ursprung alles Lebens und aller Offenbarung. A posteriori läßt sich jedoch sagen, daß dieses alles bestimmende Wollen der Wille einer absoluten Liebe ist. Prinzip des Systems der Freiheit ist somit »die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem ist« (408). Das liebende Wollen ist auch der Maßstab für die menschliche Existenz, die freilich immer gefährdet ist durch das unablässige Wirken des selbstsüchtigen Partikularwillens.

Identitätsphilosophie und Philosophie der Kunst.¹ **Zum Verhältnis von kunstphilosophischem System und konkreter Werkkenntnis**

»Die philosophische Beschäftigung mit der Kunst ist frei zu halten von den Zumutungen empirisch-positiven Wissens über Kunstwerke« sagen die Philosophen. »Die abgehobene philosophische Spekulation läßt nichts wissen über die historische Verortung der Kunstwerke« erwidern die Kunsthistoriker. Tertium datur. Es gibt den hohen Anspruch, philosophische Spekulationen an die konkrete Kunstgeschichte zu binden und über die genaue Analyse der Werke ins Denken zu gelangen. Das System ordnet die Werke und gleichzeitig erläutert und beeinflusst das konkrete Kunstwerk die endgültige Gestalt des Denkens. Kriterium des Gelingens einer solchen Ästhetik kann somit die Frage sein, wie sehr sie vermag, den behandelten Kunstwerken auch in ihrer überlieferten Materialität gerecht zu werden. Auf der anderen Seite darf das kunsthistorische Faktenwissen die philosophische Originalität nicht niederdrücken und die gedankliche Tiefenschärfe nicht im Nebel der vereinzelt Werkkenntnis verschwinden lassen.

Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *Philosophie der Kunst* stellt innerhalb der Geschichte der Ästhetik den ersten Versuch dar, eine solche wechselseitige Durchdringung zu vollziehen. Zuvor gab es entweder auf historische Einordnung des Einzelwerks gerichtete Kunstbeschreibungen ohne nennenswerten spekulativen Esprit oder philosophische Systeme ohne substantiellen Bezug zu konkreten Werken. Diese Sonderstellung innerhalb der Geschichte der Ästhetik erwächst aus Schellings prinzipieller Hochschätzung der Kunst. Erst aus dem Gedanken der hierarchischen Gleichsetzung von Philosophie und Kunst kann ein Werk der Kunstphilosophie erwachsen, welches in sich selbst diese Gleichheit umzusetzen willens und in der Lage ist. Die Gleichberechtigung von Philosophie und Kunst nimmt folglich auch den vorliegenden Aufsatz in die interdisziplinäre Pflicht, dem die Ästhetik grundsätzlich bestimmenden Verhält-

1 Der vorliegende Aufsatz stellt wesentliche Elemente des Buches *Schelling und die bildende Kunst*, München 2011, vor.

nis von konkreter Werkkenntnis und identitätsphilosophischer Systematik am Beispiel Schellings nachzuspüren.²

Da allerdings die bisherige Forschung fast ausschließlich zu Schellings philosophischer Spekulation und Systematik Stellung nimmt – so etwa die einschlägigen Arbeiten von Lorenz Dittmann 1963,³ Jochem Hennigfeld 1973,⁴ Daniel Salber 1984⁵ und Berbeli Wanning 1988 –,⁶ kommt Lothar Knatz das Verdienst zu, 1999 erstmals nachdrücklich auf den Forschungsbereich der empirischen Seite der Kunstphilosophie hingewiesen zu haben.⁷ Grundsätzlich ist Knatz zuzustimmen in seinem Hinweis auf die Reibungen zwischen Theorie und Empirie ebenso wie hinsichtlich des letztlich klassizistisch geprägten Kunstgeschmacks Schellings. Jedoch steht die Vehemenz der Behauptungen nicht in angemessener Relation zu einem kunsthistorisch fundierten Nachweis. Knatz spricht mit gewisser Redundanz von der »Spannung zwischen der philosophischen Konstruktion einer Philosophie der Kunst und dem empirischen Wissen über den ästhetischen Gegenstand«,⁸ von der »Inkongruenz von phänomenaler Werkebene und philosophischer Theorie«,⁹ von der »Dissynchronität von philosophischer Theorie und empirischem Gegenstand« und von der »Differenz

2 Zum Gefüge der Schellingschen Identitätsphilosophie, vgl. bes. K. Düsing, *Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schelling und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801*, in: *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799–1807). Mit Texten von Fichte, Hegel, Jacobi, Jean Paul, Reinhold, Schelling u. a. und Kommentar*, hrsg. v. W. Jaeschke, Philosophisch-literarischen Streitsachen 2, Hamburg 1999, S. 144–163; H. Folkers, »Die durch Freiheit gebaute Stadt Gottes.« *Freiheit und Notwendigkeit im identitätsphilosophischen Denken Schellings*, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, hrsg. v. H. Pawlowski u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, S. 107–137; H. Plessner, *Das Identitätssystem* [1954], in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. v. M. Frank/G. Kurz, Frankfurt a.M. 1975, S. 414–430; B. Rang, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Philosophische Abhandlungen 78, Frankfurt a.M. 2000 und H. Zeltner, *Das Identitätssystem*, in: *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. v. H. M. Baumgartner, Freiburg/München 1975, S. 75–94.

3 L. Dittmann, *Schellings Philosophie der bildenden Kunst*, in: *Kunstgeschichte und Kunsttheorie im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. H. Bauer u. a., Probleme der Kunstwissenschaft 1, Berlin 1963, S. 38–82.

4 J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings »Philosophie der Kunst« und »Philosophie der Mythologie«*, Monographien zur philosophischen Forschung 113, Meisenheim a.G. 1973.

5 D. Salber, *System und Kunst. Eine Untersuchung des Problems bei Kant und Schelling*, Aachen 1984.

6 B. Wanning, *Konstruktion und Geschichte. Das Identitätssystem als Grundlage der Kunstphilosophie bei F.W.J. Schelling*, Frankfurt a.M. 1988.

7 L. Knatz, *Geschichte. Kunst. Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999. Besonders das Unterkapitel »Die Wirklichkeit der bildenden Kunst« (S. 225–247) widmet sich den konkreten Kunstwerken.

8 A.a.O., S. 242.

9 A.a.O., S. 243.

zwischen der philosophischen Theorie und dem empirischen Gegenstand«, ¹⁰ als würde eine Behauptung durch variierte Wiederholung wahrer. Dies alles kann glaubhaft nur am konkreten Text- und Werkbeispiel gezeigt werden. Die vorliegende Untersuchung tritt im Unterschied zu Knatz an, innerhalb des Verhältnisses von kunstphilosophischem System und konkreter Werkkenntnis neben den offenkundigen Divergenzen auch die wechselseitigen Befruchtungen darzustellen. Sie beschränkt sich in ihrem Kern dabei bewußt auf die Frage, was es aus dem historischen Horizont positiv über die in Schellings kunstphilosophischen Schriften erwähnten Werke zu wissen gibt und wie Schelling dieses Wissen im Verlauf seines Gedankengangs entfaltet.

Im Zentrum jeder ausführlichen Beschäftigung mit der Kunstphilosophie Schellings stehen die beiden Werke, welche sich ausschließlich ästhetischen Aspekten widmen: die 1802/1803 in Jena gehaltene und 1804/1805 auf dem neu angetretenen Lehrstuhl in Würzburg wiederholte Vorlesung *Philosophie der Kunst* sowie die 1807 vorgetragene Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*.¹¹ Eine zweite Gruppe von Werken, welche sich kunstphilosophischen Problemen nur passagenweise zuwendet, ist geeignet, die Entwicklung des ästhetischen Gedankens Schellings über einen größeren Zeitraum synoptisch zu verfolgen. Zu diesen zahlreichen kurzen Texten, die einen solchen Aufriß von Schellings Kunstphilosophie erlauben, gehören vor allem die 1795 publizierten *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*,¹² das *System des transzendentalen Idealismus* von 1800¹³ und die 1842 einzuordnende *Philosophie der Mythologie*.¹⁴ Besondere Bedeutung kommt dem Dialog *Bruno*

10 A.a.O., S. 246.

11 Schelling wird nach folgender Ausgabe mit der Sigle SW zitiert: F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861. Danach stehen römische Ziffern für Bandangaben (dabei werden die Bände der zweiten Abteilung als XI–XIV gezählt) und arabische für Seitenzahlen. Nach Möglichkeit und Bedarf erfolgt unter der Sigle AA auch der Beleg nach der Historisch-kritischen Ausgabe, allerdings ohne textkritische Zeichen (F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe* (Akademie Ausgabe), hrsg. v. H. Baumgartner u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.).

Seitenangaben ohne nähere Bezeichnung entstammen der *Philosophie der Kunst* (SW V, 353–737). Zitatangaben aus der Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (SW VII, 289–329) werden durch die Bezeichnung *Rede* vor der Seitenangabe kenntlich gemacht.

12 SW I, 281–341 (AA I/3, 49–112), bes. der 10. und letzte Brief, 336–341. Am Ende seiner Diskussion des Kritizismus (Kant, Fichte) und des Dogmatismus (Spinoza) faßt bereits der zwanzigjährige Schelling den kunstphilosophisch richtungsweisenden Gedanken, daß es in der Kunst zur Einheit von Subjekt und Objekt, von Freiheit und Notwendigkeit kommt.

13 SW III, 327–634 (bes. der 5. u. 6. Hauptabschnitt, 612–629), vgl. auch AA I/9, 1/2.

14 *Erstes Buch. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1842): F.W.J. Schelling, SW XI, 47–66 (3. Vorl.); 239–243 (10. Vorl.); *Philosophie der Mythologie* (1842): SW XII, 650–660 (28. Vorl.).

oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch¹⁵ zu, da er in unmittelbarer zeitlicher Nachbarschaft der *Philosophie der Kunst* 1802 entsteht. Zur Abrundung dieses Gesamtüberblicks seien schließlich einige derjenigen Schriften genannt, die aus der Tätigkeit Schellings als erster Generalsekretär der neu gegründeten Bayerischen Akademie der bildenden Künste in München (1808–1821) und als Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen (1827–1841) erwachsen. Darunter befinden sich etwa: *Konstitution der Königlichen Akademie der bildenden Künste*, 1808,¹⁶ *Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die Aeginetischen Bildwerke*, 1817,¹⁷ und *Über die Bedeutung eines der neu entdeckten Wandgemälde von Pompeji*, 1833.¹⁸

Mit Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Werkkenntnis und identitätsphilosophischer Systematik sollen aus der Fülle der Texte zur Kunst einige beispielhaft ausgewählt werden, die Schellings konkrete Kunstanschauung spiegeln. So zeigt der ›Auftakt‹ diesen Weg zur *Philosophie der Kunst* und der ›Nachklang‹ weist auf einen paradigmatischen Beleg für Schellings späte Beschäftigung mit konkreter Kunst hin. Von den frühen Belegen (1798) bis zu späteren Auskünften (1817) kann dabei eine zwei Jahrzehnte währende Zeitspanne dokumentiert werden. Diese Pfade hinauf und hinab weisen die *Philosophie der Kunst* als Mittel- und Höhepunkt der Untersuchung aus. Die Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* stellt die Verdichtung und Überhöhung der gewonnenen Gedanken dar – und könnte, um im Bild des erklommenen Berges zu bleiben, als Hissen der Gipfelfahne angesehen werden.

Auftakt

Bisher weitgehend vernachlässigte Dokumente zeigen, wie umfangreich und präzise Schellings Beschäftigung mit konkreten Kunstwerken bereits vor der Abfassung seiner wesentlichen kunstphilosophischen Werke ist. So gewähren

15 SW IV, 213–332. Vgl. auch F.W.J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, hrsg. v. M. Durner, Hamburg 2005.

16 *Schellingiana rariora*, hrsg. v. L. Pareyson, *Philosophica varia inedita vel rariora* 4, Turin 1977, S. 311–337. Vgl. W.G. Jacobs, *Der Zusammenhang der Gründungsurkunde der Akademie der Bildenden Künste mit Schellings Münchner Rede ›Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur‹*, in: *Schelling und die Akademie der Bildenden Künste*, red. v. B. Lypp, Schriftenreihe der Akademie der Bildenden Künste München 6, München 2002, S. 11–28 und L. Sziborsky, *Schelling und die Münchener Akademie der Bildenden Künste. Zur Rolle der Kunst im Staat*, in: *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert/O.Pöggeler, Hegel-Studien Beiheft 27, Bonn 1986, S. 39–64.

17 SW IX, 111–206.

18 SW XII, 675–685.

zwei ausführliche Briefe an die Eltern aus dem Jahre 1796 Einblicke in seine aufmerksam-kritische Begegnung etwa mit Rubens, der Mannheimer Antikensammlung und mit den vielgestaltigen Kunstschatzen des Gartenreichs Dessau-Wörlitz.¹⁹

Die eine herausragende Gelegenheit, konkrete Kenntnisse über bildende Kunst zu erlangen, aus welcher er fortan mit vollen Kräften schöpfen sollte, ergab sich für Schelling während eines Aufenthaltes in Dresden vom 18. August bis zum 1. Oktober 1798. Er traf sich dort mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel, mit dessen Frau Caroline, mit Novalis, Fichte, Steffens und dem jungen Gries, dem späteren Calderón-Übersetzer, um die allgemein bewunderte Gemäldegalerie zu besuchen. Ein unmittelbarer Reflex aus der damaligen Zusammenkunft dieses illustren Kreises ist festgehalten in dem 1799 im *Athenäum* erschienenen Gespräch *Die Gemählde*, das August Wilhelm und Caroline Schlegel gemeinsam verfaßten.²⁰ Schelling selbst gibt in einem Brief vom 20. September 1798 an die Eltern²¹ Auskunft über die erfahrene Kunstan-schauung und hebt dabei die in der *Philosophie der Kunst* gepriesenen Werke der italienischen Renaissance hervor. »Ich habe alles, was in Dresden merkwürdig ist –, die Galerie, wo die göttlichen Gemählde der Raphaels und Correggios aufbewahrt sind, die Antikensammlung, wo noch in lebendigen Statuen die alte Welt fortlebt – ich habe die ganze weite und herrliche Gegend um Dresden, die zahllosen fruchtbaren Thäler, die Felsgründe bis an die böhmische Gränze verfolgt.«²² Wie schon angesichts des »berühmten fürstlichen Lustgarten Wörlitz«²³ bekundet Schelling bei dieser Würdigung des »Gesamtkunstwerks« Dresden die hohe Bedeutung der Verbindung von Natur und Kunst. Eine Verbindung, welche er nun um das Element der anregenden Gesellschaft bereichert und so die zwischenmenschliche Komponente des Frühromantikertreffens herausstreicht: »Die hier angehäuften Schätze der Kunst und der Wissenschaft – die Reize einer außerordentlich mannichfaltigen Natur, herrlicher Umgang mit braven und frohen Menschen – dieß alles hat mich keinen Augenblick verdrüsslich werden lassen, als jetzt, da leider! die Stunde des Abschieds bald schlagen wird.«²⁴

19 AA III/1, 51 – 65. 81 – 88 (Briefe an die Eltern vom 3. April 1796 u. 1. Juli 1796).

20 A.W. Schlegel, *Die Gemählde. Gespräch*, hrsg. v. L. Müller, Fundus-Bücher 143, Dresden 1996.

21 F.W.J. Schelling, AA III/1, 191 – 192. Die knappen Formulierungen dieses Briefes verleiten Lothar Knatz zu der unhaltbaren Aussage: »Ein tatsächlich nicht übermäßig ausgeprägtes Interesse an der Galerie ist wahrscheinlicher als ein uninteressierter Bericht an den Vater.« (Knatz, *Geschichte. Kunst. Mythos*, S. 226)

22 AA III/1, 191.

23 A.a.O., 81.

24 A.a.O., 191 – 192.

Die Dresdner Gemäldegalerie befindet sich zur Zeit des ›Frühromantischen Klassentreffens‹ im umgebauten Stallgebäude am Jüdenhofe, dem heutigen Johanneum.²⁵ Das Aussehen während des Besuchs war geprägt von der klassizistischen Umgestaltung, die der Architekt Johann Christoph Knöffel in den Jahren 1745 und 1746 vornahm [Abb. 1]. Die Anmutung der gesamten Platzsituation mit der Frauenkirche im Hintergrund wird bewahrt in einem Gemälde Bernardo Bellottos, genannt Canaletto, von 1749, welches Schelling bereits gesehen haben mag, da es der Künstler 1751 an die Galerie lieferte [Abb. 2]. Der rechteckige Grundriß der im Obergeschoß befindlichen Galerie wird von einer hufeisenförmigen Hängewand so aufgeteilt, daß eine fensterseitige äußere Galerie entsteht und eine innere, welche vom zentralen Hof erleuchtet wird [Abb. 3]. Auf etwa einhundert Metern Gesamtlänge und über acht Metern Höhe waren in der inneren Galerie italienische Gemälde,²⁶ in der äußeren überwiegend niederländische angebracht.

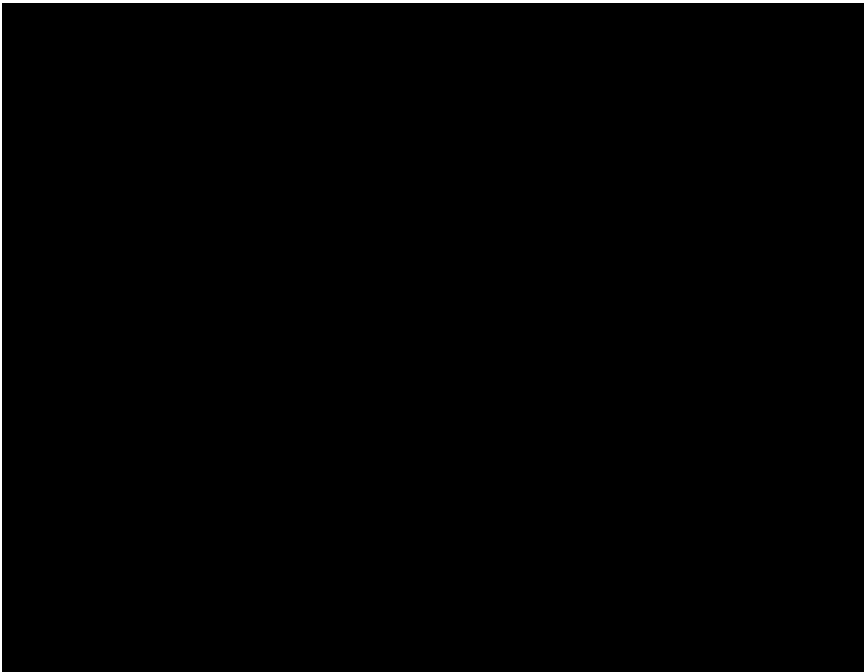
Da die Gemäldegalerie bis 1855 im selben Gebäude verbleibt, vergegenwärtigt auch noch eine um 1830 radierte Innenansicht des Westflügels der inneren Galerie mit Blick nach Süden die Raumsituation zur Zeit Schellings [Abb. 4]. Obwohl die spezifische Gemäldeanordnung zwischen Schellings Besuch und dieser Zustandsbeschreibung mehrfach verändert wurde, spiegelt doch die Hängungsweise mit ihrer tapetenhaften Wandfüllung und achsensymmetrischen Komposition noch die europäischen Üblichkeiten seit Mitte des 18.

25 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zur Dresden-Erfahrung, der Gemäldegalerie und ihrer Rekonstruktion um 1800: B. Kloppenburg/G. Weber, Ausst.kat. *La famosissima Notte! Correggios Gemälde ›Die Heilige Nacht‹ und seine Wirkungsgeschichte* (Dresden, Semperbau, 12. Dezember 2000 – 25. Februar 2001), Emsdetten/Dresden 2000; Raffael. *Die Sixtinische Madonna. Geschichte und Mythos eines Meisterwerks*, hrsg. v. C. Brink/A. Henning, München/Berlin 2005; K. Günzel, *Romantik in Dresden. Gestalten und Begegnungen*, Frankfurt a.M./Leipzig 1997; G. Heres, *Dresdener Kunstsammlungen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1991; *Gemäldegalerie Alte Meister Dresden. Illustrierter Katalog in zwei Bänden*, Bd. 1: Die ausgestellten Werke, Bd. 2: Illustriertes Gesamtverzeichnis, hrsg. v. H. Marx, Köln 2005; V. Spenlé, »Eine chronologische Historie der Malerei in Gemälden«. *Vorschläge aus dem Jahre 1771 zu einer Neuordnung der Dresdener Gemäldegalerie*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 67 (2004), S. 461 – 478; A. Walther, *Zur Hängung der Dresdener Gemäldegalerie zwischen 1765 und 1832*, in: *Dresdener Kunstblätter* 3 (1981), S. 76 – 87; A. Walther u. a., *Gemäldegalerie Dresden. Alte Meister. Katalog der ausgestellten Werke*, Leipzig 1992; G. Weber, *1798 in der Königlichen Gemäldegalerie zu Dresden*, in: *Dresdner Hefte* 58 (1999), S. 8 – 15 und ders., *The Gallery as Work of Art. The Installation of the Italian Paintings in 1754*, in: Ausst.kat. *Dresden in the Ages of Splendor and Enlightenment. Eighteenth-Century Paintings from the Old Masters Picture Gallery* (Columbus, Columbus Museum of Art, 23. April 1999 – 24. Oktober 1999), hrsg. v. H. Marx/G. Weber, Columbus (Ohio) 1999.

26 Seit 1754 – dem Jahr des Ankaufs der *Sixtinischen Madonna* und der dritten Umhängung – war die innere Galerie ausschließlich den italienischen Gemälden vorbehalten und wurde zudem gesäubert von den unteren Kunstgattungen Landschaft und Stilleben. Vgl. G. Weber, *The Gallery as Work of Art*, S. 186 u. 191.

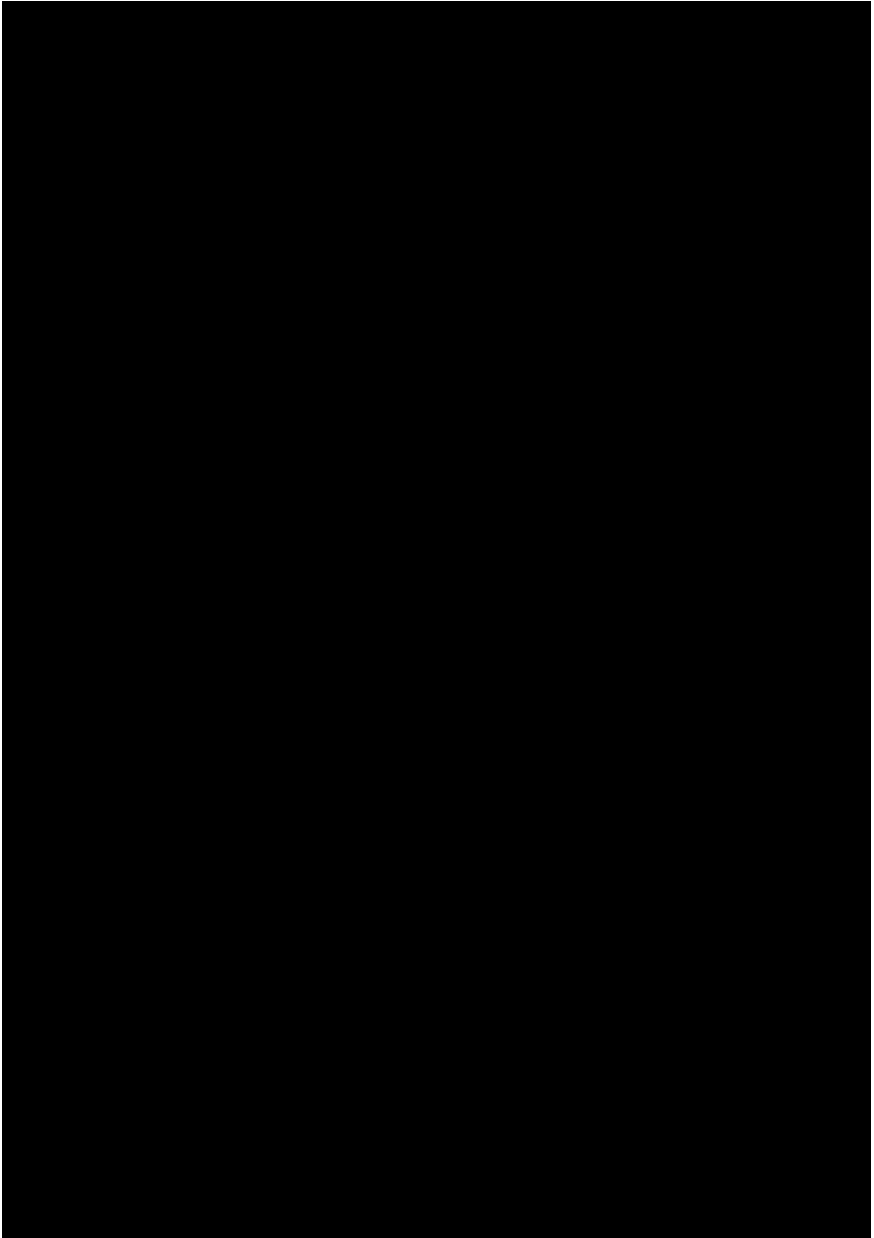
Jahrhunderts.²⁷ So ähnlich wie auf dieser Abbildung die Familie wird man sich also auch den flanierenden Frühromantikerkreis vorstellen dürfen.

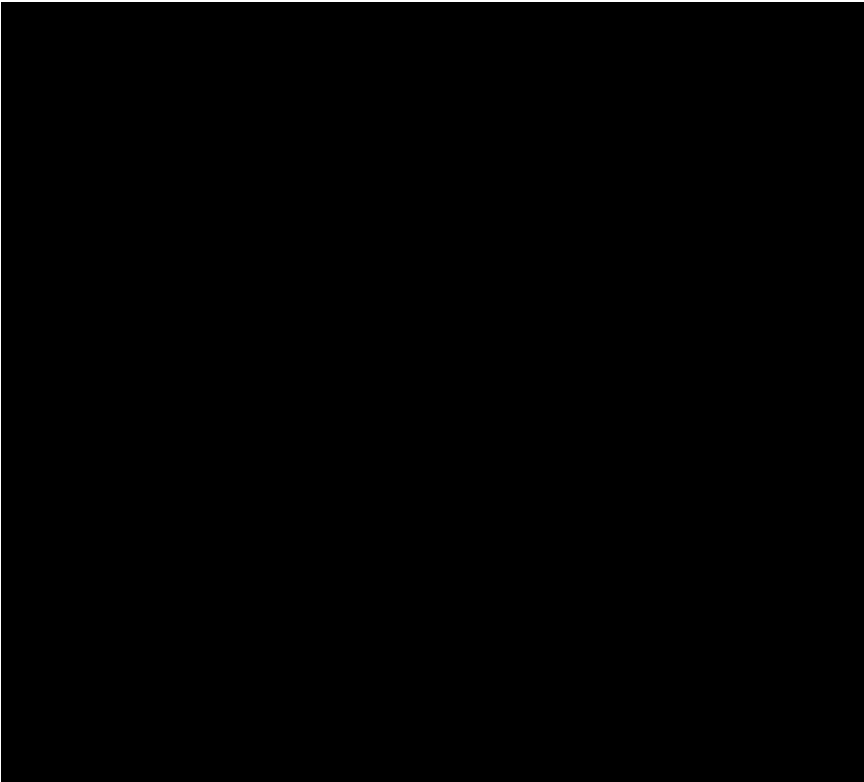
Im Kontrast zur nachhaltigen Bedeutung des Dresden-Besuchs für seine Anschauung konkreter Kunst hat Schelling seinen Reisebericht an die Eltern erstaunlich knapp gehalten. Doch eine ganze Reihe von anderen Quellen belegt Schellings Dresden-Erfahrung im Kreis der Frühromantiker, das vielleicht lebendigste – neben den hochreflektierten *Gemälde*-Gesprächen – entstammt der Feder der in Dresden ansässigen Pastellmalerin Dora Stock. Am 24. Oktober 1798 schreibt sie an ihre Freundin Charlotte Schiller: »Schlegels waren hier, wie du weißt, und haben sich nach unserm Wunsche entfernt von uns gehalten. Sie hatten die Gallerie in Besitz genommen und haben mit Schelling und Gries fast jeden Morgen da zugebracht. Sie schrieben auf und docirten, dass es eine Freude war. [...] Auch Fichten weihten sie in die Geheimnisse der Kunst ein. Du hättest lachen müssen, liebe Lotte, wenn du die Schlegels mit ihm gesehen hättest, wie sie ihn herum schleppten und ihm ihre Ueberzeugungen einstürmten.«²⁸



27 Vgl. V. Spenlé, »Eine chronologische Historie der Malerey in Gemälden«, S. 469 und A. Walther, *Zur Hängung der Dresdener Gemädegalerie*, S. 78.

28 Schelling *im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. X. Tilliette, Turin 1974, S. 28.





1. Hauptstück

Die vor allem in Dresden gewonnenen eigenen Anschauungen leiten Schelling bei der Nennung konkreter Kunstwerke in seinen Schriften und bilden das Fundament empirischer Kenntnisse, welche er in seine kunstphilosophische Systematik einbindet. Schellings Bevorzugung oder Vernachlässigung bestimmter Künstler und ihrer Werke ist neben seinen eigenen Erfahrungen allgemeinen zeitspezifischen Vorlieben verpflichtet. Zu den direkt nachweisbaren Quellen gehört vor allem Johann Joachim Winckelmann mit seinen *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* (1755) und der *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764); außerdem August Wilhelm Schlegels im Winter 1801/1802 in Berlin begonnene und bis zum Wintersemester 1804 gehaltene Vorlesungsreihe *Ueber schöne Litteratur und Kunst*,²⁹ die sich Schelling schicken läßt und fleißig exzerpiert.³⁰ Besonders

29 1801/1802: Kunstlehre, 1802/1803: Klassische Literatur, 1803/1804: Romantische Literatur.

wichtig ist schließlich die »eigene Anschauung«, wie Schelling in dem »Rechenschaftsbericht« über seine Kenntnisse der »historischen Seite der Kunst« in der Einleitung zur *Philosophie der Kunst* betont (Abs. 18, 363): »Was ich allein für mich anführen kann, ist, daß ich das Studium der alten und neueren Werke der Poesie eine lange Zeit mit Ernst betrieben und es zu meinem angelegentlichen Geschäft gemacht habe, daß ich einige Anschauung von Werken der bildenden Kunst gehabt habe, daß ich im Umgang mit ausübenden Künstlern zum Theil zwar nur ihre eigne Uneinigkeit und ihr Nichtverstehen der Sache kennen gelernt, zum Theil aber auch im Umgang mit solchen, die außer der glücklichen Ausübung der Kunst auch noch über sie philosophisch gedacht haben, mir einen Theil derjenigen historischen Ansichten der Kunst erworben habe, die ich zu meinem Zwecke nothwendig glaube.«

Bereits in diesen einleitenden Passagen zur *Philosophie der Kunst* gelangt Schelling wenig später auf die Höhe seines spekulativen Gedankens und entwirft eine identitätsphilosophische Systematik, welche für die gesamte Schrift bestimmend bleibt. Der absolute Identitäts- oder Indifferenzpunkt nämlich »ist notwendig wieder in jeder besonderen Einheit« (Abs. 28, 367) und zwar so, daß »in jeder dieser besonderen Einheiten wieder alle Einheiten, also alle Potenzen wiederkehren«. Für das in einer *Philosophie der Kunst* virulente Verhältnis von Kunst und Philosophie bedeutet dies, daß alle von der Philosophie im Idealen durchlaufenen Potenzen von der Kunst im Realen durchlaufen werden. Von den allgemeinen Überlegungen zur Systematik steigt Schelling hinab zu einem die *Philosophie der Kunst* strukturierenden Schema, welches auch konkrete Einzelwerke erfaßt. Dazu unterscheidet er die bildende von der redenden Kunst, setzt sie mit der realen und idealen Reihe der Philosophie gleich und verbindet beide Reihen und Einheiten im übergreifenden Dritten der Indifferenz. Da die reale und ideale Einheit für sich jeweils absolut sind, müssen in ihnen die drei Einheiten wiederkehren, nämlich die reale, die ideale und die Indifferenz beider. Diesen Einheiten weist Schelling die besonderen Kunstformen zu: In der realen Einheit – also der bildenden Kunst – entspricht die reale Einheit der Musik, die ideale der Malerei und die indifferente der Plastik. Innerhalb der idealen Einheit – also der redenden Kunst – entspricht die reale Einheit der Lyrik, die ideale dem Epos und die indifferente dem Drama. Zur horizontalen Systematik der drei Einheiten tritt schließlich mit der historischen Zuordnung der konkreten Werke eine vertikale Gliederung der Kunst in antik und modern.

Schelling weist die drei Einheiten auch innerhalb der Musik an deren Grundeigenschaften nach. Dabei steht der Rhythmus für die reale, die Modulation für die ideale und die Melodie für die indifferente Seite. Und ebenfalls in

Unter dem Titel *Ueber Litteratur, Kunst und Geist des Zeitalters* bringt August Wilhelm Schlegel einen Teil dieser Vorlesungen in der *Europa* seines Bruders 1803 zum Druck.

»der Malerei wiederholen sich alle Formen der Einheit, die reale, ideale und die Indifferenz beider. [...] Die besonderen Formen der Einheit, sofern sie in der Malerei zurückkehren, sind: Zeichnung, Helldunkel und Colorit. – Diese drei Formen sind also gleichsam die allgemeinen Kategorien der Malerei.« (§ 87, Abs. 1/2, 519). Indem Michelangelo als der paradigmatische Künstler der Zeichnung bestimmt wird, ebenso wie Correggio als derjenige des Helldunkels und Tizian als derjenige des Kolorits, füllt Schelling diese Struktur mit Leben.

»Wenn man von Zeichnung rein als solcher sprechen will, so muß man Michel Angelo nennen. Er bewies seine tiefe Kenntniss schon in einem der frühesten Werke, einem Carton, den man nur noch durch Benvenuto kennt (Beschreibung eines Ueberfalls nackter Krieger im Arno).« (§ 87, Abs. 21, 530). Mit dem erwähnten Karton ist die *Schlacht von Cascina* gemeint.³¹ Bei diesem Werk handelt es sich um einen nur anhand von Vorzeichnungen und einer Kopie [Abb. 5] rekonstruierbaren Entwurfskarton von 1504/1505 für ein Fresko, das Michelangelo im Wettbewerb mit Leonardos *Schlacht von Anghiari* ausführte. Neben der Erwähnung bei Vasari kennen wir dieses Kunstwerk durch eine Beschreibung in Benvenuto Cellinis zwischen 1558 und 1559 verfaßter Autobiographie, auf die Schelling unmittelbar verweist und welche er in der Übersetzung Goethes gekannt haben dürfte. Der größte Teil der Übersetzung erschien in den Jahrgängen 1796 und 1797 von Schillers *Horen* bevor die erste Buchausgabe 1803 publiziert wurde. Die auf die Schlacht von Cascina sich beziehenden Passagen lauten: »Michelagnolo [...] hatte eine Menge Fußvolks vorgestellt, die bei dem heißen Wetter sich im Arno badeten, der Augenblick war gewählt, wie unverhofft das Zeichen zur Schlacht gegeben wird und diese nackten Völker schnell nach den Waffen rennen.«³²

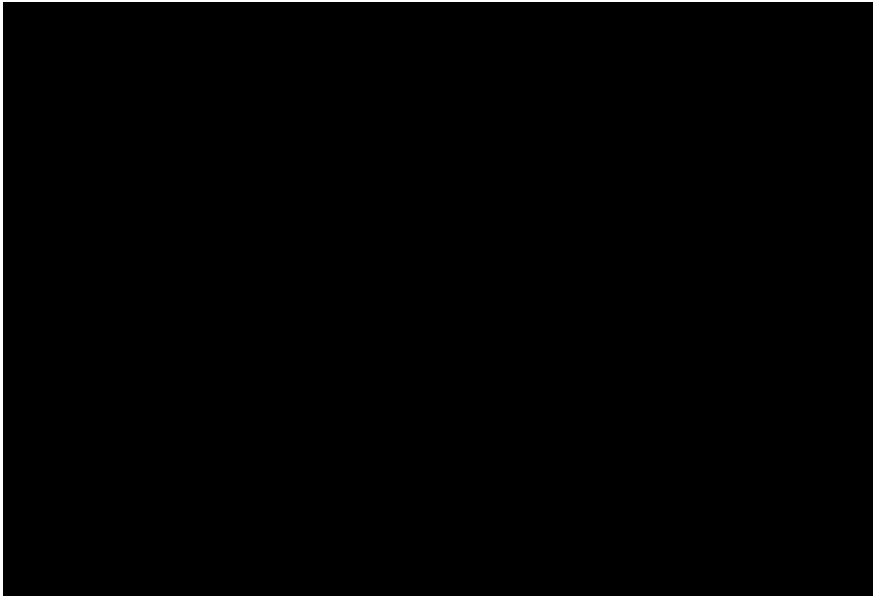
Michelangelo Buonarroti,³³ der sich selbst Michelagnoliolo schrieb, schuf die

30 Vgl. die Briefe an A.W. Schlegel vom 3. September 1802 (*Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. v. G.L. Plitt, 3 Bde., Leipzig 1869/1870 [Nachdr. mit einem Personenregister von W.E. Erhardt, Hildesheim 2003], hier Bd. 1, S. 390–399, bes. S. 398–399) und vom 4. Oktober 1802 (a.a.O., S. 405–412, bes. S. 408–409).

31 Lothar Knatz unterläuft in seiner Habilitationsschrift angesichts der Interpretation dieser Textstelle der gravierende Fehler, Benvenuto für einen nicht zu identifizierenden Künstler nachnamen zu halten. Indes bezieht sich Schelling nicht auf ein Bild Michelangelos, welches er Knatz zufolge »offenbar als Kopie von Benvenuto kennt«. (L. Knatz, *Geschichte. Kunst. Mythos*, S. 229) – und wer sollte das auch sein? –, sondern eindeutig auf die von Goethe übersetzte Autobiographie Benvenuto Cellinis.

32 J.W. Goethe, *Leben des Benvenuto Cellini* (1796/1797), in: ders., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, hrsg. v. K. Richter, Bd. 7, hrsg. v. N. Miller/J. Neubauer, München/Wien 1991, S. 7–516 (Text) u. S. 721–1030 (Kommentar), hier S. 32–33. Vgl. auch die Bemerkungen Goethes zum »Carton des Michel Angelo« in seinem Anhang zur Übersetzung, a.a.O., S. 460–462.

33 Vgl. die allgemeine Sekundärliteratur zu Michelangelo: L. Dussler, *Michelangelo-Bibliographie. 1927–1970*, Wiesbaden 1974; H. v. Einem, *Michelangelo*, London 1973; *Sammlung*



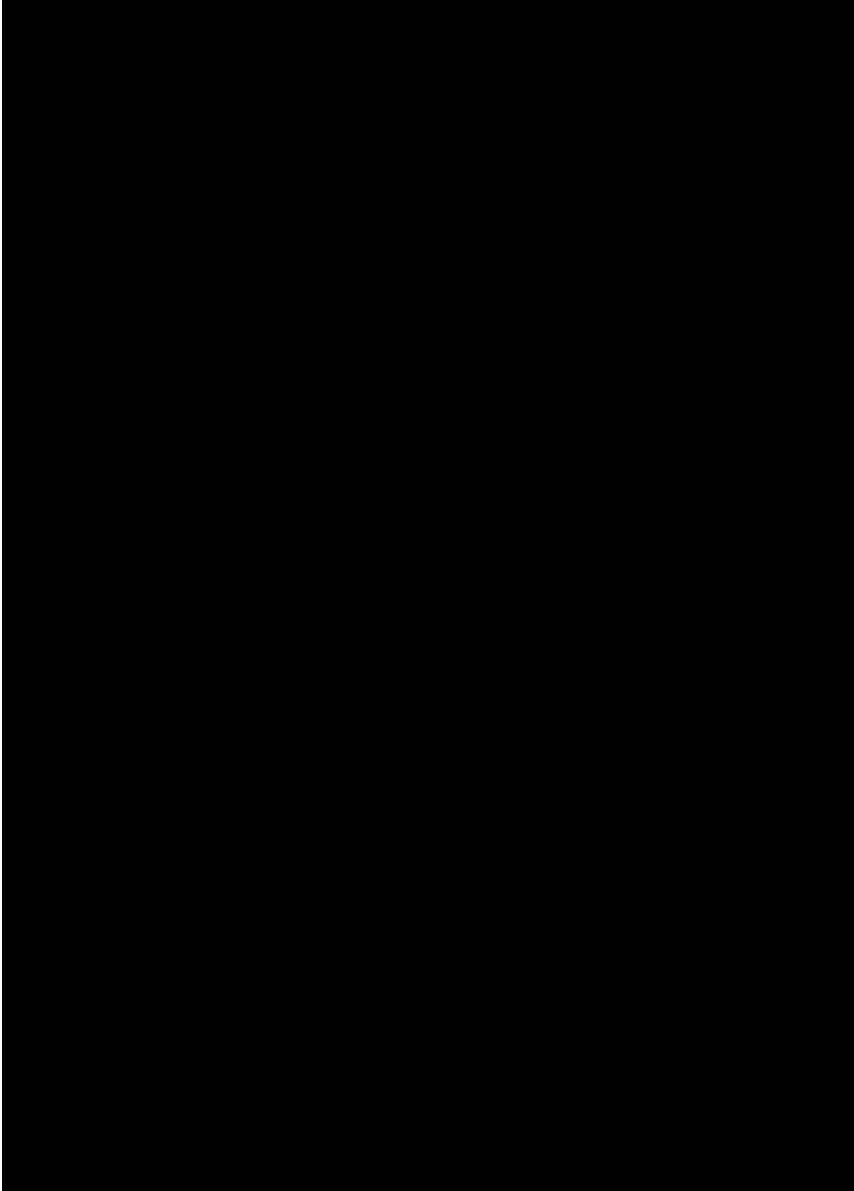
Schlacht von Cascina in den Jahren 1504 und 1505.³⁴ Die Zeichnung auf Karton (»ignudi più grandi del naturale«)³⁵ für ein Fresko in der Sala del Consiglio im Florentiner Palazzo della Signoria ist verloren, und das Fresco selbst wurde nie ausgeführt. Eine wesentliche Quelle für die Rekonstruktion des vollständigen Entwurfes (oder wenigstens seines größtmöglichen Teiles) ist die abgebildete Grisaille-Kopie des Kartons im Besitz von Lord Leicester in Holkham, die 1542 von Bastiano da Sangallo auf Papier angefertigt wurde.

Nach der Kennzeichnung der realen Form innerhalb der idealen bildenden Kunst wendet sich Schelling mit dem Helldunkel der idealen Form innerhalb der Malerei zu und setzt sich bei dieser Gelegenheit über mehrere Seiten hinweg mit

ausgewählter Biographien Vasari's, hrsg. v. C. Frey, Tl. 2: *Le Vite di Michelangelo Buonarroti*, Berlin 1887; G. Lammel, *Michelangelo-Rezeption deutscher Maler um 1800*, in: *Studien zur deutschen Kunst und Architektur um 1800*, hrsg. v. P. Betthausen, Dresden 1981, S. 79–93; L. Murray, *Michelangelo. His Life, Work and Times*, London 1984; C. de Tolnay, *Michelangelo*, 5 Bde., Princeton 1943–1960; P. de Vecchi, *Michelangelo. Der Maler*, Stuttgart/Zürich 1984 und F. Zöllner u. a., *Michelangelo. Das vollständige Werk*, Köln 2007.

34 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zur *Schlacht von Cascina*: C. Gould, *Michelangelo. Battle of Cascina*, Newcastle upon Tyne 1966; H. Thode, *Michelangelo. Kritische Untersuchungen über seine Werke*, 3 Bde., Berlin 1908–1913, hier: Bd. 1, S. 95–110; C. de Tolnay, *Michelangelo*, Bd. 1, S. 209–219; J. Wilde, *The Hall of the Great Council of Florence*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 7 (1944), S. 65–81; ders., *Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum. Michelangelo and his Studio*, London 1953, S. 7–16 und ders., *Michelangelo and Leonardo*, in: *The Burlington Magazine* 95 (1953), S. 65–77.

35 C. de Tolnay, *Michelangelo*, Bd. 1, S. 209.



Correggio auseinander. Auf Bemerkungen zum natürlichen Helldunkel und der damit zusammengedachten Luftperspektive folgt eine Annäherung an die künstlerische Bedeutung des Helldunkels: »Das Helldunkel ist der eigentlich magische Theil der Malerei, indem es den Schein aufs höchste treibt. [...] Durch die Künste des Helldunkels ist es sogar möglich geworden, die Bilder ganz selbständig zu machen, nämlich die Quelle des Lichts in sie selbst zu versetzen, wie in jenem berühmten Gemälde des Correggio, wo ein unsterbliches Licht, von dem Kinde ausgehend, die dunkle Nacht mystisch und geheimnisvoll erleuchtet.« (§ 87, Abs. 29, 533). Bei diesem ebenso ergriffen wie ergreifend als konkretes Paradigma der Helldunkelmalerei beschriebenen Bild handelt es sich um Correggios zwischen 1522 und 1530 als Ölgemälde auf Pappelholz geschaffene *Heilige Nacht* [Abb. 6].³⁶ 1746 gelangte das Werk aus der Galerie in Modena nach Dresden, wo es bis 1855 in der Galerie am Jüdenhof Aufstellung fand, bevor es in den *Semperbau* am Zwinger umzog. Schelling, welcher im Absatz zuvor noch einmal die hohe Bedeutung der eigenen Anschauung hervorhebt, stand diesem großformatigen, 256 mal 188 Zentimeter messenden Werk in der Dresdener Gemäldegalerie gegenüber und es sei daran erinnert, daß Coreggio neben Raffael der einzige Künstler war, den der junge Hauslehrer schon in seinem knappen Reisebericht an die Eltern hervorgehoben hat.³⁷ Näheres zu Correggio konnte Schelling nicht nur aus den Schriften August Wilhelm Schlegels³⁸ in Erfahrung bringen, sondern auch aus Betrachtungen von Anton Raphael Mengs,³⁹ den die *Philosophie der Kunst* wenig später ausdrücklich, aber ablehnend nennt.⁴⁰ Weitere zeitgenössische Erwähnungen Correggios finden sich in Johann Dominik Fiorillos *Geschichte der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten* und zwar im zweiten, 1801 erschienen Band *Die Geschichte der Venezianischen, Lombardischen und der übrigen Ita-*

36 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zu Correggio und zu dessen Gemälde *Die Heilige Nacht* (Inv.-Nr. 152 der Dresdner Gemäldegalerie Alte Meister): S. Bottari, *Il Correggio*, Navara 1990; L. Fornari Schianchi, *Correggio*, Florenz 1994; C. Gould, *The Paintings of Correggio*, London 1976 (zu den Gemälden in Dresden bes. S. 201–207); B. Kloppenburg/G. Weber, Ausst.kat. *La famosissima Notte!* und C.G. Herzog zu Mecklenburg, *Correggio in der deutschen Kunstanschauung in der Zeit von 1750 bis 1850. Mit besonderer Berücksichtigung der Frühromantik*, Studien zur deutschen Kunstgeschichte 347, Baden-Baden/Straßburg 1970.

37 Vgl. AA III/1, 191.

38 A.W. Schlegel, *Gemählde*, S. 61–66. 109. 115 und ders., *Die Kunstlehre*, hrsg. v. E. Lohner, Kritische Schriften und Briefe 2, Stuttgart 1963, S. 166–167. 171. 196.

39 Vgl. etwa A. Mengs, *Gedanken über die Schönheit und über den Geschmack in der Malerei*, in: *Frühklassizismus. Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heinse*, hrsg. v. H. Pfothenhauer u. a., Bibliothek der Kunstliteratur 2. Bibliothek deutscher Klassiker 127, Frankfurt a.M. 1995, S. 193–249 (Text) u. S. 600–677 (Kommentar), hier S. 229.

40 § 87, Abs. 32, 534.

liänischen Schulen enthaltend⁴¹ und in Winckelmanns Werken *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst*⁴² und *Geschichte der Kunst des Alterthums*.⁴³ Schließlich ist hinzuweisen auf eine bildhafte Anregung der Zeit, welche Schelling sicher gekannt hat: Der Galeriekatalog *Recueil d'Estampes d'après les plus célèbres Tableaux de la Galerie Royale de Dresde* hält nicht nur eine aufwendige Reproduktion der *Heiligen Nacht* bereit [Abb. 7], sondern zeigt als Titelvignette des zweiten Bandes eine Darstellung der Aufhängung dieses Bildes vorn links [Abb. 8].

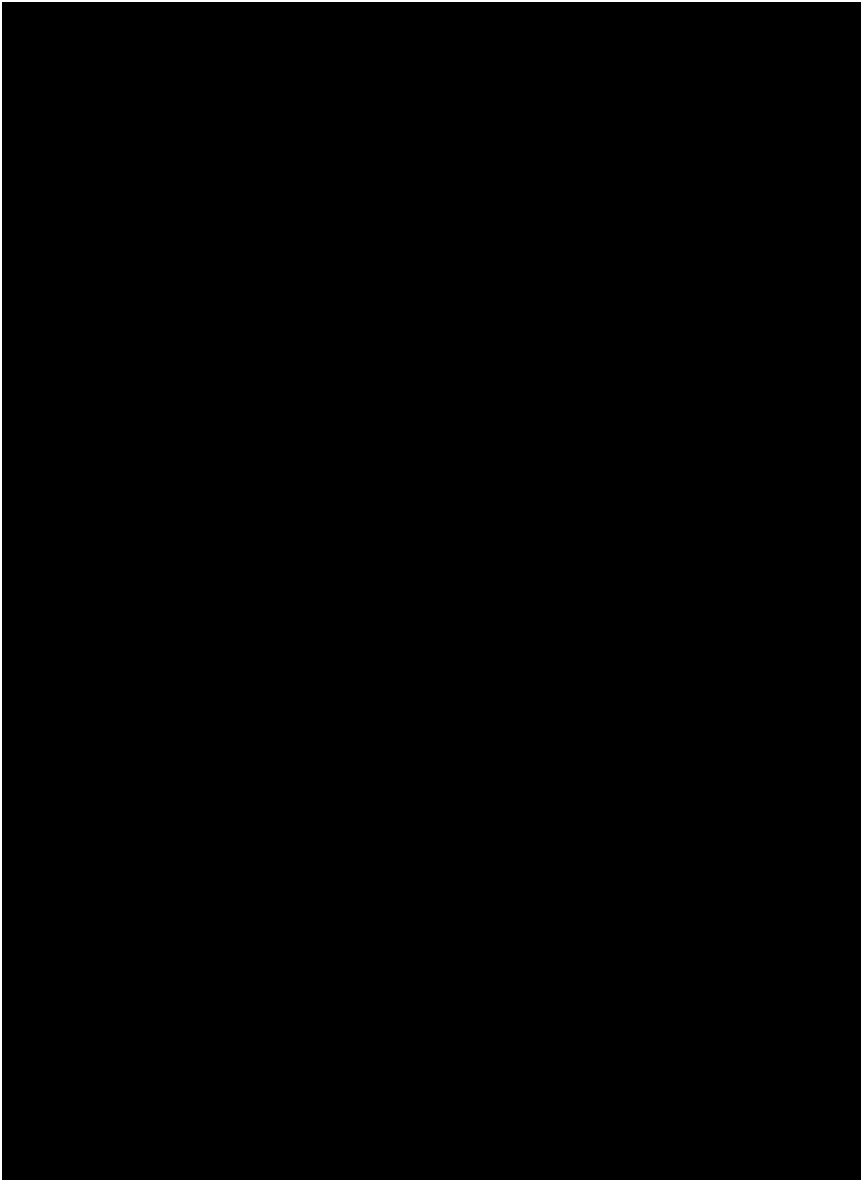
Seine Überlegungen zum Helldunkel zuspitzend, erläutert Schelling den über Winckelmann vermittelten Bezug der Kunst- zur Literaturgeschichte wie folgt: »Dieses sage ich nicht zum Nachtheil des Correggio; er ist der erste und einzige in seiner Sphäre (ja dieser göttliche Mensch ist eigentlich der Maler aller Maler), wie Michel Angelo in der seinigen, der Zeichnung, obgleich das höchste und wahrhaft absolute Wesen der Kunst nur in dem Raphael erschienen.« (§ 87, Abs. 37, 537). Einerseits läßt Schelling somit keinen Hierarchie-Streit aufkommen, denn jeder paradigmatische Künstler erreicht das je Höchste in seiner Sphäre, andererseits schwebt Raffael als Künstler aller Künstler über den »reinen« Vertretern einer speziellen Kunstform. Das in Bezug auf Correggio geäußerte »Maler aller Maler« dagegen ist aus dem Identitätssystem der Kunstphilosophie gedacht und bezeichnet nicht eine alle überragende Stellung, sondern beschreibt seine künstlerische Position, weil das von ihm vertretene Helldunkel das ideale und damit das malerische Moment der Malerei ausmacht. Mit der Höchstschätzung Raffaels außerhalb einer paradigmatischen Funktion ergibt sich aus der Konfrontation mit konkreten Künstlern eine beachtenswerte Verschiebung der herrschenden Systematik. Zu der realen Zeichnung, dem idealen Helldunkel und dem noch auszuführenden indifferenten Kolorit, tritt an dieser Textstelle fast unmerklich ein hierarchisch über dem Indifferenten anzusiedelnder systematischer Ort.

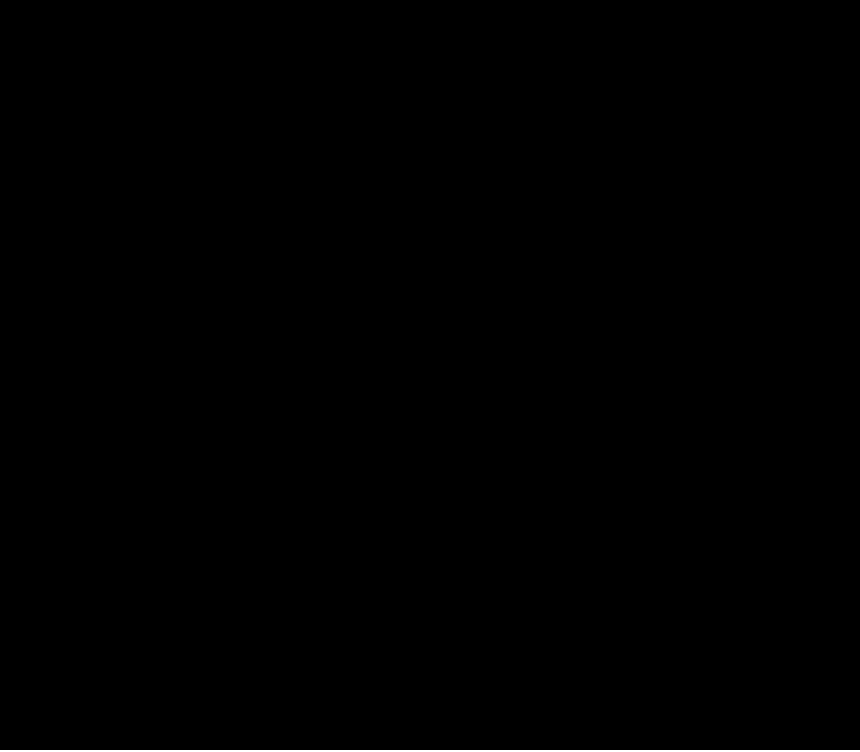
Die dritte Form der Malerei bestimmt Schelling nach der realen Zeichnung und dem idealen Helldunkel als Indifferenz beider, nämlich als diejenige Form, welche »Licht und Körper also als wahrhaft eins darstellt. Diese Form ist das Colorit.« (§ 87, Abs. 39, 539). »Wer die Gemälde des Tizian gesehen hat, dessen,

41 J.D. Fiorillo, *Geschichte der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten*, Bd. 2: Die Geschichte der Venezianischen, Lombardischen und der übrigen Italiänischen Schulen enthaltend, Göttingen 1801, Nachdr. d. ers., *Sämliche Schriften*, Bd. 2.1 u. 2.2, Hildesheim u. a. 1997, S. 251 – 320.

42 J.J. Winckelmann, *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Wercke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst* (1755), in: *Frühklassizismus. Position und Opposition*, S. 9 – 50 (Text) u. S. 344 – 455 (Kommentar), hier S. 13.

43 J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden 1764, Nachdr. d. ers., *Kunsttheoretische Schriften*, Bd. 5.1 u. 5.2: Geschichte der Kunst des Altertums, Studien zur deutschen Kunstgeschichte 343, Baden-Baden/Straßburg 1966, S. 29. 225.





der in dieser Beziehung als der Erste zu nennen ist, hat von selbst die Einsicht und das Gefühl, daß eine vollkommenere Identification des Lichts und des Stoffes nicht denkbar sey, als er erreicht hat.« (§ 87, Abs. 45, 540). Obwohl also Tizian⁴⁴ als Paradigma des Kolorits fungiert, nennt Schelling kein konkretes Kunstwerk, um seine Behauptungen zu illustrieren. Dies ist umso erstaunlicher, als Schelling während seines Dresden-Besuchs sicher mehrere Gemälde Tizians gesehen hat. Über den eigenen Augenschein hinaus konnte Schelling Kenntnisse über Tizian zudem aus den einschlägigen Schriften August Wilhelm Schlegels⁴⁵ und Winckelmanns⁴⁶ beziehen. Die Gemäldegalerie Alte Meister Dresden besitzt bereits seit dem 18. Jahrhundert fünf Werke Tizians unter denen *Der Zinsgro-*

44 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zu Tizian: T. Hetzer, *Tizian. Geschichte seiner Farbe*, Frankfurt a. M. ²1948; C. Hope, *Titian*, London 1980; E. Panofsky, *Problems in Titian. Mostly Iconographic*, London 1969; F. Pedrocchi, *Tizian*, München 2000; D. Rosand, *Painting in cinquecento Venice. Titian, Veronese, Tintoretto*, New Haven/London 1982 und H. Wethey, *The Paintings of Titian*, 3 Bde., London 1969 – 1975.

45 A.W. Schlegel, *Gemählde*, S. 56. 91 – 93 und A.W. Schlegel, *Kunstlehre*, S. 178. 184. 197.

46 J.J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, S. 29.

schen (um 1516) [Abb. 9]⁴⁷ einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat und somit am ehesten das Gemälde ist, welches Schelling vor seinem inneren Auge wachrief, als er diese Zeilen verfaßte. Ausdrücklich erwähnt er nämlich Tizian im ikonographischen Zusammenhang seiner kurzen Morgenblatt-Schrift *Bild vom Zinsgroschen* von 1807.⁴⁸ Da es dort über das titelgebende Gemälde Johann Peter Langers vergleichend heißt »wie Titian z. B. bloß mit drei Figuren«,⁴⁹ kann nur der Schelling aus Dresden bekannte Tizian gemeint sein.

Die in der Gemäldegalerie Dresden befindlichen Werke Tizians lassen auf ihre je eigene Weise eine anschauliche Verdeutlichung dessen zu, was Schelling kurz zuvor über die künstlerische Gestaltung des Inkarnats – für ihn »höchste Aufgabe des Colorits« (§ 87, Abs. 43, 540) – sagt: »Die höchste Vermählung des Lichtes mit dem Stoffe, so daß das Wesen ganz Stoff und ganz Licht wird, geschieht in der Produktion des Fleisches. Das Fleisch ist das wahre Chaos aller Farben und eben deßhalb keiner besonderen ähnlich, sondern die unauflöslichste und schönste Mischung aller.« (§ 87, Abs. 42, 540).⁵⁰

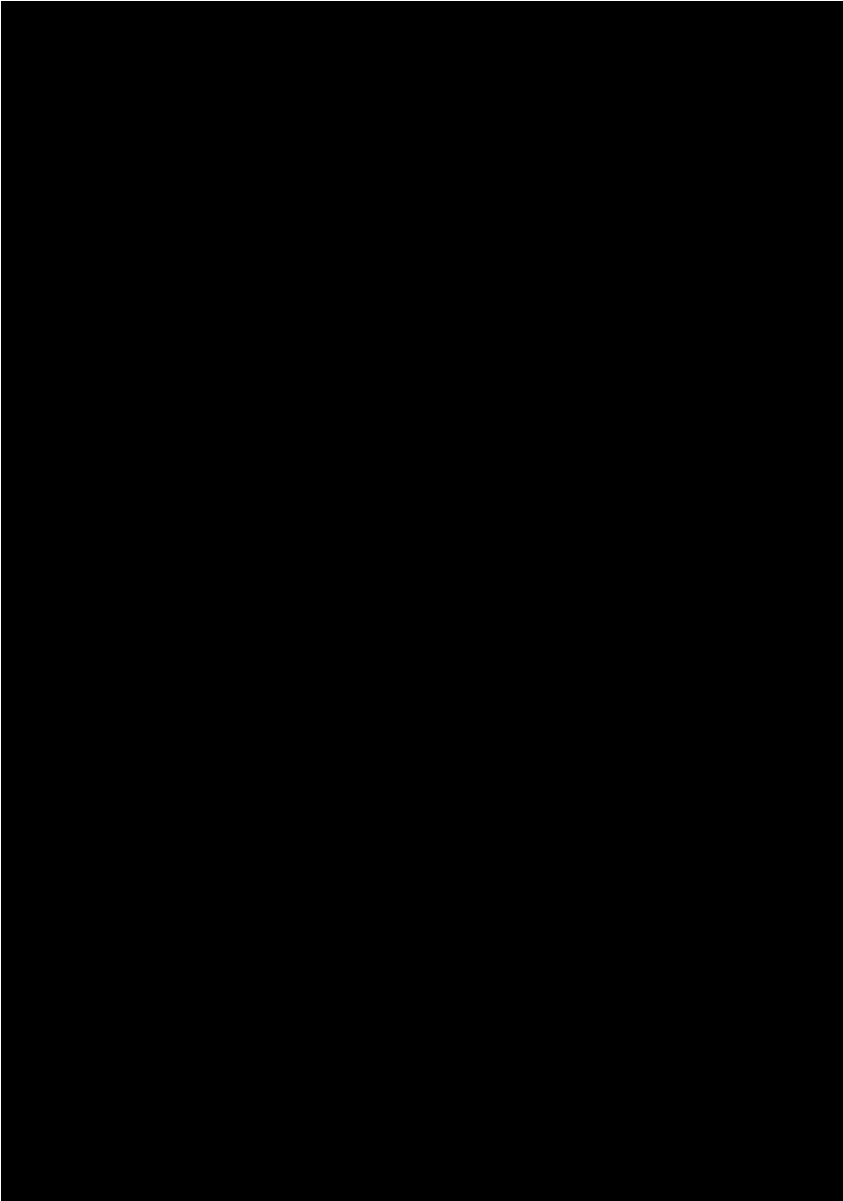
Musik und Malerei werden schließlich in der Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* ergänzt durch die Unterteilung der Plastik in Architektur, Basrelief und Skulptur. So ergeben sich letztlich drei Dreiergruppen, deren Systemstellung festgelegt wird durch die Zuordnung zur realen, idealen oder indifferenten Reihe. Dieses triadische System veranschaulicht Schelling durchweg mit einer beachtlichen Anzahl konkreter Kunstwerke. Es kann an Schellings Umgang mit den Werken gezeigt werden, daß dieses feingliedrig ausdifferenzierte Raster zwar gelegentlich mit Kunstwerken gefüllt wird, deren Einpassung kunsthistorisch bedenklich ist, trotzdem offenbart die systematische Behandlung oft genug hochinteressante Aspekte der Werke. So läßt sich etwa die direkte Wirkung des Systemdenkens auf Qualitätskriterien für konkrete Kunstwerke belegen. Umgekehrt ist Schelling bereit, seine systematischen Vorgaben angesichts der betrachteten Kunstwerke zu variieren. Summe dieser auch für sich selbst stehenden kunsthistorischen Einzelergebnisse ist der Nachweis eines dynamischen

47 Bezeichnet rechts am Kragen des Pharisäers: »TICIANVS. F.« Öl auf Pappelholz, 75 x 56 cm. Inv.-Nr. 169. 1746 aus der herzoglichen Galerie in Modena.

48 Vgl. SW VII, 544 – 548.

49 A.a.O., 545. Zu Johann Peter Langer vgl. M. Stern, *Johann Peter Langer. Sein Leben und sein Werk*, Forschungen zur Kunstgeschichte Westeuropas 9, Bonn 1930.

50 Diderots Schrift *Essai sur la peinture*, welche Schelling in einer Fußnote als literarische Herkunft seiner Kenntnisse angibt, erscheint erstmals 1766 in Zeitschriftenheften und 1795 als Buch. Goethe publiziert seine mit begleitenden Anmerkungen versehene Übersetzung *Diderots Versuch über die Malerei 1798/1799* in den *Propyläen*. Das ausgeprägte Interesse in Deutschland an Diderots Werk belegt überdies die Ende 1796 erschienene Übersetzung von Carl Friedrich Cramer (D. Diderot, *Versuche über die Malerey*, übs. v. C.F. Cramer, Riga 1797). Zur seelenspiegelnden Kraft des Inkarnats vgl. J.W. Goethe, *Diderots Versuch über die Malerei* (1798/1799), in: ders., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Bd. 7, S. 517 – 565 (Text) u. S. 1037 – 1063 (Kommentar), hier S. 548 – 549.



Wechselverhältnisses von kunstphilosophischem System und konkreten Kenntnissen. Keineswegs handelt es sich innerhalb der Schellingschen Kunstphilosophie um ein bloßes Einpassen kunsthistorischer Details in ein bestehendes systematisches Raster.

Schelling benutzt gerade hinsichtlich der konkreten Kunst etliche Quellen und macht überdies viele verborgene Anleihen. Dennoch ist die *Philosophie der Kunst* keine bloße Versammlung fremden Wissens und Materials, sondern die produktive Verwandlung dieser Einflüsse durch Koppelung persönlicher Anschauung mit identitätsphilosophischer Spekulation. Das System wird erst lebendig durch die Beispiele der bildenden Kunst und die Werke gewinnen ureigene Interpretation und kunstgeschichtliche Stellung allein aus der systematischen Einordnung.

2. Hauptstück

Es sei nun ein Blick geworfen auf die Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, in welcher Schelling 1807 den Kern seiner Kunstphilosophie mit aller Klarheit und Eleganz herausstellt: Die Nachahmung der Kunst soll sich auf die *Natura naturans*, nicht auf die *Natura naturata* richten. Das an konkreten Werken veranschaulichte kunstphilosophische Schema der Akademierede weicht von demjenigen der *Philosophie der Kunst* ab, indem es sich von der triadischen Identitätsstruktur löst. Dagegen zeigt es sich geprägt von einem ausdrücklich der kunsthistorischen Entwicklung entsprechenden Verhältnis von Materie und Seele. Am Beginn steht Michelangelo für ein Übergewicht der Materie über die Seele, der Ausgleich erfolgt in der Kunst Correggios, bevor eine Verschiebung zugunsten der Seele im Werk Renis zu verzeichnen ist. Michelangelo und Correggio nehmen bereits in der *Philosophie der Kunst* die paradigmatischen Positionen für Zeichnung und Helldunkel ein, doch der das indifferente Kolorit vertretende Tizian wird in der Akademierede durch die Seelen-Malerei Guido Renis ersetzt. Gleichzeitig mit der Wandlung im System vollzieht sich ein Wandel der konkreten Beispiele, ohne daß ein klarer Vorrang erkennbar wäre. Schelling könnte das System abgewandelt haben, um Reni besser einbeziehen zu können oder aber Reni genannt haben, um das System angemessener zu illustrieren. *Tertium datur*. Schellings Kunstphilosophie offenbart auch hier ein ebenso dynamisches wie fruchtbares Wechselverhältnis von systematischem Anspruch und kunsthistorischer Werkkenntnis.

Der Kreisschluß des Verhältnisses von Seele und Materie nämlich erfolgt durch eine neue (keine höhere!) Kunststufe, in welcher das in der Malerei prinzipiell gegebene Übergewicht der Seele eigens betont wird. Dies geschieht geschichtlich bei Guido Reni, dem »eigentliche[n] Maler der Seele« (Abs. 48,

Rede 320): »Dahin scheint uns sein ganzes, oft ungewisses und in manchem Werke ins Unbestimmte sich verlierendes Streben gedeutet werden zu müssen, dessen Aufschluß neben vielleicht wenigen andern das Meisterbild seiner Kunst geben möchte, das in der großen Sammlung unseres Königes zur allgemeinen Bewunderung aufgestellt ist. In der Gestalt der gen Himmel erhobenen Jungfrau ist alles plastisch Herbe und Strenge bis auf die letzte Spur getilgt; ja scheint nicht in ihr die Malerei selbst, wie die freigelassene der harten Formen entbundene Psyche auf eignen Fittichen sich zur Verklärung emporzuschwingen? Hier ist kein Wesen, das mit entschiedener Naturkraft nach außen besteht; Empfänglichkeit und stille Duldsamkeit drückt alles an ihr aus, bis auf jenes leichtvergängliche Fleisch, dessen Eigenschaft die welsche Sprache mit dem Namen der morbidezza bezeichnet, ganz verschieden von dem mit welchem Raffael die herabkommende Himmelskönigin bekleidet, wie sie dem anbetenden Papst und einer Heiligen erscheint.« (Abs. 48, Rede 320/321).

Mit Renis »Meisterbild« ist offenkundig das Gemälde *Die Himmelfahrt Mariae* [Abb. 10]⁵¹ gemeint, welches Schelling in der Münchener Sammlung, für die es erst kurz zuvor angeschafft wurde, selbst in Augenschein nehmen konnte. Guido Reni vollendete es 1642 als 295 mal 208 Zentimeter großes Ölgemälde auf Seide. Die Auslieferung des bereits 1631 von Marchese Rangioni in Auftrag gegebenen Bildes für die Konfraternität von S. Maria degli Angioli in Spilamberto bei Modena erfolgte im April 1642. Bis zu seinem baldigen Verkauf an eine unbekannte Person aus Bologna wegen totaler Verschuldung der Kommune blieb das Werk nur bis 1661⁵² in der Kirche von Spilamberto. Die Spuren seiner Herkunft verlieren sich, bis das Gemälde in die Sammlung des Kurfürsten von Düsseldorf gelangt. Im Winter 1805/1806 wird die Galerie aufgrund der kriegsbedingten Gefährdung nach München ausgelagert und schließlich in die kurbayerische Sammlung eingegliedert. Heute befindet sich das Gemälde in der Alten Pinakothek.⁵³

51 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zu Guido Reni: Ausst.kat. *Guido Reni und Europa. Ruhm und Nachruhm* (Frankfurt a.M., Schirn Kunsthalle, 2. Dezember 1988 – 26. Februar 1989), hrsg. v. S. Ebert-Schifferer u. a., Frankfurt a.M. 1988; V. Birke, Ausst.kat. *Guido Reni und der Reproduktionsstich* (Wien, Graphische Sammlung Albertina, 15. September 1988 – 13. November 1988), Wien 1988; A. Dückers, *Guido Reni. Beiträge zur Interpretation seiner Tafelmalerei*, Münster 1967; C. Gnudi/G. Cavalli, *Guido Reni*, Florenz 1955; D. Pepper, *Guido Reni. A complete Catalogue of his works with an introductory Text*, Oxford 1984; V. Schmidt-Linsenhoff, *Guido Reni im Urteil des Siebzehnten Jahrhunderts. Studien zur literarischen Rezeptionsgeschichte und Katalog der Reproduktionsgrafik*, Kiel 1979 und R. Spear, *The »Divine« Guido. Religion, Sex, Money and Art in the World of Guido Reni*, New Haven/ London 1997; speziell zur *Himmelfahrt Mariae* vgl. überdies R. Kultzen, *Guido Reni. Die Himmelfahrt Mariae*, in: *Alte Pinakothek München. Erläuterungen zu den ausgestellten Gemälden*, München ³1999, S. 422 – 423.

52 D. Pepper, *Guido Reni*, datiert auf 1663.

53 Inv.-Nr. 446.

Mit Renis *Himmelfahrt* gibt Schelling das erste Beispiel in seiner Rede, welches noch nicht in der *Philosophie der Kunst* erwähnt wurde und stellt es zur Betrachtung von Differenzen der ebenfalls zuvor noch nicht konkret ausgewiesenen *Sixtinischen Madonna* Raffaels [Abb. 11]⁵⁴ gegenüber. Der Künstler schuf die *Sacra conversazione* 1512/1513 in Öl auf einer 265 mal 196 Zentimeter großen Leinwand. Bei den beiden so ähnlichen und miteinander verglichenen Gemälden handelt es sich um die einzigen konkreten Werkbeispiele, welche allein in der Akademierede auftauchen, ohne in den vorangegangenen Vorlesungen schon Erwähnung gefunden zu haben. Raffaels *Sixtina* kannte Schelling aus eigener Anschauung in Dresden – seit 1753/1754 befand sich das Gemälde hier –⁵⁵ und nennt wenig später⁵⁶ Fiorillos *Geschichte der zeichnenden Künste*⁵⁷ als genutzte Quelle.

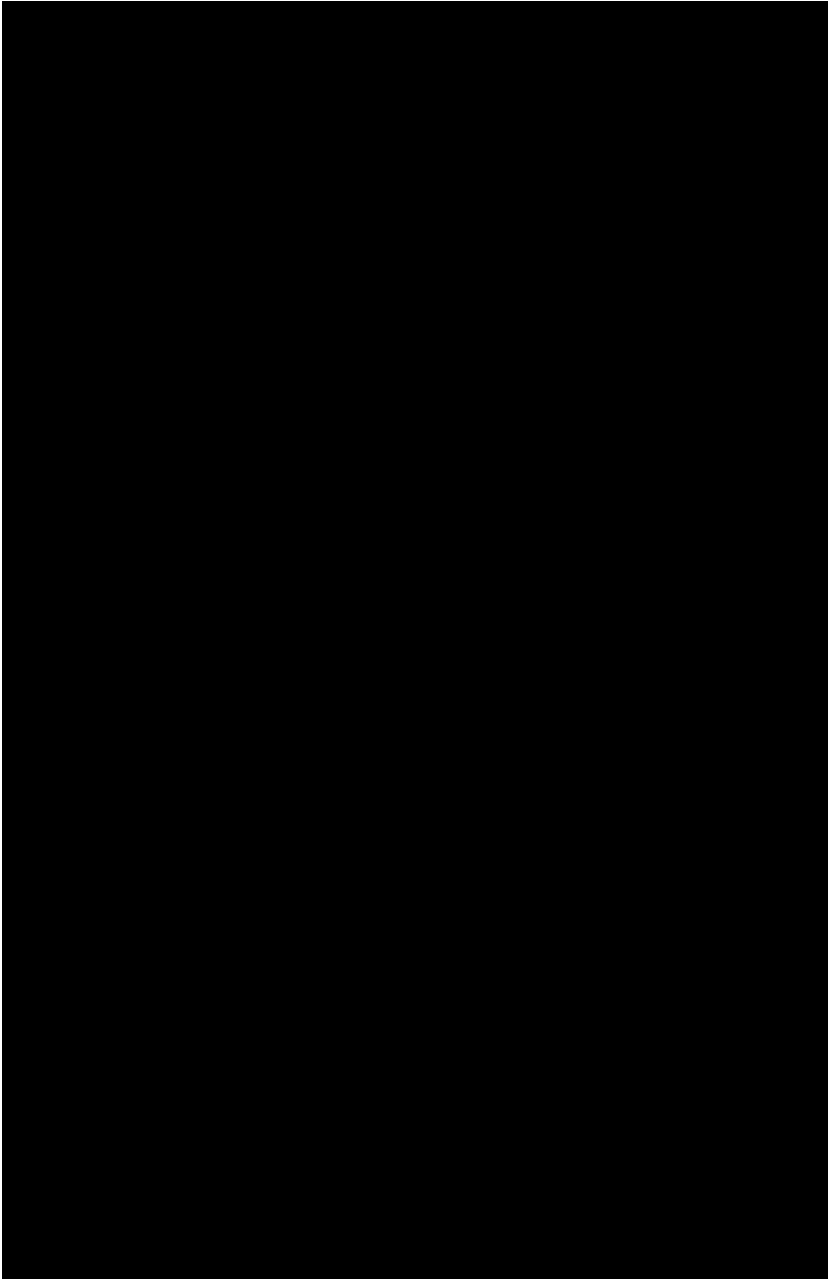
Im zusammenfassenden Rückblick auf den Gedankengang der *Rede* erweist sich, daß die Entwicklung von der Materie zur Seele die drei künstlerischen Positionen Michelangelo, Correggio und Reni durchläuft. Raffaels einzigartiger systematischer Ort befindet sich an der von Correggio eingenommenen Stelle des Gleichgewichts von Seele und Materie, allerdings als eine übergeordnete Position. Auf der Grundlinie Michelangelo-Correggio-Reni erhebt sich Raffael in der Mitte und vollendet das historisch-systematische Schema als Spitze eines Dreiecks.

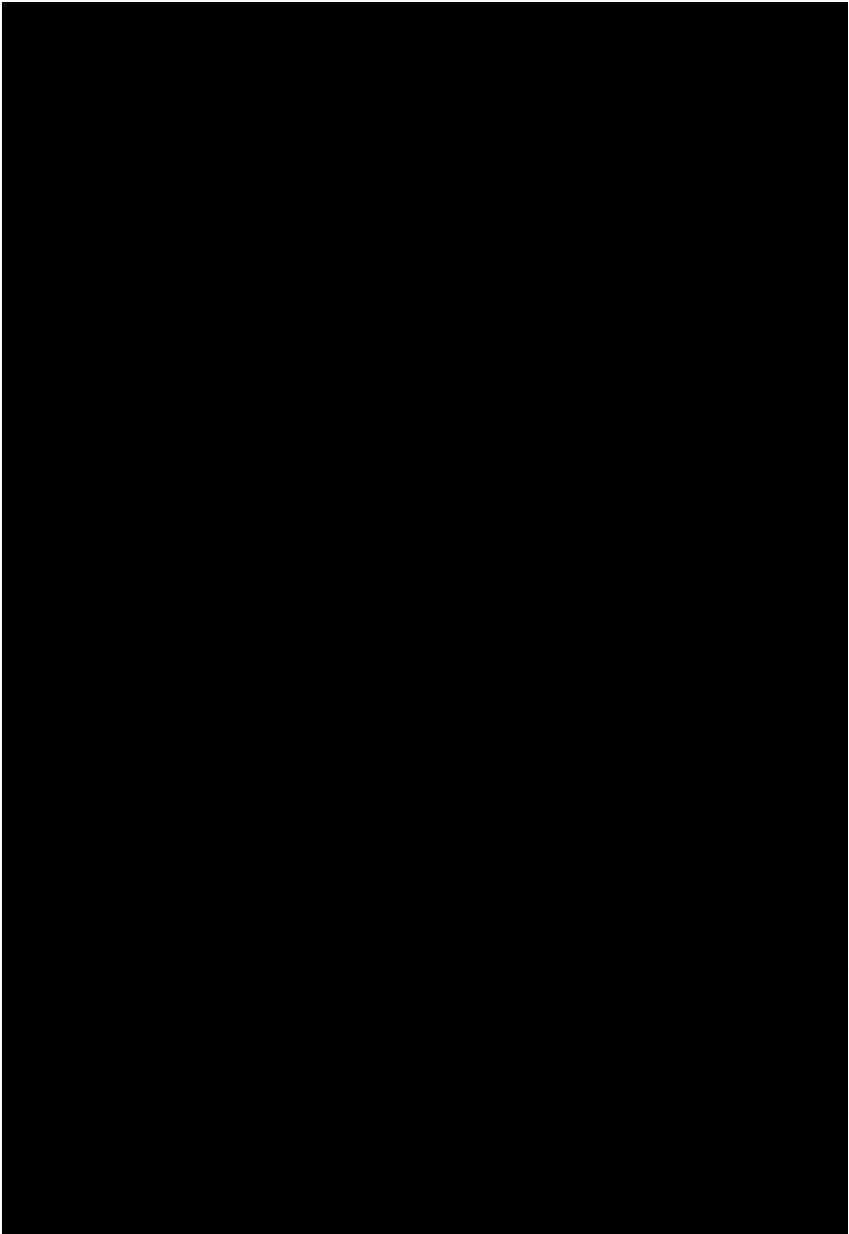
54 Vgl. die allgemeine Sekundärliteratur zu Raffael: Ausst.kat. *Raphael. Reproduktionsgraphik aus vier Jahrhunderten* (Veste Coburg, Kunstsammlungen 1984), (bearb. v. S. Netzer), o.O. u. o.J. (Coburg 1984); Ausst.kat. *Raffael. Von Urbino nach Rom* (London, National Gallery, 20. Oktober 2004 – 16. Januar 2005), Stuttgart/Zürich 2004; L. Dussler, *Raphael. A Critical Catalogue of his Pictures, Wall-Paintings and Tapestries*, London/New York 1971; M. Eberhardt, *Die Deutung der Werke Raffaels in der deutschen Kunstliteratur von Klassizismus und Romantik*, Studien zur deutschen Kunstgeschichte 351, Baden-Baden 1972; R. Jones/N. Penny, *Raphael*, New Haven/London 1983; W. v. Löhnneysen, *Raffael unter den Philosophen. Philosophen über Raffael. Denkbild und Sprache der Interpretation*, Berlin 1992; K. Oberhuber, *Raffael. Das malerische Werk*, München u.a. 1999 und J. Shearman, *The Vatican Stanza. Functions and Decoration*, London 1972. Desweiteren die einschlägige Sekundärliteratur zur *Sixtinischen Madonna*: Raffael. *Die Sixtinische Madonna. Geschichte und Mythos eines Meisterwerks*, hrsg. v. C. Brink/A. Henning, München/Berlin 2005; T. Hetzer, *Die Sixtinische Madonna*, Frankfurt a.M. 1947; *Raphaels Sixtinische Madonna. Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten deutschen Geisteslebens*, hrsg. v. M. Ladwein, Stuttgart 1998; K. Oberhuber, *Raffael*, S. 132 – 134; M. Putscher, *Raphaels Sixtinische Madonna. Das Werk und seine Wirkung*, Tübingen 1955; M. Rohlmann, *Raffaels Sixtinische Madonna*, in: *Römisches Jahrbuch der Biblioteca Hertziana* 30 (1995), S. 221 – 248; A. Walther, *Die Sixtinische Madonna. Ein Meisterwerk der Renaissance als Inbegriff der Dresdener Gemäldegalerie*, in: Ausst.kat. *Raffael zu Ehren* (Dresden, Albertinum, 17. Mai 1983 – 7. September 1983), (bearb. v. W. Schmidt), Dresden 1983, S. 7 – 21 und ders., *Raffael. Die Sixtinische Madonna*, Leipzig 2004.

55 Inv.-Nr. 93 der Gemäldegalerie Alter Meister.

56 Anm. zu Abs. 51, Rede 324 – 325.

57 J.D. Fiorillo, *Geschichte der zeichnenden Künste von ihrer Wiederauflebung bis auf die neuesten Zeiten*, Bd. 1: Die Geschichte der Römischen und Florentinischen Schule enthaltend, Göttingen 1798, Nachdr. ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 1, Hildesheim u. a. 1997, S. 286.





Nachklang

Wollte man Schellings Kunstphilosophie abschließend in einer Nußschale auf dem weiten Meer ästhetischer Theorien aussetzen, so ließe sich sagen, daß er der Kunst von der Mimesis der Natura naturata abrät und die Mimesis der Natura naturans empfiehlt. Mit der Nachahmung einer schöpferischen Kraft in der Natur öffnet sich im gedanklichen Raum die Möglichkeit abstrakter Kunst. Als ein Beleg der Nähe Schellings zur Kunsttheorie der Abstraktion kann etwa der berühmte Beginn aus Paul Klees 1918 begonnenem und 1920 veröffentlichtem Text *Schöpferische Konfession* angeführt werden: »Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar. Das Wesen der Graphik verführt leicht und mit Recht zur Abstraktion.«⁵⁸ Doch Schelling geht nach dem idealen keinen realen Schritt auf die Kunst zu. Auch die zeitgenössische Avantgarde – allen voran Philipp Otto Runge und Caspar David Friedrich – wurde von ihm nicht ernstlich wahrgenommen, obwohl gerade hier eine Kunst erwuchs, deren selbstgeschaffene Mythologie und symbolische Systematik etliche Berührungspunkte geboten hätte.

Ein systematischer Grund dieses Verharrens im Feld seiner klassizistischen Prägung liegt in Schellings Bestimmung der menschlichen Gestalt zum höchsten Gegenstand der Kunst. Sofern die Kunst unmittelbarer Ausdruck der Vernunft sein soll und in dieser Bestimmung an die Darstellung des Menschen gebunden wird,⁵⁹ ist der Weg zur Abstraktion grundsätzlich verbaut. Zur Erreichung einer gegenstandslosen Kunst mußten in der Zeit nach Schelling folglich zwei wesentliche Hürden genommen werden: Zunächst mußten neben der menschlichen Gestalt andere Gegenstände in den Rang würdiger Symbole aufsteigen, wie dies um 1800 in der Landschaftsmalerei geschah. Der zweite grundsätzliche Schritt war die Lösung vom Gegenstand selbst. Ein Zweig der Kunstgeschichte, beginnend mit dem wie Schelling 1775 geborenen William Turner, ließ das Dargestellte zunehmend hinter der Darstellungsart verschwinden. Damit erhielt das Material der Darstellung einen nie gekannten Eigenwert und eröffnete den Horizont, hinter dem der dargestellte Gegenstand schließlich ganz verschwinden konnte. Dies geschah freilich erst im 20. Jahrhundert. Schellings Kunstphilosophie aber konnte dafür bereits 100 Jahre zuvor die Idee liefern.

Trotz seiner philosophischen Modernität verbleibt Schelling in der Tradition von Nachahmungstheorien und auch sein persönlicher Kunstgeschmack verharret im Stilrepertoire des Klassizismus. Dies zeigt sich etwa an seinen Verehrung ausdrückenden Beiträgen zum Werk des Malers Joseph Anton Koch⁶⁰ oder in seiner

58 P. Klee, *Schöpferische Konfession* (1920), in: ders., *Das bildnerische Denken*, hrsg. v. J. Spiller, Form- und Gestaltlehre 1, Basel/Stuttgart 1971, S. 76–80, hier S. 76.

59 Am deutlichsten formuliert in § 87, Abs. 60, 546 und § 123, Abs. 1/2, 602.

60 Die ausgedehnte Beschäftigung mit Koch ist ein wichtiger Beleg für Schellings Neigung zum

Beziehung zu Bertel Thorvaldsen, den er beauftragt mit der Ausführung des letztendlich nie aufgestellten Grabmonuments der im Jahr 1800 fünfzehnjährig verstorbenen Auguste Böhmer, der Tochter Carolines aus erster Ehe.⁶¹ Als besonders aufschlußreich für Schellings Nähe zum Klassizismus erweist sich auch seine Schrift *Kunstgeschichtliche Anmerkungen zu Johann Martin Wagners Bericht über die Äginetischen Bildwerke*,⁶² in welcher er 1817 den Klassizismus unmittelbar aus dessen Antiken-Verständnis begreift. Seinem Bruder Karl stellt Schelling diese Schrift in einem Brief vom 7. Januar 1817 vor als eine Arbeit, »die ich übernommen hatte, nämlich einen Bericht des Malers Wagner über die unserem Kronprinzen gehörigen äginetischen Kunstwerke zu redigieren und für den Druck zuzubereiten«.⁶³

1811 wurden die Giebelskulpturen des archaischen Aphaia-tempels gefunden und ein Jahr später von dem Würzburger Maler Johann Martin Wagner (1777–1858) im Auftrag des bayerischen Kronprinzen Ludwig ersteigert. Den Bericht schrieb Wagner in Rom, wohin die Werke 1815 überführt wurden. Für den in Frage stehenden Zusammenhang ist freilich nicht so sehr Schellings Gefallen an dieser noch nicht persönlich in Augenschein genommenen griechischen Skulpturengruppe von Interesse, sondern seine Begeisterung für den zeitgenössischen Umgang mit der Antike in der Kunst des Klassizismus. Deshalb gilt die Aufmerksamkeit nicht den später von Thorvaldsen ergänzten und in Klenzes Glyptothek aufgestellten Skulpturen aus den Giebelfeldern des Aphaia-tempels in Ägina,⁶⁴ sondern einer vergleichsweise knappen Bemerkung zum klassizistischen Künstler Johann Martin Wagner. Schelling stellt ihn in seinem *Vorbericht des*

Klassizismus. Sie soll hier aber nicht eigens behandelt werden, da sie bereits bei Knatz (*Geschichte. Kunst. Mythos*, S. 240–242) deutlich herausgestellt wurde. Gegen ein übergreifendes Argumentationsmuster bei Knatz sei bemerkt, daß die häufigen Einlassungen auf konkrete Werke Kochs eher für ein überdurchschnittlich großes Interesse Schellings an der bildenden Kunst seiner Gegenwart sprechen als dagegen.

61 Da keine Edition der 1811 verfaßten Briefe Schellings an Thorvaldsen vorliegt, vgl. J.M. Thiele, *Thorvaldsen's Leben nach den eigenhändigen Aufzeichnungen, nachgelassenen Papieren und dem Briefwechsel des Künstlers*, Bd. 1, Leipzig 1852, S. 210–213 und das zusammenfassende Schreiben Schellings vom 25. Februar 1812 an den befreundeten Künstler Johann Martin Wagner (*Aus Schellings Leben*, Bd. 2, S. 292–294). Siehe überdies F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bd. 2, Bonn 1973, S. 496–497, 503, 506–508 sowie ders., *Philosophische Entwürfe und Tagebücher. 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, hrsg. v. L. Knatz u. a., Hamburg 1994, S. 64–65.

62 SW IX, 111–206.

63 *Aus Schellings Leben*, Bd. 2, S. 380–383, hier S. 381.

64 Vgl. Ausst.kat. *Künstlerleben in Rom. Bertel Thorvaldsen (1770–1844). Der dänische Bildhauer und seine deutschen Freunde* (Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, 1. Dezember 1991–1. März 1992; Schleswig, Schleswig-Holsteinisches Landesmuseum Schloß Gottorf, 22. März 1992–21. Juni 1992), hrsg. v. G. Bott/H. Spielmann, Nürnberg 1991, S. 313–317 mit Abbildungen der klassizistischen Aufstellung der Westgiebelgruppe, 510–500 v. Chr. (S. 316, Abb. 6) und der Ostgiebelgruppe, 490–480 v. Chr. (S. 317, Abb. 7).

Herausgebers nämlich vor als den »Verfasser des nachfolgenden Aufsatzes, der [...] einen ursprünglichen, durch Homer und Anschauung des Alterthums genährten Sinn für den Heldengeist griechischer Vorzeit durch ein schon vor acht Jahren vollendetes großes Gemälde, den Rath der Griechen vor Troja vorstellend, bekundet hat.«⁶⁵ Wagner weist sich also durch ein konkretes Kunstwerk als Kenner der Antike aus!

Der gelehrte Maler, um dessen Protektion Schelling von Goethe in einem Brief vom 29. November 1803⁶⁶ gebeten wurde, lag ganz auf der Linie des Klassizismus Weimarer Prägung und war 1805 dementsprechend der einzige Künstler, welchem der erste Preis der Weimarer Preisaufgaben jemals ungeteilt zugesprochen wurde.⁶⁷ Das von Schelling offenbar in starker Erinnerung behaltene Gemälde *Der Rat der Griechen vor Troja* von 1807 [Abb. 12]⁶⁸ stellt ein Hauptwerk des Künstlers dar und spiegelt wesentliche Stileigenschaften des Klassizismus paradigmatisch wider. Es wird heute im Martin von Wagner Museum der Universität Würzburg aufbewahrt und schildert im monumentalen Anspruch vermittelnden Format von 300 mal 440 Zentimetern eine Szene aus dem zehnten Gesang der *Ilias*. Zentrale Figur des reliefartig gebauten Werkes ist der greise Nestor, dessen von Gesten begleitete Rede die Blicke der übrigen griechischen Helden auf sich zieht und so eine klare Bildordnung erzeugt. Wagner schildert sehr eng an der literarischen Quelle eine ausgeglichene Szene, deren Figuren sich an antiken Vorbildern und Michelangelo orientieren. So ist etwa der Kopf des Nestor der berühmten, mehrfach überlieferten Homerbüste nachempfunden. Eine dieses Gemälde vorbereitende Ölstudie [Abb. 13]⁶⁹ zeigt in der Mitte der Komposition noch einen zusätzlichen auf seinen Speer gestützten Jüngling und läßt die gesamte Szene von einer Personifikation der Nacht überschweben. Der Verzicht auf diese beiden Figuren in der Endfassung entspricht in seiner Konzentration der Einfachheits-Forderung des Klassizismus und führt den Blick auf die reale Körperlichkeit einer unmittelbar aus der antiken Literatur verständlichen Szene.

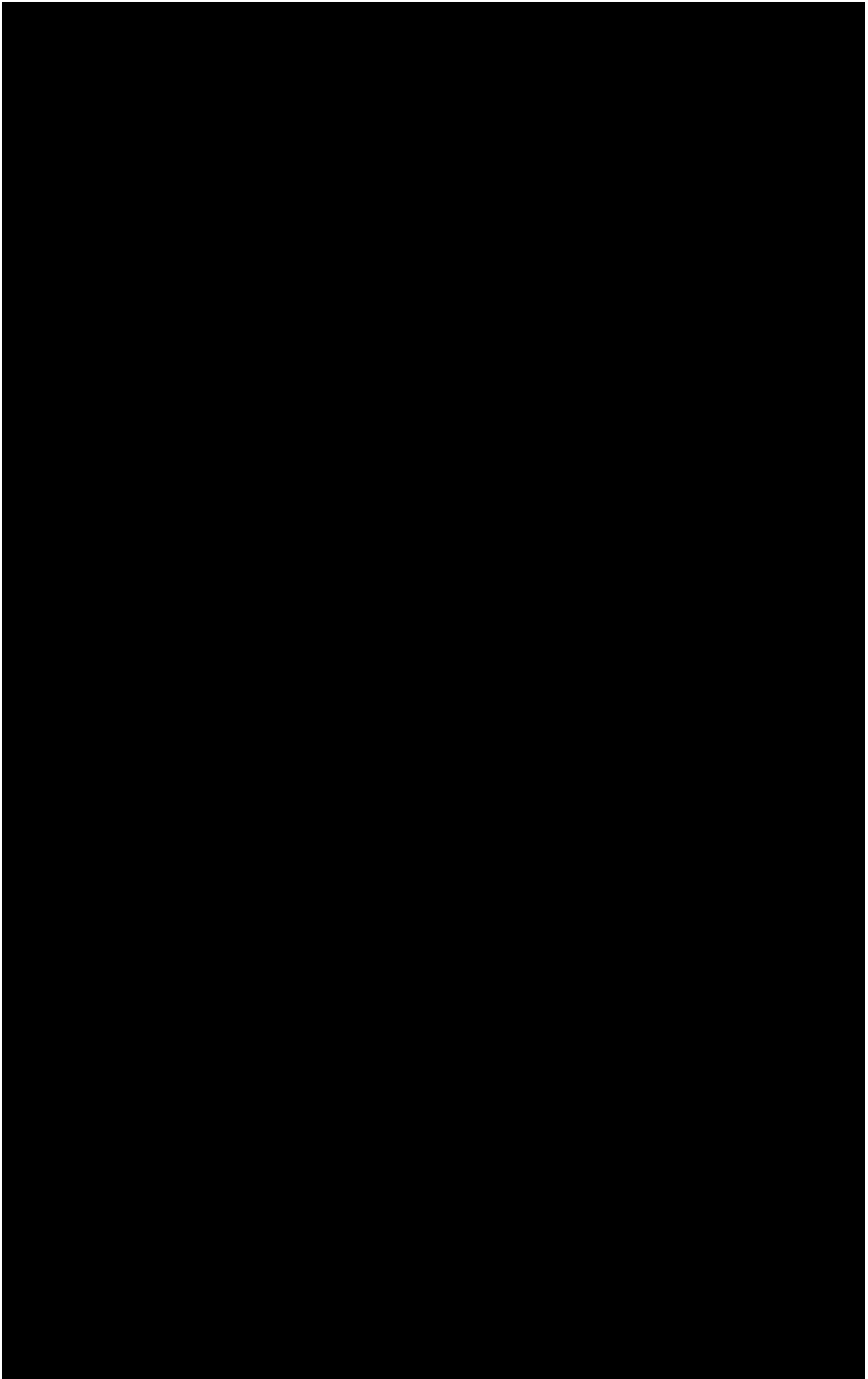
65 SW IX, 115.

66 F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. 3, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1975, S. 30–32.

67 Vgl. *Klassik und Klassizismus*, hrsg. v. H. Pfothner/P. Sprengel, Bibliothek der Kunstliteratur 3, Bibliothek deutscher Klassiker 128, Frankfurt a.M. 1995, S. 668.

68 Vgl. die einschlägige Sekundärliteratur zu Wagners *Der Rat der Griechen vor Troja*: Aust.-kat. *Künstlerleben in Rom*, S. 395–397; *Klassik und Romantik*, hrsg. v. A. Beyer, Geschichte der bildenden Kunst in Deutschland 6, München u. a. 2006, S. 393; *Neue Pinakothek München. Nach-Barock und Klassizismus. Vollständiger Katalog*, bearb. v. B. Hardtwig, Bayerische Staatsgemäldesammlungen, Gemäldekataloge 3, München 1978, S. 377–384; H. Ragaller, *Martin Wagners »Rat der Griechen vor Troja«*. *Die Entstehungsgeschichte eines klassizistischen Bildes*, in: *Kunst in Hessen und am Mittelrhein* 3 (1963), S. 107–120 und W. Scheidig, *Goethes Preisaufgaben für bildende Künstler 1799–1805*, Schriften der Goethe-Gesellschaft 57, Weimar 1958, S. 357–370.

69 Öl auf Leinwand, 47 x 57 cm, Darmstadt, Hessisches Landesmuseum, Inv.-Nr. GK 758.



Die konkrete Zusammenarbeit mit den beiden Zeitgenossen Thorvaldsen und Wagner belegt das anregende Wechselverhältnis zwischen Philosophie und Kunst auf einer unmittelbar-persönlichen Ebene. Schellings Kunstphilosophie erweist sich insgesamt als Spiegel seines nicht bei systematischen Errungenschaften verweilenden, sondern stets in freier Bewegung bleibenden Denkens. Auch in den von der Identitätsphilosophie geprägten Jahren, so belegt es anschaulich die *Philosophie der Kunst*, ist Schellings Spekulation stets an konkreten Dingen orientiert. Die Identitätsphilosophie stellt keineswegs ein starres, selbstgenügsames Theoriegebäude dar, sondern dient ihm als flexibles Gliederungssystem für Realien.

Mythologie und Liturgie als Manifestationen des Absoluten in Schellings *Philosophie der Kunst*. Versuch einer Standortbestimmung vor dem Hintergrund möglicher Anfragen mittels Hegels Phänomenologie des Geistes

0. Vorbemerkung

Der unglaubliche globale Erfolg von Tolkiens *Herr der Ringe* und von George Lucas *Star Wars* Saga lassen die Vermutung hochkommen, daß wir in einer Epoche der Sehnsucht nach dem Mythos leben, was sich nicht zuletzt darin ausdrückt, daß intensiver denn je große Erzählungen und Bilder gesucht werden. Umso bemerkenswerter ist es daher, wenn wir in einer der großen philosophischen Epochen des Abendlandes, nämlich dem deutschen Idealismus, auf Schlüsselgestalten stoßen, deren zentrales Motiv die Suche nach dem Mythos bzw. dessen Wiedergewinnung ist. Namentlich gilt dies für den jungen Hegel des *ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, für Hölderlin und für Schelling. Letzterer hat sowohl in der Identitätsphilosophie als in der Spätphilosophie – wenn auch auf sehr verschiedene Weise¹ – den Versuch unternommen, den Mythos als konstitutives Moment der Vernunft und damit der Freiheit aufzuweisen. Im Unterschied dazu hat sein ehemaliger Weggefährte Hegel zwar ebenfalls dem Mythos eine zentrale Stelle in der Kunst und damit im Absoluten zugewiesen, sich allerdings aus Gründen, die von uns im folgenden Beitrag angedeutet werden sollen, bereits in der *Phänomenologie des Geistes* (PhdG)² gezwungen gesehen, davon Abstand zu nehmen, der Kunst bzw. dem Mythos das letzte Wort in der Erkenntnis des Absoluten zuzuweisen. Und das, obwohl seine PhdG vielleicht sogar als Anfang der großen Erzählung, die Schelling in der *Philosophie der Kunst* fordern wird,³ anzusehen ist.

1 Für den Mythos als Schlüssel zu einem Verständnis der positiven Philosophie siehe v. Vf., *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn 2008.

2 Wir werden Hegel im folgenden nach der allgemein verfügbaren Suhrkamp-Ausgabe zitieren: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Frankfurt 1986. Die *Phänomenologie des Geistes* ist dabei als dritter Band erschienen und wird im folgenden als ›PhdG‹ abgekürzt und zitiert.

3 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 457. Alle Schelling-Zitate werden nach der

1. Zur Thematik des Beitrags

Im Zentrum dieses Beitrags werden die Bedeutung inklusive der Grenze der Mythologie – in ihrer Verbindung mit der Kunst – für ein Verständnis des Absoluten stehen, wobei der Referenzpunkt der Diskussion Schellings Kunstphilosophie ist, die mittels einiger Gedanken aus Hegels PhdG kritisch angefragt wird. In dieser Lektüre von Passagen der Kunstphilosophie wird allerdings weder allgemein die noetische Kraft des Kunstwerks thematisiert, noch werden die verschiedenen Zugangsweisen, die Schelling im Laufe seiner philosophischen Entwicklung zum Mythos einnimmt, analysiert. Denn erstens ist der Beitrag in einem Band eingebettet, der die Spätphilosophie Schellings nicht eigens thematisiert, zweitens zwingt uns die umfangmäßige Limitation zu einer Einschränkung und drittens ist der schwerpunktmäßige Bezug auf die Kunstphilosophie Schellings aus inhaltlichen Gründen der Fragestellung angemessen: Denn obgleich die Spätphilosophie Schellings nicht zuletzt auf eine Rückgewinnung des Mythos – allerdings eines Mythos, der durch den Logos der Offenbarung hindurchgeht – zielt,⁴ ist es doch die Kunstphilosophie, in der die Bedeutung des Mythos als gleichberechtigter Wissensform neben der Offenbarung des Christentums akzentuiert ist. Dazu liegt in dieser Schrift, die wenigstens in bezug auf den allgemeinen ersten Teil mittlerweile sehr erhellend kommentiert wurde,⁵ wie nirgends sonst bei Schelling eine enge Verbindung von Kunst und Mythos vor, die sich mit der später bei Schelling nicht mehr in dieser Deutlichkeit zu findenden Vision des Mythos als Kunstform des Absoluten verbindet. Und nicht zuletzt finden sich einige kühne, wenngleich nur ansatzweise ausgearbeitete Gedanken wie z. B. derjenige des Epos als letzter Bestimmung einer neuen, den Mythos wieder entdeckenden Kunst,⁶ weiters der Gedanke der Notwendigkeit von »Geschichtsgöttern« in einer christlichen Mythologie,⁷ die Schelling den griechischen »Naturgöttern« entgegenstellt, und schließlich der Gedanke der Kirche als symbolisches Kunstwerk der Neuzeit. Die

Sohnes-Ausgabe (SW) zitiert. Vgl. *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856–1861.

4 Vgl. v. Vf.l., *Zeit und Gott*, S. 135–201.

5 Als Kommentare sollen genannt werden: H. Paetzold, *Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer*, Wiesbaden 1983; B. Barth, *Schellings Philosophie der Kunst. Göttliche Imagination und ästhetische Einbildungskraft*, Freiburg/München 1991; L. Knatz, *Geschichte. Kunst. Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999.

6 Vgl. SW V, 457; ebenso 494, wo Schelling im Zusammenhang der Betrachtung des Lehrgedichts davon spricht, daß das Lehrgedicht, wo das »Darzustellende selbst poetisch ist, [...] noch zu erwarten ist«.

7 Vgl. a.a.O., 448. 667, wo dieser Terminus auftaucht ohne näher erläutert zu werden.

besondere Stellung, die Schelling dem Kultus bzw. der Liturgie zuweist,⁸ zeigt diese als gemeinsamen Angelpunkt seiner Kunstphilosophie und Hegels PhdG. Diese als Hintergrundfolie einer Auseinandersetzung mit Schellings Kunstphilosophie mitzuführen ist deshalb sinnvoll, weil sich von ihr her wichtige Anfragen an die Mythos- und Kunstkonzeption Schellings stellen werden, die nicht nur der Kunstphilosophie Schellings nicht fremd sind, insofern sie sich weitgehend über den geforderten christlichen Mythos verschweigt bzw. Andeutungen darüber macht, warum das Christentum keinen Mythos auszubilden vermag, sondern sogar mitzuhelfen vermögen, manche Gedanken Schelling erst in ihrer visionären Kraft hervortreten zu lassen.

Aus den hier angezeigten Motiven heraus wird zuerst die Bedeutung der Mythologie in Schellings Kunstphilosophie untersucht, um anschließend der Frage einer (nach)christlichen Mythologie nachzugehen, wobei in diesem Teil kritischen Anfragen, wie sie sich aus Hegels PhdG ergeben, Platz eingeräumt wird. Weiters wird die Frage nach der Liturgie als Ablösung des klassischen Mythos, d. h. als Kunstwerk der Moderne ein Leitthema der vorliegenden Abhandlung sein.

2. Die Kunst als Indifferenz von Wissen und Handeln

Auf die (Spinozistischen) Grundvoraussetzungen der *Philosophie der Kunst* sei hier nur kurz eingegangen. Gott ist als absolutes, sich auf sich beziehendes Subjekt-Objekt das absolute Sein als absolute Tätigkeit. Als diese Totalität ist er die unendliche Affirmation seiner selbst, unendlich Affirmierendes und unendlich Affirmiertes sowie die Indifferenz dieser beiden Potenzen (Momente).

Anm.: In dieser Struktur unterscheidet sich Schellings Identitätsphilosophie fundamental von Hegels spekulativer Philosophie. Bei letzterem ist der Begriff zwar die Einheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelem, aber das Einzelne ist eben nicht die Indifferenz der ersten beiden Stufen. Vielmehr ist das Allgemeine in seinem Besondern (Bestimmen) die Negativität des Einzelnen, welche die *bestimmte Bestimmtheit* ist. Entgegen weitverbreiteter Hegelauslegung läuft Hegels Begriff also nicht auf eine allumfassende Totalität im Sinne eines absoluten Subjekt-Objekts hinaus⁹ – eine solche hätte ihren Ort am ehesten in der Kategorie der Substanz, wie sie in der

8 Wir verwenden hier den Terminus ›Liturgie‹, um anzuzeigen, daß es sich um die christliche Liturgie und nicht um den religiösen Kultus (Gottesdienst) schlechthin handelt.

9 Diese Hegelauslegung kann natürlich die Enzyklopädie und die Vorlesungen zum Zeugen nehmen, allerdings sind diese eben nicht in der Form des spekulativen Satzes abgefaßt. Leider wird der Philosoph, der in genauer Kommentierung der Hegelschen Hauptwerke unermüdlich auf die besondere Struktur der spekulativen Schriften Hegels hingewiesen hat, kaum mehr rezipiert, nämlich B. Liebrucks. Vgl. ders., *Sprache und Bewußtsein*, Bd. I-VII, Frankfurt a.M. 1964–1979.

Wesenslogik abgehandelt wird –,¹⁰ vielmehr enthält seine Begriffslogik ein Moment der Negativität, die jede Vermittlungsstruktur noch einmal negiert. Dies ist die eigentliche Bedeutung des Einzelnen als bestimmte Bestimmtheit. Mit anderen Worten: Der Ausdruck »bestimmte Bestimmtheit« weist darauf hin, daß zu einer entsprechenden Bestimmung die Totalität einer absoluten Vermittlung nicht zureichend ist. Vielmehr bedarf es eines Moments, in dem sich diese Vermittlung noch einmal negiert, also eines Moments des »Überbestimmtheits«, aus dem heraus Bestimmung erfolgt, wobei dieses Moment natürlich wiederum nicht von »außen« an die Bestimmung herangetragen wird. Aus diesem Grund ist der letzte Angelpunkt der Hegelschen Logik nicht ein Akt der absoluten Selbstreflexion im Sinne der absoluten Selbstaffirmation Schellings, sondern diese Reflexivität (Vermittlung) ist selbst wiederum negierte Vermittlung und führt so als Kern der Negativität ein Moment der Formlosigkeit (Inhalt) mit sich, aus dem sich jede Form generiert. Hegels Dialektik ist also so gesehen nicht absolute Vermittlung bzw. absolute Vermittlung nur insofern, als es zugleich die Negation absoluter Vermittlung ist. Von da her wäre aufzuzeigen, daß Hegels Dialektik in Wirklichkeit der kantischen Transzendentalphilosophie näher steht als dem Schellingschen Identitätssystem. Konsequenzen dieser Überlegung sind u. a., daß die PhdG und ihre inhaltlichen Momente nicht aus der Logik abgeleitet werden können, wenngleich sie natürlich dieser nicht äußerlich sind. Noch radikaler müßte man sogar sagen, daß tatsächlich jede Epoche ihre Phänomenologie und sogar ihre Logik neu schreiben muß/müßte.

Das *Affirmiertseyn* zeigt sich in Schellings *Philosophie der Kunst* als *Sein* (d. h. als reales All oder Realität, als Natur an sich) in den drei Potenzen (Momenten, Möglichkeiten) *Materie*, *Licht* und *Organismus*. Erstere ist aufzufassen als die Seite des Affirmiertseyns (Seinspotenz) innerhalb der Realität, während das Licht die Seite der Tätigkeit im Sein als die »alle Realität in sich aufhebende Idealität« ausmacht (Tätigkeitspotenz).¹¹ Der Indifferenzpunkt beider Potenzen, d. h. die dritte Potenz, in der Sein und Tätigkeit zusammenfallen, ist der *Organismus*. Der Seite des Affirmiertseyns steht die Seite des *Affirmierens* gegenüber, d. h. dem realen All bzw. der Realität steht die Seite der Idealität gegenüber. Man könnte auch sagen, daß innerhalb des absoluten Bewußt-Seins dem Seinsaspekt der Bewußtseinsaspekt oder die (Gedanken)tätigkeit gegenübersteht. Auch diese gliedert sich wiederum nach drei Potenzen. Die objektive Seite innerhalb der idealen Welt ist die Seite des *Handelns*, insofern sie Tätigkeit ins Sein (über)setzt, d. h. das Handeln ist seinsetzend. Dem Handeln entgegengesetzt ist als ideale Potenz innerhalb des Affirmierens das *Wissen*, welches rein affirmierend ist, d. h. das Sein wird als Gewußtes in das Wissen aufgehoben (affirmiert). Als Indifferenz dieser beiden Potenzen zeigt sich schließlich die *Kunst*.

10 In dieser Lesart wäre z. B. das Auftauchen des »Substrats« am Ende der Wesenslogik vor dem Übergang zur Wechselwirkung absolut unverständlich.

11 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 353–737, hier 379. Die Seitenzahlen im weiteren Text beziehen sich hierauf.

Sie ist »ein zum Handeln gewordenes Wissen« (381). Als Indifferenzpunkt der idealen Seite ist sie *Gegenbild* (369) der absoluten Identität, deren unmittelbare Darstellung die Philosophie (als mystische Schau, als absolute Einheit von Subjekt und Objekt bzw. als aufgehobene Reflexion) ist. Wo die Philosophie das absolut Allgemeine zum Ausdruck bringt, führt die Kunst die Seite der Besonderheit, d. h. das Absolute in seiner idealen Seite als Besonderheit (*Gegenbild*) mit sich.

Anm.: Bereits hier läßt sich erahnen, welch hohen Stellenwert die Kunst bei Schelling einnimmt. Sie ist nicht nur als Glied der idealen Reihe des Absoluten vergeistigter Organismus, sondern auch Synthese von Wissen (*theoria*, die wiederum von der absoluten Schau der Philosophie abgehoben werden muß) und Handeln (*Praxis*). In gewisser Weise geht sie damit über die Moralität hinaus, weil ihr das Reale nicht entgegensteht (welches perennierend zu überwinden ist), sondern schon in sich aufgehoben hat.¹² Dadurch ist sie vergeistigte Handlung. Gegenüber dem Wissen wiederum hat sie den höheren Seinsgehalt und ist freier als dieses.

Es ergeben sich dabei drei Reihen: Der ersten¹³ Potenz gemäß ihrer realen (Licht) und idealen (Wissen) Seite entspricht die *Wahrheit*, die nach *Notwendigkeit* verlangt. Die zweite Potenz hat als reale Seite die Materie, als ideale Seite das Handeln und als Entsprechung die *Freiheit* mit der *Güte* als korrespondierender Idee. Die Vereinigung (Indifferenz) der beiden Potenzen schließlich stellt auf der realen Seite der Organismus und auf der idealen Seite die Kunst dar, wobei die entsprechende Idee die *Schönheit* als Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit ist.

Anm.: Mit der Bestimmung der Schönheit als Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit rückt Schelling in diesem Punkt an Kant heran, bei dem das (interesselose) Schöne das freie Spiel von Einbildungskraft (mit dem Moment der Freiheit) und Verstand (mit dem Moment der Notwendigkeit) ist.

Die *Kunst* ist aus diesen Bestimmungen heraus nicht nur der vergeistigte (idealisierte) Organismus, sondern auch die wirkliche Synthese, d. h. der Angelpunkt (Indifferenzpunkt) von Notwendigkeit und Freiheit, theoretischer und praktischer Vernunft, Wissen und Handeln, Allgemeinem und Besonderem. Daher liegen in ihr erstens Wahrheit und Güte und als Ausdruck des Absoluten *absolute Wahrheit* und *absolute Güte*. Zweitens ist sie als Potenz des Affirmierens

12 Hier könnte an das Diktum des jungen Hegel erinnert werden, wonach Liebende keine Materie füreinander haben. Dieser Zustand ist nach Schelling im Kunstwerk erreicht. Es läßt kein gegenständliches Moment zurück, welches für das Handeln immer charakteristisch bleibt.

13 Die Reihenfolge der ersten beiden Potenzen ist im Grunde genommen äußerlich; wichtig ist nur, daß sie einen Gegensatz bezeichnen, der in der dritten Seite, der Indifferenz, aufgehoben wird.

(der idealen Welt) des Absoluten Schau der Idee, wobei ihr innerhalb der Ideenwelt Objektivität (Sein) zukommt, da sie sich als Ideales in das Sein einbildet. Im Gegensatz zum Handeln, welches immer unter dem Gegensatz von Idee und Sein steht und dem Wissen, in dem das Reelle immer unter dem Schema des Allgemeinen steht¹⁴, ist die Kunst die wahre Einheit von Idealem und Realem (nach der Seite der Idealität). Als diese Einheit ist sie »Gegenbild« der Philosophie (mystischen Schau), deren absolute Indifferenz durch die Kunst als »Einbildung der unendlichen Idealität ins Reale« (386) objektiv wird und bildet, insofern das Universum der Organismus aller Organismen ist, einen ideellen Organismus bzw. ein ideelles Universum.

Wenn Schelling davon spricht, daß das Universum das »absolute Kunstwerk« ist, hören wir Bezüge auf Kants Kritik der Urteilskraft, und zwar sowohl auf die teleologische, in der er von der »Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke«¹⁵ spricht als v. a. auch auf die ästhetische Urteilskraft, wo die Rede davon ist, daß die Dichtkunst als höchste Kunst das »Gemüt« dahin gehend stärkt, die Natur »zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen«.¹⁶ Dazu kann auf Leibniz' Konzept der Zentralmonade rekuriert werden, in der alle Monaden ihren organischen Einheitspunkt haben. Bei Kant ist allerdings die Idee des Zweckes, der dem Begriff des Organismus voraussetzt, ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft und damit nicht, wie dies Hegel und Schelling Kant zu Unrecht vorgeworfen haben, ein bloß subjektives Prinzip, da auf Grund des Paralogismus kein metaphysischer Subjektbegriff in der Sphäre der theoretischen Vernunft gebildet werden kann. Allerdings ist der Zweck auch kein objektiv-metaphysischer Begriff, da dafür eine Totalität einsichtig werden müsste, die die Grenze unseres Vernunftgebrauchs übersteigt. Auch bei Leibniz könnte man fragen, ob der Monadenbegriff nicht vornehmlich eine transzendente Bestimmung ist, um die Einheit der Erfahrung abzusichern, auf alle Fälle aber ist die Zentralmonade jene Monade, in der sich alle monadischen Perspektiven auf eine kosmische Gesamtperzeption hin vereinigen, d. h. sie ist die Relation aller monadischen Relationen bzw., insofern jede Monade durch ihre Relationen die anderen abbildet, der Spiegel aller Spiegelungen bzw. die Idee der Welteinheit.

Schließlich ist festzuhalten, daß die Kunst als Indifferenzpunkt von Freiheit und Notwendigkeit auch die »Identität der bewußten und bewußtlosen Thä-

14 Sehr schön bemerkt Schelling, daß bereits die Sprache schematisierende Funktion hat: »In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Besonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen; insofern ist selbst die Sprache nichts anderes als ein fortgesetztes Schematisieren.« (408)

15 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke Bd. 10, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1974, hier B 300. Im folgenden zitiert als »KdU«.

16 KdU B 215.

tigkeit« darstellt (384), d. h. in ihr verbinden sich *Absicht* und *Notwendigkeit*. Die Kunst ist also Ausdruck eines Allgemeinen, welches über die Motivlagen des Endlichen hinausgeht. Deutlicher könnte man dies so formulieren, daß sich in der Kunst als Indifferenzpunkt der Potenzen des Idealen die höchste Absicht als Absichtslosigkeit offenbart, da sich in ihr nicht mehr die bestimmte Absicht des endlichen Individuums, sondern das Absolute selber realisiert. Damit stellt die Kunst auch ein gesteigertes Handeln dar, da ihr Handeln nicht mehr den Schranken endlicher Bestimmungen und Motivlagen unterliegt. Schelling hält so folgerichtig im § 23 seiner Kunstphilosophie lapidar fest: »Die unmittelbare Ursache aller Kunst ist Gott.« (386)

3. Die Mythologie als Inhalt der Kunst

Wir können das bisher Ausgeführte dahin gehend zusammenfassen, daß nach Schelling die Kunst die Anschauung des Absoluten »in concreto« (d. h. in der Form des Endlichen, Besonderen) ist, wobei hinzugefügt werden muß, daß die konkrete Form des Kunstwerks dem Absoluten nach dessen *idealem* Charakter angemessen sein muß. Schelling spricht in diesem Zusammenhang davon, daß das Kunstwerk die Darstellung der Ideen ist, insofern sie Teil am Absoluten haben. Näherhin sind die Ideen die besonderen Formen des Absoluten, insofern sie dessen Allgemeinheit in besonderer Form »in sich aufnehmen« (vgl. 388 f.).

Anm.: Besonders interessant zur Kontrastierung und Akzentuierung des Schelling'schen Ideenbegriffs, der sich spinozistisch orientiertem Identitätsdenken verdankt, ist eine Kurzaufnahme der Leibnizschen Monadologie, die ja gewissermaßen antispinozistische Zielrichtung hat und in vielen Motiven, v. a. was die Stellung des »Einzelnen« betrifft, welches bei Spinoza und Schelling in den Hintergrund tritt, wiederum von Hegel aufgegriffen wird. Bei Leibniz ist die Monade Subjekt, insofern die Bewußtseinsinhalte der Monaden (Perzeptionen) nicht einfach als zusammengesetztes aufgefaßt werden können, sondern ihnen eine innere Einheit zukommt, ohne die eine Perzeption nicht denkbar wäre (vgl. das Mühlengleichnis: Monadologie § 17), wobei dieser Einheit *transzendental*¹⁷ Subjektivität zugrunde liegt. Die Monade kann also als Einheit wahrgenommen werden, weil wir in ihr die Einheit des Ichs anzuschauen vermögen. Mit anderen Worten: Bei Leibniz liegt nicht einem Subjekt eine wie immer geartete Einheit zugrunde, vielmehr ist Subjektivität die Bedingung der Möglichkeit von Einheit und damit von Erkenntnis überhaupt. Die Monade ist aber nach Leibniz nicht nur transzendentales Subjekt, sondern ebensosehr Objekt, da sich die Transzendentalität der Monade nur in raumzeitlicher Vermittlung erschließt. Damit steht sie als transzendentales Subjekt nicht in der Zeit, sondern zeitigt (und verräumlicht)

17 Leibniz geht also nicht von einer Ichsubstanz aus, vielmehr entwickelt er den Monadenbegriff streng erkenntnistheoretisch als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis.

sich in bestimmter Perspektive in ihren (raumzeitlich geordneten) Relationen. Dadurch ist das Universum nicht eine Zusammensetzung von Atomen, sondern jede Monade ist ein Universum. Inhalt der Monade (des transzendentalen Subjekts) ist nämlich das All ihrer (sowohl zeitlichen als auch räumlich vermittelten) Relationen, d. h. das Bezugssystem zu den anderen Monaden, wobei die Relationalität grundsätzlich keine Grenze hat, weil das Universum als Abbild des unendlichen Gottes von unendlicher Mannigfaltigkeit ist.¹⁸ In der Spiegelung der anderen Monaden in *bestimmter* (raumzeitlicher) Perspektive liegt die Individualität der Monade, die so zugleich das Universum und als subjektiver Bezugspunkt absolute Individualität (d. h. bestimmte Perspektive) ist. Daneben gibt es bei Leibniz auch im Anschluß an Platon eine dritte Dimension der Monade: Sie gibt sich zu verstehen, indem sie nicht nur individuell und allgemein ist, sondern eine bestimmte Art repräsentierend auch das Moment der Besonderheit an sich hat. D. h. die Monade ist auch die je bestimmte Konkretion einer Idee (z. B. als Hundemonade oder als Sternmonade, insofern auch der Stern auf Grund seiner Eigengravitation innere Einheit ist).

Der Unterschied zwischen der Monadologie von Leibniz, in der jede Monade in ihrer Individualität die unendliche Mannigfaltigkeit des Universums widerspiegelt und als unendliche Tätigkeit Moment (Potenz) des Göttlichen ist, zur Schellingschen Konzeption, wie sie in der Kunstphilosophie vorliegt, besteht zunächst darin, daß Schelling das Absolute nach zwei Seiten »liest«, nämlich nach der Seite des »Affirmiertseyns« und der Seite des »Affirmierens«. Während bei Leibniz von Haus aus Monade und Gedankentätigkeit zusammenfallen, legt Schelling das Augenmerk auf die transzendente Bewußtseinsseite des Bewußtseins, welche das Sein »affirmiert«. Diese teilt sich in Wissen, Handeln und Einbildungskraft, wobei einzig letztere die »unendliche Idealität« ins Reale vollkommen »einbildet« (386). Damit sind aber nicht mehr die dem Organismus entlehnten Monaden der unmittelbare Ausdruck des Göttlichen, da diese gewissermaßen zu materiell sind und zu sehr in der Sphäre der Notwendigkeit verbleiben, sondern die »Ideen« als deren geistiges Äquivalent, die die Besonderheit des (geistig-affirmierenden) Absoluten ausmachen und wie die Monaden als das »Besondere zugleich Universa sind« (390). Entscheidend ist, daß sich die Ideen als ideale Seite wiederum in der die organische Natur vergeistigende künstlerischen Darstellung als Gottheit konkretisieren werden. Bevor wir diesen Gedanken weiter ausführen, sei aber auf eine wichtige Bemerkung Schellings über die Sprache verwiesen: In der Kunstphilosophie fällt der schöne Ausdruck, daß »schon die Sprache, in der sie [d. h. die Menschen] sich ausdrücken, das

18 Auch die Behauptung der unendlichen Mannigfaltigkeit bei Leibniz, wie sie etwa § 64 der Monadologie formuliert, leitet sich nicht von der Behauptung Gottes ab, vielmehr zeigt Leibniz auf, daß sich Freiheit überhaupt nur unter dem Gesichtspunkt unendlicher Mannigfaltigkeit denken läßt, da wir nur dann nicht in einem endlichen Begründungszusammenhang determiniert sind, wenn jede endliche Kausalität und damit Relationalität grundsätzlich überstiegen ist.

vollkommenste Kunstwerk ist« (358). Die Worte der Sprache sind in diesem Sinne die Darstellung der idealisierten Monade, d. h. der Idee, allerdings hat die Sprache als ein »fortgesetztes Schematisieren« (408) das rein Individuelle oder Reale immer schon aufgehoben.¹⁹ Auf diese Weise rückt sie zwar in engste Nähe der Kunst bzw. der Mythologie, allerdings mangelt ihren Worten die letzte Möglichkeit, das Absolute unmittelbar zum Ausdruck zu bringen. Hier kann an Kants Hinweis in der ästhetischen Urteilskraft erinnert werden, wonach bei »einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft« erreicht.²⁰ Deshalb muß die Sprache, wie-wohl vollkommenstes Kunstwerk, ebenso wie das einem starren Regelwerk verhaftete Denken, welches ebenso wie die Sprache bloßes Schematisieren ist (vgl. SW V, 411), durch die an der Mythologie orientierte Kunst als der »höheren Sprache« (vgl. SW V, 408) aufgehoben werden.²¹ Während also Worte und Denken noch das Besondere im Allgemeinen aufheben, wird in der an der Mythologie orientierten Kunst, konkret in der symbolischen Kunstform, d. h. nach Schelling in der Plastik bzw. Dramatik ein Ausgleich von Allgemeinem und Besonderem stattfinden.

Anm.: Eine wichtige Konsequenz aus dieser Grenze der Sprache ist, daß der Mythos über das bloße Wort hinausweist, auch wenn er sich desselben bedient. Die Sprache als semantisches System und Metasprache bliebe schematisch, als »Werkzeug« der Einbildungskraft allerdings kann sie symbolische Bedeutung gewinnen und damit genuiner Ausdruck des Mythos werden. Bestimmter gesagt steht also hinter dem Schema des Wortes der Mythos der Einbildungskraft, dessen Antwort das Wort darstellt.

Die Frage, die sich nun stellt, ist die nähere Gestalt der *Ideen*. Bereits Platon führt seine der Sprache entnommene Ideenwelt im Dialog *Sophistes* auf die fünf Gattungsbegriffe »Seiendes«, »Ruhe«, »Bewegung«, »Dasselbige«, »Verschiedenes« zurück. Bei Schelling sind wir darauf gestoßen, daß die Ideen die Besonderung des Absoluten nach der Seite des Affirmierens waren (während die Monaden die Besonderung nach der Seite des »Affirmiertseyns« sind). Als solche sind sie Einheit und Wechselspiel von (gedanklicher) Form und (absolutem) Wesen, wobei sie ihre höchste Form in den Potenzen finden. Diese Vorbemerkungen führen nun zu einem der entscheidenden Sätze der Kunstphilosophie: »Dieselben Ineinsbildungen, die an sich selbst betrachtet Ideen, d. h. Bilder des Göttlichen sind, sind real betrachtet Götter.« (390) Zu ergänzen ist dieser Satz mit der Bemerkung, daß die Sphäre der Götter weder das das Reale schematisierende

19 Vgl. auch den § 73 der *Philosophie der Kunst*: »Die ideale Einheit als Auflösung des Besonderen ins Allgemeine, des Concreten in Begriff, wird objektiv in *Rede* oder *Sprache*.« (482)

20 KdU B 242.

21 Daher hat das Epos als Kunstform auch eine »Schlagseite« in Richtung Schematismus.

(und damit die Konkretheit der Realität aufhebende) Wissen ist noch das Handeln und damit die Moralität, da diese sich nach Kant und Schelling im unendlichen Progress verwirklichen soll und daher das Absolute nicht erreicht und daher auch nicht ins Reale einzubilden vermag. Vielmehr ist es die *Einbildungskraft* »als das, worin die Produktionen der Kunst empfangen und ausgebildet werden« (395), in Verbindung mit der *Phantasie*, die die »äußerliche« und freie Darstellung des Vermögens der Einbildungskraft ausmacht. Deren genuine Tätigkeit ist, wie schon ihr Name zum Ausdruck bringt, die Einbildung des Idealen ins Reale, wodurch sich mittels der Aufnahme durch die Phantasie die Ideen als Götter zu gestalten vermögen.²² Sie machen auf diese Weise das Absolute in concreto ansichtig und da sie das real angeschaute (besonderte) Absolute sind, ist ihr »Grundgesetz das Gesetz der Schönheit« (397 f.). Die Kunst als Ausdruck der Phantasie vermag auf diese Weise nicht nur das Absolute darzustellen, sondern gibt in den Göttergestalten auch der Freiheit einen sinnlichen Ausdruck.

In der Freiheit der Phantasie (vgl. 395) liegt auch der Grund, warum Schelling in der Darstellung der Göttergestalten von seiner strengen Systematik, die die Kunstphilosophie durchzieht und die auch seine späteren Versuche, eine Mythologie zu deduzieren, kennzeichnet, abweicht:²³ Zwar zeigen sich in den Göttern die Ideen und in diesen wiederum das Wechselspiel von Form und Wesen nach seiner idealen und realen Seite,²⁴ trotzdem bleibt aber der Phantasie

22 Die Bedeutung der Einbildungskraft respektive der Phantasie in der Erfassung des Absoluten bringt L. Knatz treffend auf den Punkt: »Um das Verhältnis von Absolutem und Welt zu erfassen, werden in ästhetischer Anschauung Einbildungskraft, Urbild und Gegenbild bemüht. Das, was sich über die Bild-Metapher vermittelt, ist immer mehr, als sich begrifflich vermitteln läßt, denn es umschließt immer die präreflexive Bedingtheit aller Reflexivität, also auch das Nicht-Bewußte. Offenbar soll die Bild-Metapher genau diese Funktion erfüllen: das Absolute in seiner Absolutheit erfassen, so wie es reflexiv nicht geschehen könnte. Das Erfassen des Absoluten kann nur symbolisch erfolgen, denn in seiner Unendlichkeit, Einheit und Gestaltlosigkeit kann das Absolute nicht als solches dargestellt werden. In der Vermittlung des Absoluten über eine nicht-begriffliche Bildlichkeit wird der Charakteristik des Absoluten aber durchaus Rechnung getragen, denn in der symbolischen Bildlichkeit werden Begrenzungen vermieden und der Festigkeit der Form zugleich ein Offenlassen entgegengesetzt.« (ders., *Geschichte. Kunst. Mythos*, S. 221) Wir können dem noch hinzufügen, daß die Götter deshalb ein adäquaterer Ausdruck des Absoluten als die Monaden sind, weil bei ihnen das der freien Einbildungskraft entspringende Moment der Offenheit gleichsam reiner hervortritt als bei den Monaden, die dieses Ursprungs entbehren.

23 Jupiter (Schelling verwendet eigenartigerweise die römischen Bezeichnungen) bezeichnet den absoluten Indifferenzpunkt, Minerva die Weisheit als dessen Gegenbild, Neptun nach der realen Reihe die Formlosigkeit, Vulkan die Form, allerdings besonders sich die Götter bis »in die zufällige Ansicht der Dinge« (SW V, 403).

24 Schaut man genauer in die Göttergenealogie Schellings, bemerkt man auch massive Bezüge auf Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Ausgangspunkt der Götter ist das Chaos, in welchem sich noch ein Überhang des Formlosen darstellt. Es ist damit die Chiffre des

ein Spielraum. Dabei muß berücksichtigt werden, daß die Kunst bzw. die Mythologie als deren Inhalt bei Schelling zwar nicht einfach Nachahmung der Natur ist, sondern vielmehr gleichberechtigt neben dieser, die im Organismus die reale Seite des absoluten Bewußt-Seins ausmacht, steht. Allerdings stellen die Ideen einen idealen Kosmos dar genauso wie die Monaden einen realen, und so wie letztere ein organisches Universum sind, bilden erstere einen Götterpantheon (399), der, wie Schelling thetisch festhält, in der griechischen Mythologie erschöpfend dargestellt ist (400). Wie auch immer dies sein mag, wichtig ist, daß auch die Ideenwelt unendlich differenziert ist und so »die Vergötterung der Naturdinge nothwendig bis ins Einzelne fortgesetzt [wird]« (404), da der Phantasie keine Grenze gesetzt ist.²⁵ Dabei ist wiederum an die Sprache zu erinnern: Auch wenn sie in ihrer Begrifflichkeit schematisch bleibt, ist sie doch Zeigestab der unendlichen Tätigkeit (des unendlichen Affirmierens), deren Ideenwelt mittels der Einbildungskraft ein (unendliches) Götterpantheon ausbildet, welches Grundlage der durch die Phantasie in freier Weise zum Ausdruck gebrachten Mythologie ist. Dies Verhältnis näher bestimmt wäre zu sagen, daß die Sprache in ihrer Begrifflichkeit einen Ideenkosmos zum Ausdruck bringt, der ›Nachhall‹ und ›Antwort‹ des in der Einbildungskraft vorgebildeten ›Götterpantheons‹ ist, der sich in der Phantasie frei und je neu konkretisiert.

Auf einen wichtigen Punkt ist noch hinzuweisen, um den ontologischen Status der Göttergestalten bestimmen zu können: Schelling hält fest, daß »im Absoluten keine Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit« denkbar ist (388). Daraus folgt unmittelbar, daß die Ideen, in denen sich die Götter zur Darstellung bringen, Realität haben. Die Phantasie schafft auf diese Art und Weise eine phantastische Welt, die aber paradoxerweise nicht weniger real ist, wobei diese Realität im strengen Sinne zu verstehen ist: Es handelt sich nicht um eine rein gedankliche Realität, sondern um eine solche des Bewußt-Seins. Auch hierin zeigt sich die Mythologie und darin die ästhetische Vernunft als dem Absoluten näher als die Moralität und das Wissen: In ersterer treten Wirklichkeit und Möglichkeit auseinander, so daß sie immer ein Moment der Unwirklichkeit hat, in letzterem – insofern es Wissen eines Gegenstandes nach Regeln ist und nicht intellektuelle Anschauung – wird dagegen die Möglichkeit getilgt,

Erhabenen, welche gewissermaßen durch die formierende Tätigkeit der Kunst in das *Schöne* umgewandelt wird.

- 25 Die der unendlichen Fülle der Monadenwelt analoge Unendlichkeit der Bildungen der Einbildungskraft beschreibt sehr prägnant B. Barth: »Indem die Phantasie die Produkte der Einbildungskraft formt, entfaltet sie eine unendliche Welt der Wechselbeziehungen von Grenze und Entgrenzung, welche sich in der Erscheinung als freies Spiel mit den poetischen Elementen der Mythologie zeigt. Aus dieser Freiheit resultiert die Fülle ihrer Bildungen, die auch das rein Besondere und Zufällige, wie es ebenfalls in der unendlichen Produktivität der Natur entsteht, in sich begreift.« (ders., *Schellings Philosophie der Kunst*, S. 167)

womit es ihm an Freiheit gebricht (man könnte daher in gewissem Sinne sagen, daß es unmöglich ist).

4. Naturmythologie und Christentum

Die Frage, die sich im Anschluß an das vorhergehende Kapitel stellt, ist, ob Schellings Bemühung damit zum Abschluß gekommen ist. Die Kunst wurde als Darstellung des Absoluten in der Sphäre der Besonderheit und damit als Mythologie bestimmt. Weiters erwies sie sich als Bindeglied von Freiheit und Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit, praktischer und theoretischer Vernunft, (höchster) Absicht und Absichtslosigkeit. Schelling, der in der griechischen Mythologie den Ideenkosmos in Göttergestalt dargestellt sieht, kann sogar sagen, daß deren Mythologie selbst Werk eines Gottes ist (vgl. 417), insofern sich in ihr die absolute Tätigkeit realisiert. Allerdings macht Schelling im folgenden eine weitere Einteilung, die mannigfaltige Konsequenzen und Schwierigkeiten mit sich bringt: Er stellt nämlich der Bewegung (Einbildung) des Unendlichen zum (ins) Endliche(n), mit der er die griechische Mythologie charakterisiert, die Bewegung des Endlichen zum Unendlichen entgegen, die Kennzeichen der orientalischen Welt und durch Vermittlung des Judentums auch des Christentums ist. Folge der griechischen Mythologie ist die Manifestation des Göttlichen im Endlichen und damit dessen Theifizierung, dagegen ist das Christentum trotz Inkarnation dadurch gekennzeichnet, daß das Endliche bloße Allegorie des Unendlichen ist. Christus wird nicht Mensch, um das Göttliche zu verendlichen, sondern um das Endliche aufzuheben, d. h. zu vergeistigen, was sich nicht zuletzt daran zeigt, daß die Mission Christi in der Geistsendung beschlossen ist. Ein weiterer Gegensatz, der sich darin auftut, ist der zwischen Natur und Geschichte: Die griechischen Götter realisieren sich im Kunstwerk in der Endlichkeit der *Natur*, wodurch diese *Symbol* des Absoluten wird (d. h. Darstellung, in der das Absolute selbst gegenwärtig ist). Im Gegensatz dazu steht die Welt des Christentums im Zeichen der Aufhebung des Endlichen und damit unter der Forderung der *Moralität*.²⁶ Die moralische *Handlung* hebt nämlich die Natur, d. h. besondere Triebfedern, auf und versucht sich dem Allgemeinen zu nähern. Grundsätzlich gesagt steht das Griechentum unter dem Zeichen der Schönheit, da in ihm die Götter im Kunstwerk gegenwärtig sind. Das Christentum dagegen ist der Verlust von deren Präsenz, da es von jeder Be-

26 Während also der geistige Ausdruck des Griechentums die Kunst ist, tritt im Christentum die Moralität an deren Stelle. Sehr prägnant formuliert H. Paetzold den Unterschied, der sich aus diesen Aspekten ergibt: »Die griechische Mythologie lokalisierte das Absolute und d. h. die Einheit des Endlichen und des Unendlichen in der Natur. Im Christentum dagegen wird die Einheit nur moralisch gefordert.« Vgl. ders., *Ästhetik des deutschen Idealismus*, S. 167.

sonderung abstrahiert und diese lediglich *Allegorie* des Göttlichen zu sein vermag (vgl. 430). Dadurch steht im Zentrum des Christentums ein Bruch zwischen Endlichem und Unendlichem, einhergehend mit einem Verlust des Absoluten, welches in der sukzessiven Überwindung des Endlichen gewonnen werden muß. Dies ist letztlich die Wurzel der Geschichte, die ein anderer Ausdruck für den Verlust von Gegenwärtigkeit (und Einheit mit dem Unendlichen, vgl. 436) ist. Mit diesem Verlust tritt die Individualität (als vom Absoluten getrennte!) hervor, deren Selbstverwirklichung nicht mehr die Schönheit ist, sondern die Überwindung des Besonderen. Dabei führt Schelling den Mystizismus an, der eine – nicht handelnde, sondern wissende – Vereinigung mit dem Unendlichen darstellt, allerdings eine bloß individuelle, wodurch sie sich von der griechischen Symbolik unterscheidet (vgl. 456).

Unschwer läßt sich aus diesen Ausführungen erkennen, daß die Priorität für Schelling nicht auf der Seite des Christentums bzw. der Moderne liegt, sondern die griechische Götterwelt das zu erreichende Ideal darstellt, da in ihr die Götter und damit die Schönheit weilen. Damit ist eine Zielrichtung für die Moderne angegeben, die sich an Hand von drei schwierigen Gedanken Schellings weiterdenken läßt:

5. Naturgötter und Geschichtsgötter

Die erste Anmerkung betrifft eine Gegenüberstellung, die Schelling in bezug auf die antike (griechische) und die christliche Götterwelt – daß letztere Bezeichnung ein Paradoxon ist, versteht sich von selbst! – vornimmt. Über erstere, die Welt der *Naturgötter*, hält er fest, daß »ihre Götter dem Ursprung nach Naturwesen« waren (448). Dies ergibt sich, wie wir gesehen haben, daraus, daß die griechische Götterwelt die ideelle Natur darstellt. Sie ist diejenige Sphäre (als Kunst) auf der Seite der freien Bewußtseinstätigkeit (innerhalb des Bewußt-Seins), welche die Monaden (wiederum innerhalb des Bewußt-Seins) auf Seite des Seins (als Organismus) bilden. Zweitere erhalten die Bezeichnung *Geschichtsgötter*. Schelling weiß selbstverständlich sehr wohl, daß eine direkte Analogie dieser beiden Götterwelten nicht möglich ist, so stellt er unmißverständlich fest, daß die Geschichte als spezifischer Ausdruck des Christentums »nicht als polytheistisch« gedacht werden kann (436). Was ist dann aber unter den Geschichtsgöttern zu verstehen? Zunächst ist festzuhalten, daß Schelling nicht sehr auskunftsfreudig ist, was diesen Begriff betrifft: Direkt taucht er in seinen Schriften nur in der Kunstphilosophie auf und da lediglich zweimal (448. 667), wobei beide Male festgehalten wird, daß sie als Götter nur erkennbar sind, wenn es gelingt, daß sie »poetisch werden« und d.h. »von der Natur Besitz ergreifen«. Indirekt treten aber zwei Bestimmungen hervor, die für eine nähere

Charakterisierung herangezogen werden müssen: Die erste betrifft die Feststellung, daß »der ganze Geist des Christentums [...] der des Handelns [ist]« (433). Damit geht einher, daß im Christentum die Geschichte hervortritt, innerhalb derer Moralität und Freiheit zu verwirklichen sind. Näherhin wird dabei an den in Hegels Geschichtsphilosophie akzentuierten »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« zu denken sein, der sich in bestimmten Epochen vollzieht. So spricht Schelling davon, daß der »Polytheismus, der in ihr [d.h. der Geschichte] möglich ist, [...] nur durch Begrenzungen in der Zeit, durch historische Begrenzungen möglich [ist]«, weshalb »ihre Götter [...] Geschichtsgötter« sind (448). Wo sich also in der griechischen Mythologie die Götterwelt als ideelle Natur gestaltet, haben wir es im Christentum mit einer ideellen Gestaltung der Geschichte zu tun. Allerdings bilden die einzelnen Epochen (Geschichtsgestalten)²⁷ keine Göttergestalten aus, die Darstellung der Kunst werden können, da diese »idealistischen Gottheiten« (449) nicht hinreichend »von der Natur Besitz ergriffen haben« (ebd.). Dieses Diktum Schellings impliziert die Frage nach der Möglichkeit dieser Besitzergreifung bzw. anders gewendet die Frage nach der Einheit von Natur und Geschichte, die in der Moralität auseinandergefallen ist, und führt uns direkt zu einer zweiten Anmerkung:

6. Die letzte Bestimmung der modernen Poesie

Die kantische Philosophie als entscheidender Referenzpunkt des deutschen Idealismus hat in den Augen sowohl des jungen Hegel als auch des jungen Schellings dazu geführt, daß die Welt gleichsam in zwei Sphären zerfallen ist, nämlich die Sphäre der Natur und diejenige der Freiheit. Ausdruck dieses Risses war die Moralität, die ihren Freiheitsanspruch nur in einem Perennieren verwirklichen konnte und dabei die Natur quasi hinwegarbeiten mußte. Weil auf diese Weise das Absolute nicht mehr in der Sphäre der Natur als aufzuhebendes verortbar war, verlor die moralische Welt nach Meinung Schellings den Geist der Schönheit und war damit trotz des Hervortretens von Individualität und Geschichte ein latenter Rückschritt hinter die Welt der Griechen. Vor diesem Hintergrund ist die Forderung nach einer »höheren speculativen Physik [als]

²⁷ Das Denken der Geschichte in Gestalten finden wir bereits in den Hegelschen Jugendschriften und auch in der PhdG und dann natürlich in Goethes Faust ebenso wie bei Hölderlin! Zu ersterem vgl. H. Busche, *Das Leben des Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Beziehung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*, Hegel-Studien. Beiheft 31, Bonn 1987; ebenso: v. Vf., *Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsbegriff der politischen Theologie des jungen Hegel*, Münster 2003; C. Jamme, »Ein ungelehrtes Buch«. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Hegel-Studien. Beiheft 23, Bonn 1983.

Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik« (449) zu verstehen. Damit verbindet sich die Vision einer Wissenschaft (Philosophie), die der Form nach »Poesie des Absoluten« ist (vgl. 667) und das »wahre Epos« zum Ausdruck bringt, wodurch sich gewissermaßen der Kreis der Menschengeschichte schließt, denn wo das Epos Homers »das Erste der Natur« ist (vgl. 457), wird die spekulative Philosophie das »Letzte seyn und die ganze Bestimmung der neuen Kunst erfüllen« (ebd.).

Anm.: Die Forderung nach einer Erzählung als Schlußstein der Philosophie begegnet auch in der Schellingschen Spätphilosophie indirekt wieder. Der eigentliche Übergang von negativer und positiver Philosophie besteht nicht darin, daß die erstere Prinzipienphilosophie und die letztere geschichtliche Philosophie ist – in diesem Falle hätte Schelling konsequenterweise eine Geschichtsphilosophie schreiben müssen –, vielmehr besteht der Übergang in einer Ekstasis der Vernunft, in der die Philosophie aufgehoben wird hin zu einem neuen Mythos, d. h. einer eschatologischen Erzählung, in der die Welt als Einheit und Sphäre des Absoluten betrachtet werden kann. Diese eschatologische Erzählung ist dabei nichts anderes als die »Philosophie der Offenbarung«.²⁸

Schellings Votum geht also dahin, daß sich die Philosophie hin zu einer neuen Erzählung, zu einem neuen Epos bewegt, worin Natur und Freiheit bzw. Natur und Geschichte als Einheit begriffen werden. In einer solchen Erzählung wäre dann die Geschichte nicht mehr das perennierende Streben nach dem Absoluten und damit eine Ablösung von Epochen, vielmehr der noch in »unbestimmbarer Ferne liegende Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein Zumal verwandelt haben wird« (445). Während in Schellings Spätphilosophie diese große Erzählung ihren Referenzpunkt und ihre Mitte in Jesus Christus bzw. genauer gesagt im eschatologischen Christus besitzt, liegt nach Meinung der Kunstphilosophie dieses Zentrum der Geschichte und der Natur noch in der Ferne,²⁹ wobei das Christentum lediglich ein Teil dieses »größeren Ganzen« sein

28 Für eine detaillierte Darstellung der »positiven Philosophie« als eschatologischer Erzählung vgl. v. Vf., *Zeit und Gott*.

29 Wenn Schelling das entscheidende Ereignis einer neuen Mythologie in die Ferne verlegt, dann unterstellt er sich bewußt dem neuzeitlich chronologischen Zeitverständnis, welches sich im Angesicht des neuen Mythos, welchen der Weltgeist zu schreiben hätte, in ein Verständnis des »Zumal« transferieren müßte. Sehr treffend formuliert L. Knatz Schellings Forderung eines neuen Mythos und den Zusammenhang von Zeitverständnis und (neuer noch zu formulierender) Mythologie: »Die Gegenwart der Moderne ist durch eine chronologische Zeitstruktur geprägt, deren Verlauf von der Gegenwärtigkeit in ein zukünftig Sein-sollendes weist. Die Gegenwärtigkeit der Moderne kann nur überwunden werden, indem sich die Chronologie in ein »zumal« verwandelt. (SW V, 445) Die Moderne ist eine Welt ohne Mythologie, aber eine Mythologie im Werden; wenn aber die Mythologie, genauer der Mythos, sein wird, dann wird sich die Gegenwärtigkeit der Moderne in jenes »zumal« verwandelt haben.« (ders., *Geschichte. Kunst. Mythos*, S. 267 f.)

kann (vgl. 443) und erst in diesem größeren Ganzen »wieder als allgemeingültiger poetischer Stoff wird eintreten können« (ebd.).

Anm.: Die geringere Stellung des Christentums in der Kunstphilosophie gegenüber der Offenbarungsphilosophie hängt unmittelbar mit der verschiedenen Einschätzung des Mythos zusammen: In der Spätphilosophie ist dieser (gleich der Prinzipienphilosophie!) Ausdruck eines kollektiven Wahnsinns und Ebenbild einer gebrochenen Welt, aus der zu erlösen ist, während er in der Kunstphilosophie Darstellung des Absoluten ist. Diese verschiedene Einschätzung seitens Schellings hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß in seiner Spätphilosophie die Bedeutung des Todes als welt- und geschichtsbeherrschende alles zernichtende Macht hervortritt, angesichts derer Kunst, Philosophie und gesellschaftliche Geschichtsutopien lediglich Verdrängungsmechanismen darstellen.

In diesem Horizont kann für Schelling auch die Neuzeit eine spezifische Bedeutung gewinnen und die bevorzugte Stellung der griechischen Welt zurücktreten, da Christentum bzw. Neuzeit für die zukünftige Kunst bzw. Philosophie die Elemente der Originalität (Individualität) und der Freiheit einbringen können und das statische griechische Raumdenken mit ihrem Zeitdenken zu dynamisieren vermögen. Dabei ergibt sich eine neue Einheit von Raum und Zeit, von Natur und Freiheit (Handeln) und schließlich von Kunst und Philosophie. Voraussetzung für das neue Epos und die neue Philosophie ist aber, daß die Welt wiederum als Kunstwerk betrachtet wird, also begriffen wird, daß das Absolute, auch das absolut Gute sich nicht im Gedanken der Moralität, sondern in jenem der Schönheit darstellt, und daß letztlich gesehen wird, daß die absolute Tat-handlung nicht als Herstellung von Moralität aufgefaßt werden darf, sondern poetischen Charakter hat und so Handeln des Absoluten ist.

Anm.: In der Kritik am Handlungsbegriff und in der Auffassung des Handelns als Handeln des Absoluten zeigt sich eine enge Berührung von Schellings Kunstphilosophie und Hegels PhdG. Das »absolute Wissen« ist dadurch gekennzeichnet, daß das geistige Geschehen, wie es in der offenbaren Religion zum Ausdruck kommt, nicht mehr in ein »Äußeres« ausgelagert wird, welches ich noch distanzieren könnte, sondern Präsenz des Absoluten ist. Dabei liegt die Erkenntnis des absoluten Wissens darin, daß ich nicht unerschütterliches Subjekt bin, welches poetisch einen Anfang setzt, sondern daß erst da wahrhaft gehandelt und (an)erkannt wird, wo mein Subjekt-Fundament aufgehoben ist (»Sich-Anders-Werden« als Schritt aus dem eigenen Ego) und ich mein Tun und Wissen als einem geistigen Geschehen (»Substanz«) verdankt erlebe, welches dem Eigenen (»Subjekt«) vorgängig ist. Entscheidend ist allerdings, dieses geistige Geschehen nicht räumlich zu distanzieren, sondern zu begreifen, daß es (als absolutes »Subjekt«) als Anfang eines Anderen meinen innersten Punkt ausmacht. Gott ist uns näher, als wir uns selbst je zu sein vermögen. Spekulativ betrachtet liegt die Erkenntnis

des absoluten Wissens darin, daß der Gegensatz, der ›Ich‹ bin, vorgängig Gegensatz des Absoluten und daher eo ipso Rückkehr ist.³⁰

Interessanterweise verlagert Schelling aber diese poetische Form nicht rein in das Zukünftige. Es zeigt sich nämlich, daß es auch in der Moderne eine Form symbolischer Handlung gibt, in der das Endliche nicht hinter das Unendliche zurücktreten muß, sondern das Unendliche ganz im Endlichen präsent ist. Diese Handlung ist das Sakrament und im tiefsten Sinne der Kultus.

7. Sakrament und Liturgie als symbolische Handlungen

Für Schelling ist der Grundzug des Christentums ein allegorischer, da seiner Auffassung nach im Christentum das Endliche aufgehoben werden muß und so das Unendliche nicht mehr aufnehmen kann. Dazu kommt, daß im Christentum die Sphäre der Natur durch die Sphäre der Handlung ersetzt wird. Allerdings gibt es nach Auffassung Schellings *eine* Handlung, in der das Endliche weder zurücktreten muß noch das Absolute in eine lediglich approximativ erreichbare Zukunft ausgelagert wird, die sich in gewissem Sinne also als Handlung aufhebt. Diese Handlung ist der Kultus als »ein lebendiges Kunstwerk« (434). Dieser, grundgelegt in den zentralen symbolischen »Handlungen« Jesu, nämlich der Taufe und dem, wie Schelling es nennt, »Nachtstuhl« (ebd.), ist Vollzug der Kirche, die »in der Ganzheit ihrer Erscheinung symbolisch und das Symbol der Verfassung des Himmelreiches selbst [ist]«. (ebd.) Man kann also nach Schelling sagen, daß in der Neuzeit die Liturgie der Ort der Begegnung mit dem Absoluten ist, daß sie ein lebendiges Kunstwerk ist, in dem sich die Handlung für das Absolute öffnet. Von daher versteht sich, daß Schelling strikt die Auffassung verneint, daß die Liturgie bzw. das Sakrament lediglich allegorische Bedeutung haben. Vielmehr ist es das Absolute selber, welches sich in den sakramentalen Vollzügen der Kirche offenbart und real präsent ist. Gegenüber der antiken Vereinigung mit den Göttern in der bildenden Kunst oder im Epos tritt das geschichtliche Moment in den Vordergrund. Das Sakrament ist immer rückgebunden an die Heilstat Christi, die in ihm vergegenwärtigt wird. Dies bedeutet nicht, daß es keine naturale Basis mehr hätte, denn diese ist insofern notwendig, als das Endliche in seiner Leiblichkeit mit dem Absoluten vereinigt werden muß, allerdings wird diese naturale Basis nicht nur vergeistigt, sondern auch verge-schichtlicht, indem sie zum Ort einer Memoria wird. Am dichtesten kommt dieses Geschehen in der Eucharistie zum Ausdruck, wo das Natürliche Ausgang

30 Dies ist der Hintergrund der schwierigen Ausführungen im sechsten Absatz des ›absoluten Wissens‹: »Das Handeln ist das erste *ansichseiende* Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung.« (PhdG III, 578)

ist, aber zum Ort der Vereinigung mit Christus wird. Besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang nicht nur das epikletische Moment der Herabrufung des Geistes und das doxologische Moment, sondern auch die Anamnensis, d. h. der geschichtliche Boden, auf dem sich das Heilsgeschehen vollzieht. Die Eucharistie bildet das innerste Moment der Kirche, die der sichtbare Leib Christi und so die symbolische Darstellung des Absoluten ist, wobei nicht übersehen werden darf, daß sie als lebendiges Kunstwerk in ihrem sakramentalen Vollzug und »ihrem öffentlichen Leben« (434) Poesie und Schönheit ist, die nicht in moralischen oder verstandesmäßigen Kategorien adäquat zum Ausdruck gebracht werden können. Indem das Sakrament als Handlung symbolisch und d. h. Handlung des Absoluten ist, übersteigt es die individualistischen Kategorien der Neuzeit. Deren Literatur und Kunst bleiben immer mit dem Subjektiven behaftet, d. h. deren »Götter« sind Produkte individueller Anstrengung. Dagegen ist der Kultus »wahrhaft öffentliche Handlung« (736) und deshalb eine real-symbolische Vereinigung mit dem Absoluten und nicht eine bloß individuell-mystische, wie sie typisch für die Neuzeit ist.

Anm.: Die Ambivalenz zwischen Originalität und Darstellung des Absoluten durchzieht das moderne Kunstwerk. Selbstverständlich kann nach Schelling nicht geleugnet werden – man lese nur seine hymnischen Elogien auf Dante –, daß die Kunst auch im Christentum Ausdruck des Absoluten geblieben ist, aber selbst ein Werk wie die *Göttliche Komödie* als »Gedicht aller Gedichte« (687) ist »einzeln geblieben« (686). Diese mystische Dimension des neuzeitlichen Kunstwerks führt dazu, daß es (der intellektuellen Anschauung vergleichbar) keinen gesellschaftstragenden Charakter mehr gewinnt, wobei sich nach Schelling allerdings nämliches Schicksal auch für die christliche Liturgie abzeichnet (vgl. 736).

Zusammenfassend gesagt kann also die kultische Handlung der Kirche als tiefste Vereinigung mit dem Absoluten, derer die Neuzeit fähig ist, betrachtet werden, woraus sich ergibt, *daß der Kultus weder durch die Moralität noch durch das Wissen noch durch die (tendenziell mystische) Kunst substituiert werden kann*. Von daher legt es sich nun nahe, als Ausgangspunkt für die Anfragen an das hier dargestellte Konzept Schellings die (wenigstens implizit zum Ausdruck kommende) Liturgieauffassung³¹ der PhdG heranzuziehen und so vielleicht mögliche Horizonte am Ausgang der beiden hier in den Blick genommenen Schriften eröffnen zu können.

31 Eine sehr schöne Darstellung der Hegelschen Liturgieauffassung gibt G. Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Hegels Theorie des Kultus*, Würzburg 1998.

8. Mögliche Rückfragen an Schelling im Anschluss an Hegels »Phänomenologie des Geistes«

In der Vorrede von Hegels PhdG³² können wir im 17. Absatz – die ersten 16 Absätze geben lediglich eine ganz allgemeine Standortbestimmung der Philosophie – jenen Satz lesen, mit dem die spekulative Philosophie Hegels beginnt und zugleich auch endet, d.h. jenen *spekulativen* Satz, in dem die ganze Hegelsche Philosophie enthalten ist: »Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.« (III, 22 f.) Wie immer Hegel sich nun zur katholischen Lehre von der Liturgie gestellt haben mag,³³ Fakt ist, daß in diesem Satz der geistige Gehalt der Transsubstantiation mitschwingt, denn es geht um nichts weniger als darum, daß unsere Wirklichkeit nicht als Gegenstand aufgefaßt wird, sondern als Offenbarung des lebendigen Gottes. Entscheidend ist dabei, daß Gott, und zwar Gott nicht als spinozistische Substanz, sondern als absolutes Subjekt, die alles entscheidende und einzige Wirklichkeit ist. Betrachten wir den spekulativen Satz genauer, so ist dieser dadurch gekennzeichnet, daß »die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält« (III, 59). Hegel ist also der Auffassung, daß philosophisches Sprechen nicht im Urteilen möglich ist, welches dadurch gekennzeichnet ist, daß ein Subjekt festgehalten, eingegrenzt und damit verendlicht und in unserem jeweils bestimmten Werteframework eingefügt wird, wobei sich dann an dieses Subjekt fixierte Prädikate anheften, vielmehr ist er der Auffassung, daß sich die Philosophie in ihrer geistigen Dimension in der Selbstbewegung der Kopula zum Ausdruck bringt. Dies zeigt sich schon im täglichen Weltumgang darin, daß derselbe Satz »Dein Haar ist braun« als musterndes Urteil eine Unterwerfung des Anderen bedeutet, während in der spekulativen Bewegung die Farbe »Braun« die ganze Geschichte, in der ich dieser Farbe begegnet bin, mitführt und in ihrer tiefsten Dimension die ganze sinnliche und geistige Schönheit einer Person meint, wie sie sich in diesem konkreten Haar *pars pro toto* manifestiert. Entscheidend ist auf alle Fälle, daß das Subjekt gewissermaßen im Prädikat zugrunde geht (in der spekulativen, d.h. alle Bedeutungsebenen erfassenden Dimension dieses Ausdrucks) und dadurch in seiner Wahrheit erstet. Wenn Gott in Jesus Christus

32 Die weiteren Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich hierauf.

33 Tatsächlich gibt es massiv polemische Stellen Hegels gegen das katholische Liturgieverständnis, v.a. gegen eine Vergegenständlichung der liturgischen Gestalten. Dieser könnte Schelling von seinem Ansatz wahrscheinlich mehr abgewinnen.

Mensch geworden ist, dann ist diese Menschwerdung eben nicht eine Bestimmung Gottes u. a., vielmehr zeigt sich erst in der Person des Jesus von Nazareth, wer Gott ist und umgekehrt kann ich als Christ von Jesus nicht so sprechen, als hätte ich es mit einem bloßen Menschen und nicht mit dem menschengewordenen Gott zu tun. Auf unseren Satz bezogen heißt dies, daß die wahre Substanz Subjekt und damit, wie Hegel in der Einleitung zum Religionskapitel festhält, »freies Anderssein« (III, 497) ist, und umgekehrt das Subjekt selbst substanzielle Bedeutung bekommen wird. Den Fragen, was »freies Sichanderswerden« bedeutet und wie sich die »substanzielle Bedeutung« des Subjekts niederschlägt, soll im folgenden nachgegangen werden. Dabei kann selbstverständlich die PhdG nicht einmal ansatzweise interpretiert werden,³⁴ aber es können doch neuralgische Punkte herausgegriffen werden, durch die sich Anfragen an Schelling festmachen lassen. Konkret wird der Beginn des Geistkapitels gewählt, weil in ihm nicht zuletzt von der griechischen Welt die Rede ist, dazu das Ende des Wissenskapitels, weil sich an seinem Endpunkt das Spezifikum der für die weiteren Überlegungen entscheidenden Anerkennungsfrage zeigen wird, und schließlich einige Gedanken der Haupteinleitung des Religionskapitels und der Anfangspassagen der »offenbaren Religion«, um das Manko der »Kunstreligion«, mit der Hegel die Religion der Griechen bezeichnet, aufzuweisen. Bereits aus dem Namen »Kunstreligion« für die griechische Religion läßt sich erkennen, daß Hegel gleich Schelling die Kunst ganz besonders dieser Religionsstufe zuordnet und daher wird das Diktum der *Enzyklopädie*, wonach die Kunst zwar das Absolute dem Inhalt nach darzustellen vermag, allerdings nicht in der entsprechenden Form, »weil der absolute Geist [...] nicht in solcher Einzelheit des Gestaltens [wie er die Kunst bezeichnet] expliziert werden [kann]«,³⁵ erst verständlich in der Abhebung von der »offenbaren Religion«. An diesem Übergang bzw. an der Hegelschen Religionskritik überhaupt wird sich auch eine Diskussion mit Schellings Kunstphilosophie entzünden müssen.

Der erste entscheidende Hinweis für die Diskussion mit Schellings Kunstphilosophie findet sich am Eingang des Geistkapitels der PhdG. Dies ist deshalb kein Zufall, weil Hegel hier die griechische Welt vor Augen hat. Der Geist ist dadurch gekennzeichnet, daß er die erste wirklich konkrete Stufe der PhdG ausmacht,³⁶ da in ihm »die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist« (III, 324). Der Geist als das anundfürsichseiende Wesen ist in der ersten Aus-

34 Den für uns besonders wichtigen Teil ab dem Geistkapitel hat in luzider Form dargestellt: T. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung. Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Würzburg 2003.

35 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke Bd. X, hier § 559.

36 Vgl. dazu die Ausführungen v. T. Auinger, *Das absolute Wissen*, S. 26.

drucksform sittliche Substanz, d. h. hier muß sich nicht mehr eine Vernunft im Sein und als Sein finden, vielmehr ist der Geist die spekulative Einheit von Einzelem und Allgemeinem, von Selbstbewußtsein und Gegenstand und – nicht unwichtig in bezug auf unseren liturgischen Ausgangspunkt – von Substanz und Subjekt. Wir können dies dahin akzentuieren, daß die Subjektivität (und damit die Freiheit) substanzielles Moment des Geistes ist. Was allerdings heißt hier Subjektivität? Dies ist die entscheidende Frage, für deren Beantwortung wir einen Hinweis in der programmatisch gehaltenen Haupteinleitung in das Religionskapitel – dies nicht zufällig, da die Religion als Selbstbewußtsein des Geistes höchste Ausdrucksform von Subjektivität ist – finden. Hegel spricht in diesem Kapitel davon, daß der Geist der Religion noch nicht »die Form des freien Andersseins« (III, 497) hat. Diese Bestimmung ist deshalb so wichtig, weil sie den Zielpunkt der Hegelschen Gotteslehre und damit der Frage, worin sich Subjektivität kundmacht, angibt: Es geht darum, daß die Wirklichkeit nicht in das substanzielle »Kleid der eigenen Vorstellungen« (vgl. III, 497) eingesargt wird, d. h. nicht in den eigenen Geltungsanspruch und damit Werterahmen einzufügen ist, sondern in ihrem Anderssein anerkannt wird und damit in ihrer Freiheit (als Subjektivität)³⁷ hervorzutreten vermag. Dieses Moment des freien Andersseins bringt sich im Geist auf unmittelbare (damit aber auch noch aufzuhebende) Weise durch die Handlung zum Ausdruck, die den Geist »trennt [...] in die Substanz und das Bewußtsein derselben und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewußtsein« (III, 327). Dadurch, daß der Geist nicht mehr bloße Substanz ist, sondern ebensosehr Subjekt,³⁸ ereignet sich im Handeln der *Gegensatz* des Allgemeinen und Einzelnen, durch den sich das Subjekt überhaupt erst als Subjekt manifestieren kann. Die große Problematik, die sich durch das Geistkapitel bis hin zum Gewissen durchziehen wird, ist nun, daß dieser Gegensatz, wie sich unmittelbar in der Sittlichkeit auftut, in ein aufzuhebendes Anderes »ausgelagert« wird. Das Allgemeine wird dadurch aber seine wahre Allgemeinheit nicht finden, weil es die Diskontinuität (den Gegensatz) des Anderen, des immer mit einem Moment des Unbezüglichen behafteten Einzelnen nicht als sein Anderes anerkennt, sondern in die eigene (Un-)Wirklichkeit aufzuheben trachtet.

Anm.: Hierin liegt der große Unterschied zwischen der Hegelschen Wesenslogik und der Hegelschen Begriffslogik, der sehr oft übersehen wird: Die Wesenslogik ist Vermittlungslogik und das absolute Verhältnis als Schlußstein der Wesenslogik ist, wie

37 Hier zeigt sich, daß der Begriff der »Subjektivität« nicht als Gegenbegriff zu einer objektiven Allgemeingültigkeit verstanden werden darf, sondern »Freiheit« bzw. konkreter »freies Anderssein« meint.

38 Hier kann nicht zuletzt an die Sprache gedacht werden, die Vorgabe jedes Sprechers ist und sich doch niemals jenseits des Sprechers manifestiert.

schon der Name sagt, absolute Vermittlung, während die Begriffslogik ein Moment des Nichtzuvermittelnden, des »Anderen« jeder Vermittlung, als treibendes Moment der Vermittlung mitbedenkt.

Da der Gegensatz inneres Moment des Geistes ist, wird er im Versuch der (über die Aufhebung des Anderen laufenden) Aufhebung desselben ihn nur je neu hervorbringen und sich darin selbst negieren. In bezug auf Schellings Kunstphilosophie kann man daher sagen, daß die ›Stärke‹ der Kunst, nämlich Indifferenz von Theorie und Praxis zu sein, auch ihre ›Schwäche‹ darstellt. Das Problem der Naturgötter ist gewissermaßen, daß sie ›zu schön‹ sind. Der vollendeten Mythologie der Griechen fehlt das ›offene‹, geschichtliche Moment. Sie bringen nicht den Gegensatz, das Moment des Unbezüglichen zum Ausdruck, was nach Hegel genau das treibende Moment des Geistigen ist. Das eingangs dieses Abschnitts zitierte Diktum in der *Enzyklopädie* ist genau in dieser Hinsicht zu verstehen: Die Kunst, wie sie Hegel versteht, bringt deshalb das Allgemeine des Absoluten nicht zum Ausdruck und bleibt deshalb beschränkt, weil sie des Gegensatzes ermangelt und dadurch zu wenig substantiell ist.

Das hier Gemeinte wird deutlicher, wenn man den Ausgang der Kunstreligion liest: Das Selbstbewußtsein des Geistes schaut sich in der Naturreligion als Substanz und in der Kunstreligion als Subjekt an. Dieses subjektive Moment, welches auch von Schelling akzentuiert wird, insofern in den Göttern die affirmierende Seite des Subjekt-Objekts auf vollendete Form zum Ausdruck kommt, erfährt seinen Kulminationspunkt in der Komödie. Diese spricht sich in dem Satz aus: »Das Selbst ist das absolute Wesen.« (III, 545) Hegel macht allerdings darauf aufmerksam, daß die Komödie die Wahrheit ihres Satzes nicht radikal genug denkt, wenn sie nur die Substanz alles Bestehenden zerlacht – und darin ein »Wohlsein und Sichwohlseinlassen« eintritt, »wie sich außer dieser Komödie keines mehr findet« (III, 544) –, was sich phänomenal daran zeigt, daß mit dem endgültigen Verlust der Substanz auch ihr Selbst verschwinden wird. Diese negative Bewegung kann mit dem unglücklichen Bewußtsein als melancholisch-transzendenter Fluchtpunkt positiviert werden, oder aber das Selbstbewußtsein wird in seiner wahren Realität als ›Umkehrung‹ gefaßt, d. h. als Entäußerung, die nicht nur alle Substanz entäußert, sondern auch das eigene Selbst. *Auf diese Weise ist das Selbstbewußtsein des Geistes die Entäußerung der Substanz in das Subjekt, die zugleich die Entäußerung des Subjekts in die Substanz bedeutet.* Alle phänomenalen Stufen der PhdG sind so als Entäußerungen (›Gabe‹) eines substantiellen Geschehens zu fassen, dem der Mensch in der Entäußerung des eigenen Geltungsanspruchs entspricht. Diese Bewegung, die in Jesus Christus sinnlich konkret angeschaut werden kann und muß (insofern die sinnliche Gewißheit die erste und letzte Stufe ist und in Jesus die göttliche Entäußerung der Substanz und die menschliche Entäußerung des Subjekts zusammentreffen),

ist jene Erfahrung, mit der das ›Gewissen‹ am Ausgang des Wissenskapitels konfrontiert ist, wenn es durch das ›Brechen des harten Herzens‹, d. h. durch das Aufgeben des Geltungsanspruchs, unter dem der Andere verurteilt wird, die Wahrheit des Gegensatzes des Subjekts, nämlich die »indiskrete Kontinuität«, »das allgemeine Sichselbstwissen in seinem absoluten Gegenteile«, den »erscheinenden Gott« (III, 494) findet. Gott erscheint also da, wo das Ich die Erfahrung macht, daß sein substanzieller Ort, von dem aus es den Anderen verurteilt hat, der usurpierte Ort der eigenen Geltung war, von der es ablassen muß,³⁹ wo es erkennt, daß der Gegensatz des Anderen nicht als ›böse‹ handelnd aufzuheben ist, sondern daß das ›Böse‹ der Versuch der eigenen Sichselbstgleichheit war. Erst in dieser Entäußerung, in diesem ›Sich-anders-Werden‹ ist eine Anerkennung des Gegensatzes als innerstes geistiges Moment möglich und verbunden damit ein Freilassen des Seins und eine Wandlung von ästhetischer oder theoretischer Erkenntnis in An-erkenntnis. Das Gewissen allerdings muß in der Religion noch die Erfahrung machen, daß sein Ablassen immer schon Ablassen (und damit Gabe, Gnade, Offenbarung oder wie immer dieses geistige Geschehen benannt wird) eines Anderen als substanzielles Geschehen war.

Von da aus spannt sich wiederum ein Bogen zu einem Diktum der Hegelschen *Ästhetik*, welches gewissermaßen Korrektur und Ergänzung des Schellingschen Gedankenganges darstellt: Hegel betont in ihr am Ausgang der griechischen Kunstreligion unter dem Titel: ›Mangel an innerer Subjektivität‹ das Neue der offenbaren Religion: »Das Göttliche, Gott selber, ist Fleisch geworden, geboren, hat gelebt, gelitten, ist gestorben und auferstanden. Dies ist ein Inhalt, den nicht die Kunst erfunden, sondern der außerhalb ihrer vorhanden war und den sie daher nicht aus sich genommen hat, sondern zur Gestaltung vorfindet. Jener erste Übergang [von der symbolischen zur klassischen Kunst der Griechen] und Götterkampf dagegen hat in der *Kunstanschauung* und Phantasie selber seinen Ursprung gefunden, die ihre Lehren und Gestalten aus dem Inneren schöpfte und dem erstaunten Menschen seine neuen Götter gab.«⁴⁰ Der Gott des Chris-

39 Eine Begrenzung des absoluten Geltungsanspruchs findet sich auch in Schellings *System des transzendentalen Idealismus*, insofern der letzte Grund des Wissens »außerhalb des Wissens liegen muß« (SW III, 357). A. Franz bringt diese Wissenskritik von Schelling auf den Punkt, wenn er schreibt: »Zu dieser Einsicht gehört aber zugleich, dass jedes endliche Begreifen von Wirklichkeit nie bloß subjektiv sein kann, sondern als solches in Spannung steht zu jenem Unendlichen, das immer vorauszusetzen, nie aber zu objektivieren, nie zu verendlichen ist.« (A. Franz, *Stückwerk der Freiheit. Schellings Philosophie der Kunst als Plädoyer für die schöpferische Endlichkeit des Menschen*, in: *Kunst des Glaubens – Glaube der Kunst. Der Blick auf das unverfügbare Andere*, hrsg. v. C. Wessely, Regensburg 2006, S. 131 – 146, hier S. 144) Der Unterschied von Hegel zu Schelling liegt darin, daß bei Hegel diese Grenze des Wissens in der Struktur der Anerkennung verortet wird. Die Anerkennung als höheres Wissen setzt dabei ein Nichtwissen (Unverfügbares) als Vorgabe alles geistigen Geschehens voraus.

40 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, Bd. XIV, 111 f.

tentums entspringt also nicht der Einbildungskraft und ihren substanziellen Bildungen, vielmehr ist sein ›Ort‹ der Verlust des Ichs und seiner Gestaltungen. In gewisser Weise könnten wir Kant folgend sagen, daß wir uns an diesem Übergang der Sphäre des Erhabenen nähern, insofern in Leben und v. a. Kreuz und Auferstehung Christi als des fleischgewordenen Gottes ein Abgrund liegt, der uns der Natur (und der Schönheit) entfremdet und uns gleichsam zwingt, uns über sie zu erheben, verbunden mit der Aufgabe, die Vernunft (als praktische Vernunft) »auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene [die Sinnlichkeit] ein Abgrund ist«. ⁴¹ Mit Hegel muß allerdings auch der Gedanke der Sinnlichkeit noch einmal dialektisch gefaßt werden: Die sinnliche Gewissheit ist die erste und auch die letzte Stufe, was die offenbare Religion andeutet, insofern die Substanz in Christus sinnlich angeschaut wird. Allerdings darf dies wiederum nicht positivierend gefaßt werden, d. h. Christus ist kein »positives Selbst« (III, 551), welches wir distanzieren und ästhetisieren können, vielmehr wird er in seiner Wahrheit in der doppelten Entäußerungsbewegung der Substanz und des Subjekts und der damit verbundenen Anerkennung des Anderen (d. h. theologisch gesprochen im Geist) gefaßt. Die Aisthesis und die in ihr eingebildete Schönheit ist damit kein Gegenstand mehr, sondern *Ereignis*, wie es die Liturgie zum Ausdruck bringt, wobei aber auch die Liturgie noch einmal zum ästhetischen Theater herabsänke, wenn sie als von der Wirklichkeit (des ›Anderen‹) abgrenzbarer Ort distanzierbar wäre ⁴² – um des eigenen ästhetischen Genusses willen – und nicht die Substanz der Wirklichkeit und der Geschichte in ihrer Tiefendimension freigäbe. Die Liturgie als »lebendiges Kunstwerk« ⁴³ und »Werk der Freiheit« ⁴⁴ ist also die Realpräsenz Christi und damit Anwesen Gottes, weil sich in ihrer anamnetischen Dimension Geschichte in all ihrer Gebrochenheit – man denke an den gebrochenen Leib Christi und das vergossene Blut! – und Unverfügbarkeit als SEIN Geschehen ereignet, welches auch die in den Geist gehobene Natur (symbolisiert in Brot und Wein) einschließt und wandelt.

41 KdU B 111.

42 Da die Liturgie sozusagen symbolische Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens ist, darf sie nie von der konkreten Nachfolge getrennt werden. J. Reikerstorfer formuliert den Zusammenhang von Liturgie und Nachfolge, von göttlichem Geschehen in menschlichem Weltumgang folgendermaßen: »Denn ein von aller Glaubensbewährung abgetrennter Gottesdienst würde zu einer schlechten, entleerten und letztlich sinnlosen Positivität entarten, wie andererseits eine gegen die kultische Positivität verschließende Glaubenspraxis ihre eigentliche Identität an ein humanes Weltengagement verlieren müßte [und damit bloße endlich-moralische Handlung bliebe]« (Ders., *Vom Totalexperiment des Glaubens. Beiträge zu einer Logik christlicher Gottesrede*, Frankfurt a.M. 2008).

43 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 434.

44 Womit sie Werk Gottes ist! Die Pointe des idealistischen Freiheitsbegriffs ist, daß Freiheit ein (spekulatives im Sinne des spekulativen Satzes von Hegel) Prädikat Gottes und damit ein unendliches Prädikat bezeichnet und keine endliche Bestimmtheit unter anderen ausmacht. Vgl. a.a.O., 452.

9. Resumé

Schellings Kunstphilosophie ist reich an großartigen Überlegungen und Motiven, nicht zuletzt, was den Stellenwert und die noetische Kraft des Mythos betrifft. Bemerkenswert ist, daß er der Monadenwelt von Leibniz die – ontologisch gesehen ebenso reelle – Welt der Götter als Welt der vergeistigten Monaden entgegensetzt. Allerdings bleibt gerade in der griechischen Götterwelt der naturhafte Hintergrund der Göttergestalten bestehen, die nie der Geschichte ausgesetzt sind. Hegel zeigt, daß diese Auffassung ihr Fundament in einem sittlichen Weltumgang hat, der den ihm inhärierenden, Freiheit ermöglichenden Gegensatz vergeblich aufzuheben sucht. Schelling würdigt das Moment der Freiheit insofern, als er den Naturgöttern nicht näher bestimmte ›Geschichtsgötter‹ (als Ausdruck geschichtlicher Gestaltungen) gegenüberstellt und in (geschichtlicher Anamnese entspringender) Liturgie und Sakrament das christliche Kunstwerk zu erkennen vermag. Wir können nun vielleicht sagen, daß die Liturgie jenes Ereignis des Absoluten ist, in dem durch, in und mit der Hingabe Christi der Blick frei zu werden vermag auf die Entäußerung (Gabe) des Seins (der Substanz), die der Andere ist – der so in seiner Schönheit anerkannt werden kann –, wobei diesem Geschehen wiederum in der noetischen und ethischen Entäußerung des Subjekts entsprochen wird. Dabei bestimmt sich in gewisser Hinsicht der epochale Stellenwert dieser Nachfolge an der Art und Weise, wie sich eine Epoche auf die Unverfügbarkeit des Seins versteht und die Gabe des Seins geschichtsmächtig werden läßt. Schellings Kunstwerkabhandlung kann von daher noch aus einem anderen Winkel betrachtet werden: Ziel der Geschichte ist nicht einfach eine Naturierung derselben, sondern das ›Zumal‹, d. h. der Anblick (oder auch die Erzählung) der Ewigkeit in ihrer Schönheit als letzter Dimension der Geschichte. Die Kunst ist dabei der Eingang einer utopischen Welt, die uns über die verzweckte Welt des Handelns und des (gegenständlichen) Wissens erheben soll. Dabei muß betont werden, daß sie Verweischarakter auf das Ereignis des Anderen hat, dessen Wahrnehmung als Anderer das letzte gemeinsame Richtmaß von Wahrheit, Güte und Schönheit darstellt und dessen Geschichte (Mythos) in all ihrer Fremde je neu angefangen werden muß.

Natur in der Kunst

Schelling setzt im Titel seiner Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* die Begriffe Natur und Kunst in Beziehung und erörtert sie auf der Grundlage der sogenannten Identitätsphilosophie. Um die Rede Schellings, die »berechnet [ist] für ein gemischtes Publicum«, ¹ genauer zu verstehen, sind die Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* von 1802/03, bzw. 1804/05 und nahestehende Texte heranzuziehen, da hier vieles ausführlicher und genauer dargestellt ist, als es in der Rede möglich und erforderlich war. ²

Noch in der *Einleitung* der Vorlesung stellt Schelling klar: »Unsere Wissenschaft soll Philosophie seyn. Dieß ist das Wesentliche; daß sie eben Philosophie seyn soll in Beziehung auf Kunst, ist das Zufällige unseres Begriffs.« ³ Bestimmungen des Begriffs der Philosophie, z. B. der Kunst oder der Natur, sind Bestimmungen des einen Begriffs der Philosophie. Denn, so sagt Schelling, »Philosophie ist schlechthin und wesentlich eins; sie kann nicht getheilt werden; was also überhaupt Philosophie ist, ist es ganz und ungetheilt.« ⁴ Die Philosophie hat darzustellen, wie die eine Philosophie sich zu den verschiedenen Bestimmungen verhält. Dazu ist es nötig, in einem ersten Teil über Philosophie an sich nachzudenken, in einem zweiten Teil ist dann über Natur und Kunst zu handeln.

1 Schelling an Schubert am 30. Oktober 1807, in: F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Bd. 3, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn 1975, S. 470.

2 Genauer, als hier ausgeführt werden kann, ist nachzulesen bei J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie. Interpretationen zu Schellings ›Philosophie der Kunst‹ und ›Philosophie der Mythologie‹*, Meisenheim am Glan 1973.

3 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 365.

4 Ebd.

1. Identität und Differenz

Der Titel Identität und Differenz nennt die beiden Begriffe, die in dem des Verhältnisses impliziert sind. Es muß mehreres, also Differentes sein, was sich zueinander verhält, und dieses muß wiederum in gewisser Hinsicht eines sein. Schellings Reflexion beginnt bei der Identität des Wissens. Wenn uns jemand per Handy anrufen und fragen würde: »Wo bist Du?« würden wir bedenkenlos den Ort, an dem wir uns befinden, angeben. Erst wenn uns die Nachfrage: »Bist Du dessen sicher?« in Zweifel bringen wollte, werden wir uns bedenken und auf die Differenz von uns als Subjekt und unserer Ortsangabe als Objekt reflektieren. Die Reflexion differenziert die Einheit unseres Wissens nachträglich und erweist die Einheit damit als Negation von Differenz, als Indifferenz. Das wissende Subjekt ist in unserem reflektierten Bewußtsein fortwährend unterschieden vom gewußten Objekt, aber insofern es Wissen ist, mit ihm eins. Was auch immer wir wissen, wissen wir in diesem Verhältnis von Differenz und Identität; daraus kommen wir überhaupt nicht hinaus. Das liegt in der Natur des Begreifens, welches definiert, zu deutsch: begrenzt. Grenze aber unterscheidet wenigstens zweie und setzt sie dadurch gerade wieder in Identität.

Wollen wir nun die Identität von Subjekt und Objekt zur Sprache bringen, so können wir dies nur, indem wir sie von eben diesen beiden unterscheiden. Damit bleiben wir im begrifflichen Denken. Dann aber haben wir die Identität als ein differentes Drittes von Subjekt und Objekt unterschieden, diese aber gerade nicht als deren Identität gedacht. Wenn man sich mit dieser Auskunft nicht zufrieden geben will, beginnt das philosophische oder spekulative Denken, das sich von allem sowohl alltäglichen wie wissenschaftlichen Wissen unterscheidet.

Identität von Subjekt und Objekt denken heißt, beide nicht bloß in-different, sondern als dasselbe zu denken. Das wiederum heißt, daß Subjekt und Objekt Bestimmungen dieser Identität und nur durch diese Bestimmungen unterschieden, im Wesen aber diese Identität sind. Dann aber leistet es das begriffliche Denken nicht, die Identität zur Sprache zu bringen, weil – wie gesagt – dieses nur ein unterschiedenes Drittes aussprechen kann. Begriffliches Denken erweist sich hier als unzureichend. Da wir aber in jeder Wahrheitsbehauptung diese Identität in Anspruch nehmen, muß sie uns die Behauptung von Wahrheit möglich machen.⁵ Sie kann also, wenn sie auch die Differenzen übersteigt, nicht jenseits des Bewußtseins gesucht werden – da würde man vergeblich suchen. Vollziehen wir aber diesen Gedanken, so ist, weil wir keine Differenz denken, kein bestimmter

5 Vgl. P. Ziche, *Metaphern und Identität. Schellings Metaphern und die Darstellung philosophischer Identitätsstrukturen*, in: *Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, hrsg. v. B. Bowman, Paderborn 2007, S. 195 – 210.

Gehalt gedacht. Ein Analogon wäre reines Licht, in dem eben nur reines Licht und keine Gegenstände gesehen würde.

Da dort, wo keine Differenz zu denken ist, auch diejenige von Grund und Folge nicht zu denken ist, muß die Identität als unbegründbar begriffen werden. Schellings Ausdruck ist: das Absolute oder auch Gott. Wenn der Gebrauch des Wortes Gott fremd wirkt, so erinnere ich an das Bilderverbot im Judentum und Islam. Ein Bild begrenzt und Gott ist nicht begrenzt, kann also nicht ins Bild gefaßt werden.⁶

Die vorgeführte Überlegung schließt, indem sie die Grenzen des Begreifens reflektiert, an Kants Kritik an. Was vom Begreifen nicht erfaßt werden kann, wurde eben mit reinem Licht verglichen, weil uns außer dem vermittelten Begreifen nur das unvermittelte Anschauen bleibt, hier aber nicht das Anschauen eines sinnlich Gegebenen. Diese Anschauung wird vollzogen von demjenigen Vermögen des Geistes, in welchem alle seine Vermögen eins sind, von der Vernunft. Sie ist »eine Vernunft-, oder, wie auch sonst genannt, eine *intellektuelle Anschauung*«. ⁷ Falls man der vorgetragenen Überlegung gefolgt ist und somit die intellektuelle Anschauung selbst vollzogen hat, weiß man der Rede, dieses sei ein »mystischer Zustand«, der sich dann auch noch erfahren lasse, ⁸ mit Schelling zu entgegnen: »Ἐκας, Ἐκας, εστε!« ⁹

Von Kant her kann man sich Schellings Gedankengang nochmals deutlich machen. Kant hatte gelehrt, daß die einzelnen Erkenntnisse nur in Zusammenhang stehen können, indem sie einer Idee zugeordnet werden. Dabei finden die Ideen Seele und Welt ihre Einheit in der Totalität der Sachgehalte, der »omnitudo realitatis«, d.i. der Gottesidee. Schellings Frage ist nun: Wenn aller Sachgehalt in der Idee Gottes ist, *wie* ist er dann in dieser? Schelling kehrt also Kants Fragerichtung um.

Zwar kann nichts extra Deum sein, aber auch nicht alles Gott. Da das Absolute als differenzlose Einheit verstanden wird, kann es nicht Grund einer von ihm abtrennbaren Folge sein. Eine Ableitung des Differenten ist Schelling somit verwehrt. Das Faktum der begrifflichen Differenz von Subjekt und Objekt als den obersten Differenzen ist dann schlicht als Faktum hinzunehmen. Die Frage ist nur, wie dieses Faktum im Absoluten zu begreifen ist. Seinem Wesen nach ist alles das Absolute. Die Endlichkeit fällt demnach in die Bestimmungen, Schelling sagt: in die Form, ist doch eine Form begrenzt und bestimmt. Umgekehrt

6 Daher ist die Zelle des Tempels in Jerusalem zur Zeit Jesu im Gegensatz zu den Tempeln der anderen Völker leer. Diese Leere ist die adaequate Darstellung der Unfaßlichkeit des einzigen Gottes.

7 F.W.J. Schelling, [Würzburger] *System der gesamten Philosophie*, SW VI, 153.

8 J. Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik. 1750 – 1945*, Bd. 1, Darmstadt 1985, S. 393 f.

9 F.W.J. Schelling, *Ueber Mythen*, AA I/1, 246 = SW I, 68.

fällt die Unbestimmtheit in das Absolute; dieses ist frei von jeglicher Bestimmung, Selbstbestimmung; das aber heißt Tätigkeit, *actus purus*. Die Formen des Subjekts und des Objekts sind dadurch unterschieden, daß das Subjekt als Bewußtes stets auch sich selbst weiß, das Objekt das nur Gewußte ist. Das Objekt ist bestimmt und das Subjekt frei für alles bestimmte Objektive. Diese Formen sind wiederum bestimmbar durch weitere Bestimmungen und so erklärt sich die Vielheit dessen, was im Absoluten ist.

Das Verhältnis des Absoluten zu dieser Vielheit kann nur so gedacht werden, daß alle Vielheit als Totalität, und zwar nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit nach, in ihm ist. Die Vielheit ist somit nicht nur eine Summe, sondern »absolutes All, Universum«. ¹⁰ Diese Ausdrücke bezeichnen nicht das Weltall, sondern das, was Kant »*omnitude realitatis*« nennt; denn das Viele ist hier keinesfalls ein Besonderes, sondern die Einheit von Allgemeinem und Besonderem. Diese Urbilder der konkreten Dinge nennt Schelling Ideen. ¹¹ Das All hat nichts außer sich, es ist »*schlechthin Eines*«. ¹² Die im All noch nicht unterschiedene Vielheit ist nur zu verstehen auf Grund der Einheit. Da die Vielheit nicht unterschieden ist, nennt Schelling sie Chaos. Sieht man das All von seiten der Differenz aus an, so erscheint es als ideales, d.i. als Vernunft, und als reales, d.i. als *natura naturans*. In der Vernunft ist alles Gedachte eins, die *natura naturans* ist die ursprüngliche Produktion, welche nicht erscheint, wohl aber als Grund aller erscheinenden *natura naturata* gedacht werden muß.

Subjekt und Objekt waren als Grundunterschiede genannt. Da das Subjekt durch Selbstbewußtsein bestimmt ist, ist es als Freiheit zu verstehen und steht dem Objekt als Natur, gegenüber. Da Freiheit sich in Taten äußert, ist durch sie Geschichte gegeben; Natur steht der Freiheit als Notwendigkeit gegenüber. Diese Grundunterscheidungen zu verstehen, war bisher nur möglich durch die beiden Begriffe des einen Absoluten, bzw. des Wesens, und der Formen. Die Form bestimmt das Wesen, heißt, Form und Wesen werden ineinander in eins gebildet, eingebildet. Da Formen begrenzt sind, sind sie durcheinander begrenzt und dadurch jeweils aufeinander bezogen. Die Formen differenzieren das Wesen, indem das Wesen in die Form eingebildet ist und in ihr erscheint, oder die Form in das Wesen. Die Unterschiede können demnach nur in einem Überwiegen des einen oder anderen Momentes liegen.

An dem Mißverständnis der Unterscheidung von Wesen und Form, wie es Peter Szondi unterläuft, läßt sich diese erläutern. Szondi behauptet Schellings Konstruktion der Gattungen sei eine »Destruktion, und zwar deshalb, weil Schelling Konstruktion geradezu als Negation oder Aufhebung der formellen

10 F.W.J. Schelling, [Würzburger] *System der gesamten Philosophie*, SW VI, 174.

11 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 390.

12 F.W.J. Schelling, [Würzburger] *System der gesamten Philosophie*, SW VI, 175.

Gegensätze definiert»,¹³ wobei er sich auf Habermas beruft. Dieser liest die Identitätsphilosophie aber ontologisch; in Wirklichkeit ist sie – mit einem Wort von Hermann Krings – eine »Logo-Genese«¹⁴, mit Jochem Hennigfeld ein »apriorisches Verfahren«¹⁵, das »vom späten Schelling als »negative Philosophie« gekennzeichnet«¹⁶ wird.

In der Tat sind die Gegensätze, wie Szondi schreibt, solche der Form, nicht des Wesens. Wir unterscheiden die rechte Seite unseres Leibes ihrer Form nach von der linken; wenn uns nun jemand auf die rechte Backe schlägt, sagen wir nicht, jemand habe unsere rechte Backe geschlagen, sondern er habe uns geschlagen. Wir sehen uns also dem Wesen nach als eines, unbeschadet unserer unterschiedlichen Formen an; denn wir sind auf allen Seiten der ganze Mensch. Schelling reflektiert das, was wir alltäglich denken, tun, sagen, und bringt es auf den Begriff.

Die Begriffe des Wesens und der Form lassen sich von Schellings früher Lektüre des Platonischen *Philebos* her verstehen; dort war er den Begriffen des ἄπειρον, des Bestimmbaren, und des πέρας, der Grenze, begegnet.¹⁷ Sie sollten ihm zeitlebens hilfreich sein und spiegeln sich hier im bestimmbaren Wesen und der bestimmten Form.

Die Unterscheidung von Form und Wesen hebt das Wesen nicht auf, sie behauptet es vielmehr als jene Identität, welche die Formen als solche desselben Identischen zu verstehen erlaubt. Deshalb wendet Schelling diese Unterscheidung auf jeder Reflexionsstufe wieder an: z.B. das absolute Wesen erscheint in den Formen Natur und Geist, das Wesen der Natur in den Formen des Organischen und Unorganischen, das Wesen des Organischen in den Formen von Pflanze und Tier usw.

Einbildung des Wesens in die Form konstituiert Objektivität oder Natur. Ein Grashälmlchen kann nur wachsen an der ganzen Pflanze, diese nur im Boden, wo sie Licht und Wasser bekommt usw. Im Halm drückt sich die ganze Natur aus. Umgekehrt konstituiert Einbildung der Form in das Wesen Subjektivität; denn wir begreifen das Einzelne durch den allgemeinen Begriff. Da die letzte Einbildung ein Übergewicht des begrifflichen Momentes zeigt, nennt Schelling sie

13 P. Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie II. Von der normativen zur spekulativen Gattungspoetik. Schellings Gattungspoetik*, hrsg. v. W. Fietkau, Frankfurt a.M. 1974, S. 225.

14 H. Krings, *Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur*, in: *Aspekte der Kulturosoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur*, (FS M. Rassem), hrsg. v. J. Stagl, Berlin 1982, S. 350.

15 J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie*, S. 89.

16 A.a.O., S. 82.

17 Vgl. Platon, Phil. 23c-25b. Vgl. weiter: F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1794), hrsg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994. Vgl. v. Vf., *Philebos ... der Kern platonischer Weisheit*, in: *Endlichkeit in Schellings Philosophie*, hrsg. v. M. Galland-Szymkowiak, Zürich 2010. (z. Zt. in der Herstellung)

auch ideal, die andere folglich real. Diese Unterscheidung entspricht folgenden weiteren: Materie – Form, Besonderes – Allgemeines, Notwendigkeit – Freiheit, bewußtlos – bewußt.¹⁸

Das Bewußtsein sieht, wenn es auf diese oder jene Bestimmung schaut, immer nur Getrenntes. Nun kann die Vernunft – allerdings in einer durchaus anspruchsvollen Spekulation – die Identität, welche in allen Differenzen ist, einsehen. Solche philosophische Spekulation ist weder jedermann, noch jederzeit zumutbar. Diejenige Einheit, welche durch alles hindurchscheint, muß aber, damit sie vom nicht philosophierenden Bewußtsein gesehen werden kann, in einem Gegenstand wahrgenommen werden können; dieser ist für Schelling das Kunstwerk, welches also eine Einheit der idealen und realen Einbildung darstellt. Die Methode Schellings ist somit triadisch: Entweder überwiegt das reale oder das ideale Moment oder sie sind ausgeglichen.

2. Kunst und Natur

Die vorangehende Skizze des Grundgedankens der Identitätsphilosophie läßt die Überlegungen Schellings verstehen. Kunst vereint Natur und Freiheit. Sie bezieht sich nach Schelling in dreifacher Weise auf Natur, nämlich 1) auf das Material, in dem sie erscheint, 2) auf eine Geschichtsepoche, in der die Natur vorherrscht, und 3) auf das hervorbringende Moment im Künstler, die Natur im Subjekt. Der Begriff Natur erscheint in verschiedenen Zusammenhängen und ist, einer Forderung Schellings entsprechend, dementsprechend zu interpretieren. Dem werden die drei Abschnitte dieses zweiten Teils gewidmet sein.

2.1. Die Natur als Gliederungsprinzip der Gattungen der bildenden Künste

Kunst ist sinnlich wahrnehmbar und insofern ein Gegenstand der Natur und damit der Notwendigkeit unterworfen. Sie muß also gewissen notwendigen Bedingungen der Natur, die zu allen Zeiten gelten, entsprechen. Insofern ergeben sich aus der Natur Gliederungsprinzipien für die Kunst, genauer für deren Gattungen. Das ideale Moment herrscht in den sog. redenden Künsten vor, das reale in den bildenden. Wenn wir die Ilias lesen, entsteht Troja vor unserem geistigen Auge – ideal, sehen wir ein Gemälde, so sehen wir mit unseren leiblichen Augen – real. Da wir hier über die bildenden Künste handeln, wenden wir uns einzig diesen zu. Es ist vorauszuschicken, daß Schelling nicht die gemischten

¹⁸ Vgl. J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie*, S. 6.

Künste, also etwa den aus Musik und Wort gemischten Gesang, sondern nur die reinen Künste thematisiert, Musik also nur als Instrumentalmusik erörtert.

Der bildenden Künste sind drei: Musik will gehört werden, zählt somit zur bildenden Kunst. Die übrigen bildenden Künste faßt Schelling, wie schon Kant, unter die Titel Malerei und Plastik, die erste umfaßt zugleich Zeichnung und Stich, die zweite Architektur und Basrelief.

Wir nehmen in Raum und Zeit wahr. Diese erstrecken sich in Dimensionen. Damit ist das Gliederungsprinzip gegeben. Musik erklingt in der Zeit; diese hat eine einzige Dimension, welche räumlich als Linie dargestellt werden kann. Malerei beansprucht zwei Dimensionen, und Plastik deren drei. Dimensionen haben den Sinn, das, was Zeit und Raum erfüllt, zu ordnen. Kant hatte klargestellt, daß Raumerfüllung Tätigkeit ist, daß also Kräfte, Attraktion und Repulsion, in ihrer unterschiedlichen Wirkungsweise die Dinge zu ausgedehnten machen. Schelling fragt, wie es zu der Anzahl der Dimensionen komme. Die folgende Darstellung ist gemäß den drei Dimensionen gegliedert; als viertes ist ein Resümee angefügt.

2.1.1. Musik und Länge, Zeit, Cohärenz, Klang

Da Attraktion und Repulsion bei der Konstitution von Materie und deren Ausdehnung aufeinander wirken, müssen wenigstens zwei Punkte gegeben sein, von wo aus die Kräfte wirken. Deren Verbindung ist die Linie, bzw. Länge; diese stellt die erste Dimension dar.¹⁹ Da Kräfte aufeinander wirken, sind die Endpunkte der Linie als Ausgangspunkte der Kräfte oder als Pole zu denken. Dieses Modell findet sich am reinsten im Magnetismus, weshalb Schelling diejenige Kraft, welche die Linie konstituiert, Magnetismus nennt. Wie bei dieser und später zu nennenden Kräften ist mit dieser Bezeichnung nicht das konkrete Phänomen gemeint, sondern das, was sich an diesem Phänomen am deutlichsten zeigt.

Die Linie gilt als Bild der Zeit.²⁰ Die Linie kann nämlich gedacht werden als eine Einheit von differenten Punkten, in Schellings Sprache: als Einbildung von Identität in Differenz. Dabei tritt die Einheit der Linie hervor, die Differenz der Punkte verschwindet, wird negiert. Genau das geschieht auch in der Zeit. Die Zeit ist die Identität, in der das Besondere auftaucht und verschwindet, negiert wird. Also auch »Zeit ist Einbildung der Identität in die Differenz«.²¹ Daher kann Zeit als die erste Dimension der Kunst, in der nämlich Musik erklingt, gelten.

Das soeben vorgestellte Kräfteverhältnis begründet Zusammenhang in der

19 Vgl. F.W.J. Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozeßes*, AA I/8, 303 = SW IV, 9.

20 Vgl. F.W.J. Schelling, [Würzburger] *System der gesammten Philosophie*, SW VI, 327.

21 A.a.O., 223.

Länge, ›Cohäsion‹ genannt.²² Der Begriff der Kraft fällt unter den der Kausalität; Kraft wird also begriffen und nicht angeschaut. Wir sehen z. B. die Glühbirne leuchten und denken die Elektrizität als die verursachende Kraft. Kräfte sind somit die idealen Momente der Natur.

›Cohäsion‹ ist Identität. Wird ein ›cohärierender‹ Körper durch einen Stoß oder ähnlich in Bewegung, d. h. in Differenz gesetzt, entsteht Klang, das Grundelement der Musik. Erklingen heißt aber, daß der klingende Körper aus sich heraustritt, so wie der Mensch im Sprechen. Im Klang zeigt sich das ideale Moment im Realen, oder wie Schelling, auf den Johannesprolog anspielend, sagt, »gleichsam das in die Welt gesprochene Wort Gottes«.²³

Weil also das Ideale oder der Geist aus der Natur tönt, kann künstlerischer Geist den Klang gestalten oder das gesprochene Wort zum Leben erwecken. Da Klang in der Zeit ertönt, ist die Ordnung der Zeit die erste künstlerische Handlung. Musik bildet den endlichen Klang durch Rhythmus in die unendliche Zeit ein. Indem sie vom realen Klang ausgeht, ist sie unter den bildenden Künsten die reale. Sie bringt die Natur, weil diese kraft der ihr wie allen Potenzen zugrundeliegenden Identität des Universums nicht in sich verschlossen ist, zum Tönen, und da sie dies in der Zeit tut, als Werden, als Tätigkeit. Schelling entwickelt von der Länge als erster Dimension über die Zeit die ›Cohäsion‹ und dann den Klang als die natürlichen Möglichkeiten von Musik.

2.1.2. Malerei und Breite, Elektrizität, Licht

Die erste Dimension ist durch Polarität gekennzeichnet. Die Pole gehören zu einer identischen Linie; jeder Punkt derselben ist durch die polaren Kräfte bestimmt. Diese Kräfte sollen aber Ausdehnung überhaupt, d. h. bis ins Unendliche erklären; sie sind also unendlich anzunehmen. Denkt man die Linie unterbrochen, so wären die Kräfte nicht mehr gegenseitig gebunden. Jeder Punkt der Linie ist von einer unendlichen Zahl von Punkten umgeben, in der die Kraft wirken kann. Denkt man sie dann in einer dieser Richtungen wirkend, also mit einem der sie umgebenden Punkte eine Linie bildend, so entsteht ein Winkel, dessen Schenkel die alte und die neue Linie darstellen. Ein Winkel aber ist nur in zwei Dimensionen, der Fläche oder der Breite, möglich.²⁴

Ferner: Die polaren Kräfte der Linie heben sich an einem bestimmten Punkt derselben auf. Da diese Kräfte unendlich sind, sind die Punkte, welche als Pole und als Neutralitätspunkt anzusehen sind, den Kräften selbst zufällig. Da aber die Pole der Linie bis ins Unendliche auseinander gedacht werden können, ist die

22 Vgl. a.a.O., 322.

23 A.a.O., 354. Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 490.

24 Vgl. F.W.J. Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses*, AA I/8, 307 = SW IV, 14.

Trennung der Linie am Neutralitätspunkt in zwei selbständige Pole möglich. D.h. die Pole sind nicht mehr die Endpunkte einer Linie, sondern zwei verschiedene Objekte oder auch Dinge. Die Folge ist, daß die Pole nicht mehr in der Identität der Linie, sondern völlig getrennt sind. Diejenige Naturerscheinung, welche dieses Verhältnis am deutlichsten repräsentiert, ist für Schelling die Elektrizität, da deren Pole an zwei Dinge verteilt sind und elektrische Ladungen sich nur auf der Oberfläche von Körpern verbreiten.²⁵

Elektrizität kann Licht produzieren; zu Schellings Zeit kannte man sogenannte Spitzen-Elektrizität, kegelförmige Lichterscheinungen. Wenn die Pole der Elektrizität an zwei verschiedene Dinge verteilt und so die Grundkräfte der Fläche sind, so müssen also alle Eigenschaften der Fläche diesen *einen* Gegensatz an sich haben und umgekehrt, alles, was diesen Gegensatz an sich hat, gehört zur Fläche. Das Licht zeigt ebenfalls diesen Gegensatz, und insofern wundert es nicht, daß es elektrisch erzeugt werden kann. Elektrizität verteilt sich auf der Fläche, sie ist ihrer Formalität nach differenzierte Identität. Genau das aber ist ebenfalls das eine farblose Licht, welches sich beim Auftreffen auf Dinge in getrübbtes Licht, d.i. in Farben differenziert, wie Schelling mit Goethe gegen Newton behauptet. So kann er schreiben: »In jeder körperlichen Farbe sehen wir die Production der Fläche wiederholt.«²⁶ Eine weitere Analogie besteht in der Verbreitung von Elektrizität auf kugelförmigen Körpern und der Lichtverbreitung im Raum, welche ebenfalls kugelförmig angenommen wird.

Licht ist ferner jene Einheit, in der alle Dinge erscheinen. Insofern kann Schelling in ihm das ideale Moment der realen Natur sehen.²⁷ Die Form, in der Natur erscheint, ist der Raum. Dieser ist insofern die Identität des Differenten. Diese Identität muß erscheinen und zwar, »den Raum beschreiben, ohne ihn zu erfüllen«.²⁸ Dies aber ist die Tätigkeit des Lichtes, das nicht nur den leeren Raum, sondern auch Körper, wenigstens als Wärme durchdringt. Insofern drückt sich im Licht die Allgegenwart Gottes in der Welt aus, und zwar in der Identität des Differenten.

Licht, Farbe und Fläche sind die Grundelemente von Malerei. Wie in der Musik der Rhythmus die erste Gestaltung des Klanges ist, so in der Malerei die Zeichnung. Das Wort Zeichnung ist hier nicht als Abzeichnung zu nehmen. Es meint die Gestaltung der Fläche – hier dieses, dort jenes. Als Kind seiner Zeit kennt Schelling nur die gegenständliche Darstellung. Wenn man aber begreift, wie der Begriff Zeichnung in Schellings Konzept funktioniert, gilt er ebenso für Formen von Malerei, wie sie sich seither gezeigt haben.

25 Vgl. a.a.O., AA I/8, 306–311 = SW IV, 12–18.

26 A.a.O., AA I/8, 351 = SW IV, 61.

27 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 506.

28 A.a.O., 507.

Es bleibt, gerade in bezug auf Schellings Rede, ein Wort zur Nachbildung der Natur zu sagen. Schelling hat stets *natura naturans* von *natura naturata* unterschieden. Die letzte ist Natur, wie wir sie wahrnehmen; die erste ist nur zu denken, und zwar als jene tätige Einheit, aus der überhaupt erst Besonderes zu begreifen ist. Die *natura naturans* ist somit Idee und enthält in sich die Ideen des Natürlichen. Nachzuahmen ist die Idee, nicht etwa das konkrete Ding. Und wenn auch in gegenständlicher Malerei nur Konkretes zu malen ist, so doch auf eine Weise, daß in ihm die Idee sichtbar wird. Kunst hat keinen Abklatsch zu liefern, sie bringt die Idee zur Darstellung, letztlich die *natura naturans*. Damit bringt sie die Natur erst wahrhaft zur Erscheinung.

Während die Musik beim realen Besonderen des Klangs anknüpft, ist bei der Malerei das Allgemeine des einen, sich differenzierenden Lichtes der Anknüpfungspunkt, weshalb die Malerei die ideale unter den bildenden Künsten darstellt.

2.1.3. Plastik und Raum, chemischer Prozeß, Organismus

Die Kräfte, welche die Linie und die Fläche konstituieren, sind in einer Einheit unterschieden. Linie und Fläche sind unabhängig voneinander konstituiert; infolge dieser Unabhängigkeit kann die Linie nicht darin aufgehen, Linie auf der Fläche zu sein. Die Einheit muß in der dritten Dimension liegen. Diese Einheit ist der Raum.²⁹ Da die Dimensionen durch Kräfte konstituiert sind, ist neben Magnetismus und Elektrizität eine dritte Kraft zu denken, in der die beiden genannten eins sind. In dieser sind jene beiden Kräfte »zu einem gemeinschaftlichen Product so vereinigt [...], daß in dem ganzen Product kein Punct ist, in welchem nicht beyde Kräfte zugleich wären«.³⁰ Diese dritte Kraft äußert sich im chemischen Prozeß, in dem zwei ihrer Qualität nach entgegengesetzte Stoffe sich durchdringen und einen dreidimensionalen Körper von neuer Qualität erzeugen. Auch hier ist der chemische Prozeß dasjenige Phänomen, an dem sich die durchdringende Kraft am deutlichsten zeigt. Was Schelling chemischen Prozeß nennt, ist »überhaupt jeder Proceß, insofern er ins *Product* übergeht«.³¹ Die Trennung in zwei Pole, die bisher charakteristisch war, ist hier aufgehoben. Die dritte Kraft vollendet die Konstitution der ausgedehnten Materie.

Erst mit der dritten Dimension ist Bewegung realer, materieller Körper möglich. Diese zugleich mit der sie ermöglichenden Kraft der Durchdringung sind Voraussetzungen des Lebens. Daher kann Schelling vom Raum zum Organismus übergehen. Dieser Übergang ist so zu denken:

29 Vgl. F.W.J. Schelling, *Allgemeine Deduction des dynamischen Prozeßes*, AA I/8, 322 f. = SW IV, 29–31.

30 F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, AA I/9,1, 144 f. = SW III, 448.

31 A.a.O., AA I/9,1, 145 = SW III, 448.

Die Natur ist, so wie sie bisher entwickelt wurde, ein Zusammenhang, ein System. In einem System verhält sich der Teil zum Ganzen wie Mittel zum Zweck und umgekehrt. Der Begriff des Systems entspricht – das hat Schelling von Kant gelernt – dem des Organismus, weshalb Schelling die Natur als Organismus begreift.³² Das heißt nicht, daß die anorganische Natur lebendig sei, ebenso wenig daß das System der Natur im Einzelnen erkannt werden könnte. Aber dieser systematische Zusammenhang muß gedacht werden, wenn überhaupt gedacht werden soll, daß Natur eine Einheit ist und unsere einzelnen Erkenntnisse von Naturgesetzen und -vorgängen nicht ein wirres Aggregat sein sollen.

Wenn das Ganze als Organismus begriffen wird, so das Besondere als Organ. Nun kann Schelling sagen: »In dem Verhältniß, wie die Dinge vom All abgetrennt betrachtet werden, erscheinen sie als Organe des All, die desto vollkommener sind, je mehr sie für sich [...] das Wesen des All ausdrücken.«³³ Nun drücken jene Dinge das Wesen des Alls am deutlichsten aus, welche die Struktur des Alls selbst an sich haben, die Organismen. Sie sind einerseits mit dem All identisch; denn sie können nur in ihm sein, andererseits haben sie sich aber besondert; sie bilden auf Grund ihrer systematischen Struktur ein All im All. Da jeder lebendige Organismus nicht nur von seiner anorganischen Umwelt bestimmt wird, sondern diese wie auch seine organische Umwelt selbst bestimmt, und damit aus sich heraustritt, unterscheiden sich anorganische und organische Natur als reale und ideale.

Das Wesen des All drückt sich am deutlichsten in jenem Organismus aus, der mit der Vernunft identisch ist, im Menschen. Folglich nimmt die dritte Kunstform nicht nur alle drei Dimensionen ein, sondern bezieht sich in besonderer Weise auf die menschliche Gestalt. Das Wesen dieser Kunst erscheint seinerseits, wie schon gesagt, in drei Formen, nämlich Architektur, Basrelief und Skulptur.

Die Architektur stellt die Beziehung des Organischen auf das Unorganische dar. Diese ist in der Natur gegenwärtig durch den Kunsttrieb der Tiere, beispielsweise den Wabenbau der Bienen. Durch diesen Trieb produziert »das Organische das Anorganische überall nur [...] in der Beziehung auf sich selbst«.³⁴ Ebenso bezieht der Mensch die von ihm errichteten Gebäude auf sich selbst und seinen Nutzen. Das aber ist noch keine Kunst. Zu dieser wird Architektur, wenn sie ein Gebäude »als an sich Schönes« (547) produziert. Die Beziehung auf Bedürfnis und Nutzen ist für die Architektur als Kunst »nur

32 Daß Organismus ein Begriff und nicht ein Gleichnis ist, erkennt J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, S. 182. So ist es leicht, Schelling Zwiespältigkeit zu attestieren.

33 F.W.J. Schelling, [Würzburger] *System der gesamten Philosophie*, SW VI, 371.

34 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 353–737, hier 574. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

Bedingung, nicht Princip« (575). Daß die Architektur »in diese Form [...] das Bild der Schönheit legt, erhebt sie zur schönen Kunst« (ebd.).

Das Basrelief steht in der Mitte zwischen Malerei und Skulptur, insofern es »zwar auf körperliche Weise« vorstellt, aber »doch nach dem Schein« (599), weil es nämlich wie die Malerei den Raum nicht in sich hat, sondern ihn mehr oder weniger in der Fläche darstellt. Infolge dieser Struktur geht es eine enge Verbindung mit der Architektur ein.

»Die Plastik κατ' ἐξοχήν ist die Sculptur, sofern sie ihre Ideen durch organische und von allen Seiten unabhängige, also absolute Gegenstände darstellt.« (602)

Die Skulptur bedarf nur des Bodens, auf dem sie ruht, im übrigen ist sie unverbunden, losgelöst, eben absolut. In dieser Absolutheit ist sie »ein Bild des Universums, welches seinen Raum in sich selbst und keinen außer sich hat« (ebd.). Der Betrachter ist nicht wie bei der Malerei an den Gesichtspunkt des Malers gebunden, er kann um die Skulptur herumgehen und sie betrachten, von wo aus er will. In der menschlichen Gestalt drückt sich die Einheit von Materie und Vernunft am deutlichsten aus. Daher ist sie der vorzüglichste Gegenstand der Darstellung. Die Vernunft aber ist das Allgemeine. Somit ist nicht der Mensch als Individuum, sondern als Verkörperung einer Idee dieser vorzüglichste Gegenstand. Da aber, wie sogleich auszuführen ist, die Ideen auf diese Weise vorgestellt die Götter sind, so sind diese der erste Gegenstand der Skulptur.

2.1.4. Natur – Idee – Kunst

Im Rückblick auf die gegebene Skizze zeigt sich, wie Schelling in demselben Wesen der bildenden Kunst deren Formen konstruiert und nicht etwa destruiert. Wie am Schluß deutlich wird, bringt die Kunst die Ideen, die der Natur – und ebenso dem Geist – zugrunde liegen, sinnlich zur Darstellung. So gesehen, zeigt die Kunst überhaupt erst, was Natur und Geist in der Idee sind. Sie steht damit auf gleicher Höhe mit der Philosophie, welche genau dasselbe, allerdings nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern in der Form des Geistes als Einsicht erfaßt. Die drei Formen bildender Kunst, Musik, Malerei und Plastik, haben ihre Möglichkeit in den Formen der Natur, nämlich in Klang, Licht und Organismus, welche durch Kräfte, nämlich Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß, konstituiert sind, welche Kräfte ihrerseits die drei Dimensionen begründen, selbst aber Formen der ursprünglichen Tätigkeit der Natur, der *natura naturans*, sind. Diese wiederum ist eine Form des Alls oder Universums. Dieses aber ist das All der Ideen, welches das Gegenbild des Absoluten ist. Weil die Natur in den Ideen konstituiert ist, kann die Kunst diese Ideen sinnlich darstellen. Kunst als Nachahmung der Natur heißt also für Schelling Darstellung der Ideen oder der *natura naturans*. Sie macht jene Tätigkeit sichtbar, die wir in der *natura naturata*

nicht unmittelbar sehen können und welche Schelling »die verborgne Spur der Freiheit«³⁵ nennt. Daher kann Schelling der Kunst Erkenntnisfunktion zuschreiben: »Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.«³⁶

Das Wort von der Darstellung der Ideen und von den Formen führt leicht zu dem Mißverständnis, es werde letztlich langweiliger Harmonie und lebloser Schönheit das Wort geredet. Nichts weniger als das! Die Ideen sind nicht die Bauklötzchen des Universums, sondern Hervorgang, Tätigkeit. Eine Kunst, die ihnen gerecht wird, setzt Tätigkeit ins Bild. Für die Musik verweise ich auf die Wiener Klassik und nenne nur die *Pastorale* Beethovens³⁷.

2.2. Natur als Gliederung der Geschichte, besonders der Kunst

Die Dimensionen der Natur hatten die Künste nach ihren Formen gegliedert. Insofern Kunst Werk der Freiheit und damit geschichtlich ist, kann diese sich nicht auf die Formen beziehen, sie hat es mit dem Stoff zu tun. Das ist jetzt nur kurz zu erläutern, da eine ausführliche Interpretation von Jochem Hennigfeld³⁸ vorliegt. Unter Stoff versteht Schelling dasjenige, was in der Darstellung zum Ausdruck gebracht wird. Wenn die Kunst eine Geschichte hat, dann muß eine Veränderung im Gehalt der Kunst gedacht werden können. Dies wiederum bedeutet, daß Geschichte zu begreifen ist. Schellings Geschichtsphilosophie ersetzt nicht das Erzählen von Geschichte, sie fragt nach denjenigen Begriffen, die das Erzählen von Geschichte ermöglichen; denn, um das Simpelste anzuführen, nicht alles, was je geschehen ist, wird in der Historie erzählt. Es wird also – bewußt oder nicht bewußt – ausgewählt und dafür sind die Kriterien zu benennen. Schelling deduziert nicht die Geschichte, sondern konstruiert die Begriffe, durch die wir Geschichte denken.

Wenn Geschichte so verstanden wird, daß Menschen jedenfalls auch als freie handeln, dann muß für das Handeln eine Bewegung von etwas weg zu etwas hin gedacht werden. Da der Mensch ein Naturwesen ist, ist diese Bewegung als eine von der Natur zur Freiheit zu konzipieren, wie es Kant schon in seiner ›Idee‹ gedacht hatte. Der Mensch ist aber erst dadurch Mensch und unterscheidet sich

35 F.W.J. Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, AA I/7, 78 = SW III, 13.

36 F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 351 f.

37 In der Interpretation von Carlos Kleiber bietet diese Symphonie kein Gemälde der Natur, sondern macht die Tätigkeit der Natur hörbar.

38 S.o. Anm. 2. Vgl. auch v. Vf., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 237 – 249.

von seinem biologischen Vorfahren, daß er Vernunft hat. Als rein natürlicher kann der Mensch nicht anfangen, sondern nur als vernünftiger. Nun hatte Schelling schon durch sein theologisch-exegetisches Studium gelernt, daß die Vernunft gedacht werden muß als eine, die sich entfaltet. Beispielsweise sind die biblischen Schöpfungsberichte als Mythen zu verstehen, weil den Menschen der Frühzeit die Rationalität späterer Jahrhunderte nicht zur Verfügung stand. Sie mußten in Bildern sprechen, weil sie noch nicht die entsprechenden Begriffe entwickelt hatten.

Es muß also gedacht werden, daß Vernunft sich durch menschliches Denken entfaltet. Das wiederum bedeutet, daß Vernunft zunächst unentfaltet ist, nicht oder kaum in der Verfügung des Menschen steht, also eine Einheit, die für den Menschen den Charakter von Notwendigkeit hat, darstellt. Notwendigkeit ist der Hauptcharakter von Natur. Daher kann Schelling eine erste Epoche der Menschheit als eine der Natur charakterisieren, der folgerichtig eine der Freiheit folgt. Mit dieser hier skizzierten Überlegung ist ein Grundmodell von Geschichte gefunden. Es wäre nur zu sehen, ob in der faktischen Geschichte ein Wendepunkt benannt werden kann, der durch die apriorische Konstruktion begriffen werden kann. Der Wendepunkt ist für Schelling das Auftreten des Christentums.

Auf einer Stufe der Menschheit, in der Rationalität wenig entwickelt ist, werden die Ideen nicht gedacht, sondern angeschaut, nämlich in der Gestalt von Göttern. Weil die Ideen organisch zusammenhängen, hängen die Götter im Bild der Zeugung zusammen.³⁹ Da die Ideen der wahre Gehalt der Kunst sind, so ist die Rede von den Göttern, die Mythologie, der Stoff der Kunst in der alten Welt. Schelling bezieht sich auf die griechische Mythologie, die »sich innerhalb der Kunstwelt wieder als die organische Natur darstellt« (419). Das in diesem Zitat bedeutsame »als« besagt, daß »der Charakter der Natur [...] ungetrennte, *noch vor der Trennung bestehende* Einheit« (452) des Wesens und der Form ist. Aus dieser Einheit kann sich das Bewußtsein nicht befreien; sie ist ihm notwendig. In der Geschichte geht es um Handlungen von Menschen. Notwendigkeit im Handeln, der also der Mensch ausgeliefert ist, heißt Schicksal. Diesem unterstehen auch die Götter. Das Schicksal ist der Stoff der antiken Kunst. Es bleibt, was Schelling nicht anführt, ohne Gestalt, der wahre Gott.

Wenn Entwicklung gedacht werden soll, ist die Einheit zu trennen. Folglich heißt es: »Die moderne Welt beginnt, indem sich der Mensch von der Natur losreißt.« (427) Da Natur Notwendigkeit ist, bedeutet dies, daß er sich von der Notwendigkeit frei setzt. Das neue Bewußtsein setzt ursprünglich das endliche Besondere und das unendliche Allgemeine »mit der absoluten Forderung der

39 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 405. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

Aufhebung des Gegensatzes« (430) einander entgegen. So entsteht die moralische Welt der Freiheit. Der kategorische Imperativ fordert unbedingt die Befolgung des allgemeinen Gesetzes. Indem das Individuum dem Gesetz folgt, hebt es den Gegensatz auf. Daß genau dies mit dem Auftreten des Christentums geschieht, mag ein Wort aus dem Johannesevangelium erläutern: »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden.« (Joh 4,34) Freiheit ist der Stoff der modernen Kunst. Das Schicksal wandelt sich in die Vorsehung, die zur Verwirklichung des unbedingt Gebotenen das, was unsere Endlichkeit nicht leisten kann, hinzufügt. Freiheit ist der Gegensatz von Natur. Die Rede von der »entarteten« Kunst sollte das Bewußtsein aus der modernen Welt der Freiheit und des Christentums in die antike Welt des Heidentums zurückversetzen.

2.3. Genie und Natur

Nachdem Schelling den Stoff der Kunst erörtert hat, fragt er, wie dieser »Materie des besonderen Kunstwerks« (458) wird, anders: was denn ein Kunstwerk hervorbringe. Nach allem Gesagten bringt der Mensch das Werk aus sich hervor. Daß er dies kann, liegt in der Idee seiner, wie sie im Absoluten ist, ist er doch als vernünftig und frei gedacht. Diese Idee »als der unmittelbaren Ursache seiner Produktionen ist das, was man Genie [...] nennt« (460). Der Künstler ist schlechterdings frei, d. h. er gibt sich selbst das Gesetz, ist also nicht gesetzlos; »das Genie ist autonomisch, [...] es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist.«⁴⁰ Das entspricht den *Meistersingern*: »Wie fang' ich nach der Regel an? – Ihr stellt sie selbst und folgt ihr dann.«⁴¹ So schon Kant, der sah, daß kein Werk ohne Regel entstehen kann.⁴² Da nun Kant die Gesetzgebung des Verstandes der Erkenntnis, die der Vernunft dem Handeln zugeordnet hatte, die Kunst aber weder Erkennen noch Handeln sein sollte, mußte er eine eigenständige Gesetzgebung denken. Weil Kant eine solche im Geiste des Menschen nicht fand, ließ er »die Natur im Subjecte [...] der Kunst die Regel geben«,⁴³ und da die Natur nicht bewußt ist, akzentuiert Schelling: das im Subjekt Unbewußte. Dieses ist eo ipso unbestimmt, also bestimmbar, und muß bestimmt werden. Zu einem Werk ist daher auch bewußte Tätigkeit erforderlich. Man muß etwas

40 F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, SW V, 349. Vgl. A. Gellhaus, *Εκστασις. Schellings Theorie der dichterischen Produktion*, in: *Zeitschrift für Germanistik* 2 (1992), S. 504.

41 R. Wagner, *Die Meistersinger von Nürnberg*, III, 2.

42 Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 182, in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin 1908, 307.

43 Ebd.

können, um ein Werk zu gestalten. Schelling nennt diese Seite in besonderem Sinn die Kunst, die andere schöpferische gemäß dem griechischen Ursprung des Wortes Poesie.⁴⁴ Diese Unterscheidung kennen Sie auch aus den *Meistersingern*: »das grad' ist Dichters Werk, daß er sein Träumen [das Unbewußte] deut' und merk' [ins Bewußtsein hebt]. Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn wird ihm im Traume aufgetan.«⁴⁵ Gellhaus verweist auf die »traditionelle Dichotomie von ingenium und ars«, ⁴⁶ Schelling kannte eine weitere. Es ist das Stammeln des in Trance befindlichen μάντις, welches der nüchterne προφήτης deutet. Kunst ist Prophetie, göttliches Wahr-Sagen. Das Genie ist »gleichsam [...] das inwohnende Göttliche des Menschen« (460), griechisch ἑνθεος, »das mit ›gotterfüllt‹ übersetzt werden muß«, ⁴⁷ und Schelling aus Platons *Ion* gut bekannt war.

Dieser Gegensatz bestimmt Schellings Denken später unter den Titeln Natur – Logos und Wahnsinn – Vernunft. Wahnsinn meint hier nicht eine Krankheit, sondern die Bestimmung des All als Chaos. Chaos wird verstanden als Identität von absoluter Form und Formlosigkeit, »absolute Form, weil in jede Form alle und in alle jede gebildet ist, Formlosigkeit, weil eben in dieser Einheit aller Formen keine als besondere unterschieden wird« (465). Auch die Formlosigkeit ist als solche bestimmt und damit Form. Da die Form der Formlosigkeit des Chaos die Ungeschiedenheit aller Formen, bzw. Ideen ist, (470) drängt das Chaos schmerzhaft zur Lösung dieses Widerspruchs im ordnend aussprechenden Logos, im Wort oder der Vernunft. Von dort her läßt sich verstehen, daß aus der Natur im Subjekt die Regel für das Werk kommen kann, als Aufgabe nämlich, den Widerspruch ordnend als Gegensatz in Einheit, d.i. als Indifferenz, zu fassen. Das Kunstwerk bringt somit im geordneten Werk das Chaos oder das All zur Erscheinung bzw. Sprache.⁴⁸

Damit ist der Einrede von Klaus Düsing⁴⁹ gegen die Meinung, das unbewußte Moment sei »eine Vorprägung von Freudscher Psychologie« völlig zuzustimmen. Die Natur im Subjekt, das Unbewußte, zeigte sich hier als das All, welches die Vermittlung des einen Wesens mit der Vielheit der Formen ist. Im All sind alle Differenzen wesenhaft eins. Nur deshalb ist es möglich, daß sich die eine Form oder Idee auf die andere bezieht, in unserem Fall die Kunst in der Kunst auf die Poesie. Weil die Natur im Subjekt dem Wesen nach dasselbe ist wie das formal unterschiedene Bewußte, können sie im Kunstwerk die Einheit von Wesen und Form in einzigartiger Weise zum Vorschein bringen. Diese Einheit

44 Vgl. F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, AA I/9,1, 318. SW III, 618.

45 R. Wagner, *Die Meistersinger von Nürnberg*, III, 2.

46 Vgl. A. Gellhaus, *Εκστασις*, S. 502. 511.

47 A.a.O., S. 513.

48 Vgl. a.a.O., S. 515. 519.

49 K. Düsing, *Schellings Genieästhetik*, in: *Philosophie und Poesie* (FS O. Pöggeler), hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, S. 200.

des Unterschiedenen begreift der Philosoph und der Künstler zeigt sie im Gegenbild.

Wenn Schelling am Ende des *Systems des transscendentalen Idealismus* von der Kunst spricht, wird seine Sprache bildhaft. Das ist weder zufällig, noch romantischer Überschwang. Es geht um die wesentliche Einheit, die ihm erlaubt zu sagen: »Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschloßen liegt.«⁵⁰ Die Natur ist selbst das geheime Kunstwerk, das der Künstler mit Schmerz aus der Verborgenheit ans Licht bringt. Da die Schrift wunderbar ist, dürfen wir hinzufügen: und mit staunender Verwunderung. Da das Staunen aber der Anfang der Philosophie ist, zeigt sich hier die Nähe von Kunst und Philosophie erneut. Wäre das zum Weltall entfaltete All kein Kunstwerk, so könnte es keine Kunst und keine Philosophie geben. Die Welt ist Kosmos in jeder Bedeutung des Wortes: Ordnung, nämlich des Chaos, Welt und Zier. Nur ein Kosmos, so führte schon Schellings frühe Lektüre, der *Timaios* Platons, aus, ist eines Demiurgen würdig.⁵¹ Das Wesen dieses Kosmos stellen Kunst und Philosophie in ihrer jeweiligen Form dar. Da das Wesen letztlich als Freiheit zu begreifen ist, endet die Konstruktion bei der Frage, ob beide je eins würden. Die negative Philosophie erreicht ihre Grenze und öffnet sich zur positiven hin; denn die Antwort auf seine Frage erwartet Schelling »allein von den künftigen Schicksalen der Welt, und dem weiteren Verlauf der Geschichte«.⁵²

50 F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, AA I/9,1, 328 = SW III, 628.

51 Vgl. F.W.J. Schelling, *Timaeus* (1794), hrsg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, bes. S. 24 f. Schelling bezieht sich auf Platon, Tim. 28c-29a.

52 F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, AA I/9,1, 329 = SW III, 629.

Wann spricht die schweigende, wann schweigt die sprechende Natur? Schellings Kunstphilosophie und die romantische Kunstauffassung

Im *System des transscendentalen Idealismus* (1800) behauptet Schelling (1775–1854), die Kunst sei weit davon entfernt, sich durch »die bloß zufällig schöne Natur« eine »Regel« vorgeben zu lassen. Vielmehr sei es umgekehrt, da das, »was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, Prinzip und Norm für die Beurteilung der Naturschönheit ist«.¹ So kehrt Schelling die in der traditionellen Ästhetik für das »Prinzip der Kunst« gehaltene Theorie der »Nachahmung der Natur« um, als würde er Oscar Wilde vorwegnehmen, der in einem bekannten Paradox behauptete, daß »das Leben die Kunst weit mehr nachahmt als die Kunst das Leben«.² Daraus folgt jedoch keineswegs, daß Schelling die Natur vollständig aus der Kunst verbannen wollte. »Die Ansicht«, so sagt Schelling, »welche der Philosoph von der Natur künstlich sich macht, ist für die Kunst die ursprüngliche und natürliche. [...] Die Natur ist dem Künstler nicht mehr, als sie dem Philosophen ist [...]«.³ Mit der Abkehr von der aristotelischen Mimesis nimmt Schelling eine Aufwertung der Kunst vor, da für ihn erst in der Kunst die wahre, d. h. von der Philosophie thematisierte Natur gefunden werden kann. Diese Kunstauffassung leitet sich direkt aus Schellings naturphilosophischen Gedanken zur schweigenden und sprechenden Natur ab.

Im folgenden möchte ich hauptsächlich durch die Analyse von Schellings Jenaer Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* (1802–03) und seiner Münchner Rede *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (1807) zeigen, daß sein der Kunstphilosophie zugrunde liegender naturphilosophischer

1 Im folgenden werden Schellings Werke mit der Sigle »SW« sowie mit Band- und Seitenangabe zitiert nach der von K.F.A. Schelling edierten Ausgabe, Stuttgart und Augsburg 1856–61; hier SW III, 622. Dieser Aufsatz ist eine revidierte Fassung des gleichnamigen Aufsatzes, erschienen in: JTLa (The Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo, Aesthetics) 32 (2007), S. 135–143.

2 O. Wilde, *Der Verfall des Lügens* (1889), in: *Essays*, neu übers. v. G. Deggerich, Zürich ²2000, S. 33 f.

3 F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, SW III, 628.

Begriff des den Geist und Körper zusammenhaltenden »Band[es]«⁴ schon – wenn auch nur latent – auf eine Diskrepanz zu seiner Identitätsphilosophie hinweist. Anschließend möchte ich kurz skizzieren, wie seine Theorie des »Bandes« bei E.T.A. Hoffmann in eine Krise gerät und wie die Romantik aus einer solchen Krise erneut am Leben zu erhalten vermag.

Natur als Hieroglyphe

Im Anschluß an die Tradition des »Buches der Natur«⁵ schreibt Schelling in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803): »Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat.«⁶ Aber wie der Ausdruck »Hieroglyphen« andeutet, ist die Natur »eine für uns erstorbene[] Rede«. Schelling macht sich also zur Aufgabe, die zur »erstorbenen Rede« gewordene Natur zu »verstehen«. Die Natur zu verstehen, heißt aber Schelling zufolge nichts anderes als »aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen«.⁷ Mit anderen Worten, die in Hieroglyphen geschriebene Natur weist auf »den lebendigen Geist« hin.

Die Idee des »Buches der Natur« geht auf eine in seiner frühen Schrift *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) formulierte These zurück: »Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.«⁸ Hiermit verurteilt Schelling die »Reflexionsphilosophie«, d. h. den sogenannten modernen Dualismus (47), der von der »Trennung« von Natur und Geist, bzw. »Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideale[m] und Reale[m]« ausgeht und das, was »ursprünglich eines und dasselbe ist«, übersieht. Im Gegensatz zur Reflexionsphilosophie, welche die Natur behandelt, als wäre sie nur »ein totes Objekt« (48), behauptet Schelling, daß »die Natur um so verständlicher zu uns spricht, je weniger wir über sie bloß reflektierend denken« (47). Hier ist aber zu beachten, daß es sich nicht um eine Richtung handelt, denn durch das »geheime Band, das unsern Geist mit der Natur verknüpft«, spricht die »Natur zu unserem Geiste oder unser Geist zur Natur« (55; Hvh. v. T.O.). D.h. Natur und Geist stehen in einem bilateralen Verhältnis. Daraus folgt aber nicht, daß Natur und Geist in einem symmetrischen Verhältnis stehen. Wie Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ausdrücklich behauptet, ist es nur durch unsere Vernunft offenbar, daß »die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns

4 F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II, 55; *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, SW VII, 296.

5 Hierzu siehe v. a. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. ²1983.

6 SW V, 246.

7 Ebd.

8 SW II, 56. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird«, d.h. die Natur ist ihrer Identität mit dem Geist nicht bewußt.⁹ Die Identität zwischen Natur und Geist kann nicht durch die Natur selbst, sondern nur durch die Vernunft bewiesen werden. Hier liegt die Aufgabe der Naturphilosophie.

Die ›Nachahmung der Natur‹ und die ›Nachahmung der Alten‹

Am Anfang seiner Münchner Rede¹⁰ fasst Schelling die Lage der Ästhetik in der Mitte des 18. Jahrhunderts wie folgt zusammen: Die moderne Ästhetik bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts beruhte auf dem Postulat, daß die Kunst die Natur nachzuahmen habe. Die Bedeutung dieses Postulats hängt davon ab, was man unter ›Natur‹ und ›nachahmen‹ versteht. In der Mitte des 18. Jahrhunderts herrschte die Vorstellung von einer mechanischen Natur vor, die »alles Leben der Natur verleugnet«, was dazu führte, daß man mit der Natur nur »ein völlig totes Bild« und mit »Nachahmung« nur »dienstbare[] Nachahmung« meinte. Die Nachahmung der Natur bedeutete also eine nur formale Nachahmung der äußeren Form der Natur. Dieser in doppeltem Sinne zu verstehende Formalismus kennzeichnete die Ästhetik bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts (293 – 294).¹¹

Für Schelling ist Winckelmann ein Reformator der Ästhetik, weil er die »Seele in der Kunst [...] von der unwürdigen Abhängigkeit in das Reich geistiger Freiheit« erhob und dadurch das Wesen der Kunst nicht in der Nachahmung der äußeren Form der Natur, sondern in der »Hervorbringung idealischer und über die Wirklichkeit erhabener Natur« sah. Kurzum, Winckelmann erneuerte die Ästhetik dadurch, daß er statt der Form das Wesen, statt des Körpers die Seele und statt des Materiellen das Geistige als das für die Kunst Essentielle betrachtete. Jedoch übt Schelling zugleich Kritik daran, daß sich Winckelmanns

⁹ SW III, 341.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, SW VII, 289 – 329. Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

¹¹ Hier ist zu erwähnen, daß in der Wolffschen Schule die ›Nachahmung der Natur‹ nicht auf die formale Nachahmung der äußeren Form der Natur zurückgeführt werden kann, wie Schelling meint. Z.B. J.J. Breitinger behauptet: »Da nun die Poesie eine Nachahmung der Schöpfung und der Natur nicht nur in dem Wirklichen, sondern auch in dem Möglichen ist, so muß ihre Dichtung, die eine Art der Schöpfung ist, ihre Wahrscheinlichkeit entweder in der Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Zeit eingeführten Gesetzen und dem Laufe der Natur gründen, oder in den Kräften der Natur, welche sie bei andern Absichten nach unsern Begriffen hätte ausüben können.« (ders., *Kritische Dichtkunst*, Bd. 1, Zürich 1740, S. 136) Breitingers These der Naturnachahmung beruht auf der Leibnizschen Theorie der möglichen Welten. Hierzu siehe H. Blumenberg, *Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*, in: *Studium Generale* 10 (1958), S. 266 – 283. Zur Auflösung des Nachahmungsprinzips im 18. Jh. siehe J.H. Petersen, *Mimesis. Imitatio. Nachahmung*, München 2000, S. 179 ff.

Idealismus nicht demselben Fehler entzog, den die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts vorherrschende Ästhetik begangen hatte. Schelling behauptet: »[W]aren jene [sc. Formen] der Wirklichkeit tot für den toten Betrachter, so waren es jene [idealischen Formen] nicht minder. [...] Der Gegenstand der Nachahmung wurde verändert, die Nachahmung blieb. An die Stelle der Natur traten die hohen Werke des Altertums, von denen die Schüler die äußere Form abzunehmen sich befließigten.« (295) Die »Nachahmung der Natur« wurde zur »Nachahmung der Alten«, was dazu führte, daß der Formalismus weiter bestand. Warum aber verfiel Winckelmanns Idealismus dem Formalismus? Schelling zufolge sei Winckelmanns Formalismus darauf zurückzuführen, daß er die »lebendige Mitte«, bzw. das »lebendige Mittelglied zwischen Ideal und Körper« verfehle, so daß die höchste Schönheit »auf der einen Seite als Schönheit, die im Begriff ist und aus der Seele fließt, auf der andern Seite als die Schönheit der Formen« erscheinen müsse (295 – 296). Nebenbei bemerkt, findet sich zwischen Winckelmanns Konzeption der Stilgeschichte in der *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764) und Schellings Konstruktion der drei Stufen der Kunst (304 – 321) eine enge Verwandtschaft, aber hier ist nicht der Ort, auf die Verhältnisse der beiden Theorien einzugehen.¹²

Der Künstler und der Naturgeist

Nach Schelling hat Winckelmann es unterlassen, sich die Frage zu stellen: »Welches tätig wirksame Band bindet [...] beide zusammen, oder durch welche Kraft wird die Seele samt dem Leib zumal und wie mit Einem Hauche geschaffen?« (296) In dieser Kritik an Winckelmann spiegeln sich die naturphilosophischen Ideen aus den Frühschriften Schellings, in denen er das »Band«, das »unsern Geist mit der Natur verknüpft«,¹³ thematisiert. Dieses kunstphilosophische Problem muß also auf dem Hintergrund seiner Naturphilosophie beantwortet werden.

In der Münchner Rede stellt Schelling in bezug auf das Verhältnis zwischen Form und Seele, bzw. Wesen folgende Behauptung auf: »Allerdings müßte die Form beschränkend für das Wesen sein, wäre sie unabhängig von ihm vorhanden. Ist sie aber mit und durch das Wesen, wie könnte sich dieses beschränkt fühlen durch das, was es selbst erschafft? [... Das Wesen] muß [...] in dieser [Form] befriedigt ruhen und sein Dasein als ein selbständiges in sich abgeschlossenes empfinden. Die Bestimmtheit der Form ist in der Natur nie eine

12 Siehe hierzu meinen Aufsatz *Das »Positive« und das »Negative« in der Schönheit. Winckelmann und Schelling über das Verhältnis der bildenden Kunst zur Natur*, in: JTLA 25 (2000), S. 1 – 9.

13 F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II, 55.

Verneinung, sondern stets eine Bejahung.« (303) Implizit wendet sich Schelling hier gegen Spinozas These ›determinatio est negatio‹. Spinoza zufolge kann ein endliches Ding nur dadurch als ein solches bestehen, daß es durch andere Dinge begrenzt wird. Die Form sei also nichts anderes als ein Resultat einer solchen Begrenzung.¹⁴ Im Gegensatz dazu behauptet Schelling, daß die Form eines Gegenstandes nicht Resultat der äußeren Begrenzung ist, sondern »das, was es selbst erschafft«, d. h., die Selbstbeschränkung, die aus seinem Wesen fließt. Nur durch eine solche Selbstbeschränkung kann das Wesen als ein in sich Abgeschlossenes bestehen. Es »besteht«, so heißt es, »kein Einzelnes durch seine Begrenzung, sondern durch die ihm einwohnende Kraft, mit der es sich als ein eignes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet« (ebd.). Die Bestimmtheit der Form ist also nicht eine Verneinung, wie Spinoza meinte, sondern immer ein Positives. Durch seine Abkehr von einem Formalismus, der das Wesen der Dinge mit räumlichen Kategorien wie Ausdehnung und Kontiguität in eins setzt, versucht Schelling, einerseits »über die Form hinaus[zu]gehen«, aber andererseits zugleich die Form wiederzugewinnen, d. h. sie sich als ein durch den Geist Begründetes anzueignen. Dies wird jedoch nur dadurch möglich, daß »die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unseres Geistes zusammenfließt«, anstatt daß wir uns dem Gegenstand gegenüber äußerlich verhalten (299). Erst dann fängt die schweigende Natur an, als Geist unsern Geist anzusprechen.

Wenn wir hier wieder auf das kunstphilosophische Thema zurückkommen, wird es klar, daß es der ›Nachahmung der Natur‹ und der ›Nachahmung der Alten‹ daran gebriecht, nicht über die Form hinausgehen zu können. Was bedeutet nun für die Kunstphilosophie dieses ›über die Form hinausgehen‹? Schelling schreibt: »Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder¹⁵ redenden Naturgeist¹⁶ soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen.« (301) Der »Naturgeist« heißt nichts anderes als das »tätig wirksame Band«, durch das »die Seele samt dem Leib

14 B. de Spinoza, *Briefwechsel*, hrsg. v. C. Gebhardt, Hamburg ²1977, S. 210.

15 Zum Begriff des Sinnbildes siehe: »Wir begnügen uns allerdings nicht mit dem bloßen bedeutungslosen Sein, dergleichen z. B. das bloße Bild gibt, aber ebenso wenig mit der bloßen Bedeutung, sondern wir wollen, was Gegenstand der absolute Kunstdarstellung sein soll, so konkret, nur sich selbst gleich wie das Bild, und doch so allgemein und sinnvoll wie der Begriff; daher die deutsche Sprache Symbol vortrefflich als Sinnbild wiedergibt.« (SW V, 411 f.) Zur Symbolik der Natur siehe vor allem *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (SW II, 282) und *Von der Weltseele* (SW II, 360).

16 Das Wort ›Naturgeist‹, das auf Jakob Böhme zurückgeht, ist im Kreis der Romantiker sehr beliebt. Z. B. Novalis schreibt in *Die Lehrling zu Saïs*: »Daher ist auch die Dichtkunst das liebste Werkzeug der eigentlichen Naturfreunde gewesen, und am hellsten ist in Gedichten der Naturgeist erschienen.« (Novalis, *Schriften. Historisch-kritische Ausgabe in vier Bänden, einem Materialienband und einem Ergänzungsband in vier Teilbänden*, Bd. 1, Stuttgart 1960 ff., 83)

zumal und wie mit Einem Hauche geschaffen« wird (296).¹⁷ Nur der Künstler, der diesem Naturgeist nacheifert, vermag also sowohl »über die Form« »hin- aus[zu]gehen« als auch »sie selbst verständlich, lebendig und als wahrhaft empfundene wiederzugewinnen« (299). Dadurch daß die Natur als etwas Geis- tiges begriffen wird, bekommt die Lehre der Naturnachahmung eine neue Be- deutung: Es geht nämlich nicht darum, die äußere Form eines Gegenstandes formal nachzuahmen, sondern darum, dem im Innern eines Gegenstandes wirkenden schöpferischen Prozess (bzw. dem Naturgeist) zu folgen. Hieraus entsteht eine neue Idee der Kunst, die sich sowohl von der aristotelischen Theorie der Mimesis als auch von Winckelmanns Theorie der »Nachahmung der Alten« grundsätzlich unterscheidet.¹⁸

Ineinandersein der Natur und des Menschen

Wie schon gezeigt, fordert Schelling den Künstler auf, den Naturgeist lebendig nachahmend zu ergreifen«. Hier ergibt sich die Frage, wie sich Naturgeist und Kunst zueinander verhalten.

Schelling zufolge ist in der »Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt«, »der Begriff nicht von der Tat, noch der Entwurf von der Ausführung ver- schieden«, was darauf hinweist, daß diese Form der Wissenschaft noch blind ist. Im Gegensatz dazu decken sich in der menschlichen Wissenschaft, die »mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft« ist, Begriff und Tat, Entwurf und Ausführung nicht. Dieser Gegensatz von Begriff und Tat, bzw. Entwurf und Ausführung, der vorausgesetzt werden muß, kann nur durch »Übung« oder »Unterricht« über-

17 Zum Begriff des »Bandes« siehe L. Knatz, *Geschichte. Kunst. Mythos. Schellings Philosophie und die Perspektive einer philosophischen Mythostheorie*, Würzburg 1999, S. 192 f. und J. Matsuyama, *Vereinigung des Entgegengesetzten. Zur Bedeutung Platons für Schellings Naturphilosophie*, in: *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hrsg. v. J. Jantzen, Schellingiana 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 51–76.

18 In der Absicht, die These der Naturnachahmung zu renovieren, stimmt Schelling mit August Wilhelm Schlegel überein. In der Berliner Vorlesung *Die Kunstlehre* (1801), deren Manuskript Schelling zu seiner Jenaer Vorlesung über die *Philosophie der Kunst* (1803/04) von Schlegel geliehen hat, behauptet Schlegel: »Wo aber soll der Künstler seine erhabne Meisterin, die schaffende Natur, finden, um sich mit ihr gleichsam zu beraten, da sie in keiner äußeren Erscheinung enthalten ist? In seinem eignen Innern, im Mittelpunkte seines Wesens durch geistige Anschauung, kann er es nur, oder nirgends. [...] Man könnte die Kunst daher auch definieren als die durch das Medium eines vollendeten Geistes hindurchgegangne, für unsre Betrachtung verklärte und konzentrierte Natur. Der Grundsatz der Nachahmung, wie er gewöhnlich ganz empirisch genommen wird, läßt sich also geradezu umkehren. Die Kunst soll die Natur nachahmen heißt mit andern Worten: die Natur (die einzelnen Naturdinge) ist in der Kunst Norm für den Menschen. Diesem Satz ist direkt entgegengesetzt der wahre: der Mensch ist in der Kunst Norm der Natur.« (A.W. Schlegel, *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, Bd. 1, hrsg. v. E. Behler, Paderborn 1989, S. 295)

wunden werden. Wenn man Schellings Metapher benutzt, könnte man sagen, daß der Naturgeist in den einzelnen Naturprodukten, d. h. von der Bewegung der Gestirne bis zu den tierischen Wirkungen, zwar »in einzelnen Blitzen« leuchtet, aber erst im Menschen »als die volle Sonne« hervortritt. Mit anderen Worten, während die »Wissenschaft, durch welche die Natur wirkt«, *an sich* ist, ist die menschliche Wissenschaft *für sich* (299 f.). In diesem Unterschied von Natur und Menschen kommt noch einmal die oben erwähnte These zum Vorschein, derzufolge Natur und Geist in keinem symmetrischen Verhältnis stehen.

Dies bedeutet aber keineswegs, daß Natur und Mensch im Gegensatz zueinander stehen. Denn der Mensch ist nichts anderes als das Endprodukt des natürlichen Schöpfungsprozesses, der seinen Anfang in anorganischen Stoffen hat. Durch seine künstlerische Tätigkeit eifert der von der Natur geschaffene Mensch dem Naturgeist, also seinem eigenen Schöpfer nach, während die Kunst, »mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft« (299), gleichzeitig den vom Naturgeist blind betriebenen Schöpfungsprozeß bewußt nachahmt. Die Kunst muß dabei aber nicht von Anfang an die ganze Tätigkeit der Natur wiederholen. Weil die Natur im Menschen »alles [...] versammelt« und »ihre ganze Mannigfaltigkeit« wiederholt, braucht die Kunst nicht »das unermessliche Ganze zu umfassen«, sondern sich nur auf den Menschen, der das letzte Produkt des Naturgeistes darstellt, zu konzentrieren und hier »mit dem schaffenden Naturgeist [...] zu ringen« (305). Die Kunst ist also die produktive Tätigkeit des Menschen, in der sich Naturgeist und menschliche Kreativität überschneiden, d. h. diejenige Tätigkeit, in welcher der Künstler, der selbst ein Produkt der Natur ist, zum Grund seines Wesens zurückkehrt und es erneut hervorbringt, indem er dem produktiven Prinzip der Natur nacheifert.¹⁹

Was wird aber durch die Kunst als eine die Natur und den Menschen überschneidende Tätigkeit geschaffen? Das Produkt der Natur hat zwar sicherlich »einen Augenblick des vollen Daseins«, aber es ist stets im Werden und Vergehen begriffen, während die Kunst das Produkt der Natur dadurch »aus der Zeit heraushebt«, daß sie das Wesen des Naturproduktes in diesem höchsten Augenblick darstellt; mit anderen Worten, die Kunst läßt das Naturprodukt »in seinem reinen Sein [...] erscheinen«. Die Bedeutung der Kunst besteht also darin, das in der »Zeit« gefangene, natürliche Dasein in die Ebene der »Urbilder« zu erheben (303). In diesem Sinne geht die Kunst über die Natur hinaus. Gerechtfertigt wird sie also dadurch, daß sie den als Produkt der Natur zu verstehenden Menschen mit seinem eigenen Erzeuger in Konkurrenz treten läßt und ihn über die Natur hinaus zu den Urbildern führt. In den *Vorlesungen über*

19 Einer solchen anthropozentrischen Fassung liegt eine akademische Kunsttheorie zugrunde, die in der Darstellung der menschlichen Figur ein Ideal der Kunst sieht. Siehe hierzu v. a. SW V, 546. 604 – 609.

die *Methode des akademischen Studiums* schreibt Schelling: »Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie [sc. Philosophie der Kunst] die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.«²⁰

Erst die Kunst also, die dem »im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist« nacheifert (301), läßt die schweigende Natur sprechen und macht sie zu einer »sinnbildlich[en]« Sprache.

Antike und Moderne oder Symbol und Allegorie

Wenn Schelling die Reflexionsphilosophie kritisiert, die das trennt, was »ursprünglich eines und dasselbe ist«, sieht er dabei das dieser Trennung vorausgehende Zeitalter, nämlich die griechische Antike, als ein Ideal an.²¹ Jedoch weist Schelling andererseits auch auf eine Art Grenze hin, auf welche die Kunst der griechischen Antike stößt. In den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803)²² heißt es: »Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellektualwelt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und *unausgesprochen* im Subjekt.« (289; Hvh. v. T.O.) Wie aber kam er zu dieser Ansicht?

Bewußt wurde ihm die Grenze der Kunst der griechischen Antike, als er seine sogenannte »Identitätsphilosophie« entwarf. Schellings Identitätsphilosophie zufolge sind Entgegensetzungen wie Endliches und Unendliches oder Natur und Freiheit innerhalb des Absoluten absolut miteinander identisch. Aber dadurch, daß eine der Entgegensetzungen Überhand gewinnt, entsteht der Gegensatz. Ein solcher Gegensatz kommt beispielsweise im Gegeneinander von Heidentum und Christentum bzw. antiker und moderner Welt zum Vorschein.²³ Diese Systematik voraussetzend schreibt Schelling in bezug auf die griechische Kunst: »Nirgends tritt das Unendliche als unendlich hervor, es ist überall da, aber nur in dem Gegenstand – dem Stoff verbunden –, nirgends in der Reflexion des Dichters z. B. in den homerischen Gesängen. Unendliches und Endliches ruhen

20 F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 351 f.

21 Hierzu siehe v. a.: »[...]«, so muß zum Voraus auch zugegeben werden, daß die griechische Mythologie das höchste Urbild der poetischen Welt ist« (SW V, 392). »[...] den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, [entstanden] aus der Natur wahrhafte Götter [...]« (SW VII, 294).

22 SW V, 207 – 352. Hierauf beziehen sich die Seitenangaben im weiteren Text.

23 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 418 – 420.

noch unter einer gemeinschaftlichen Hülle.«²⁴ Die Unendlichkeit in Griechenland ist nichts anderes als die »materielle Unendlichkeit«, insofern sie »der Endlichkeit untergeordnet« ist.²⁵ Im Gegensatz dazu ist es nur der Moderne eigen, »auf das Unendliche *unmittelbar an sich selbst* [zu] geh[en]« (288; Hvh. v. T.O.). In der Moderne wird also »das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht« (ebd.). Auf diese Weise werden die Gegensätze von Reellem und Ideellem bzw. von Natur und Freiheit auf die Gegensätze von Symbol und Allegorie übertragen.

Hier geht es darum, daß der Übergang von der antiken Welt zur modernen den Übergang von der Natur als Symbol zur Natur als Allegorie mit sich bringt. In den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* schreibt Schelling: »[...] wie jene [sc. die Natur] im Heidentum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christentum vielmehr, in dem Verhältnis als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimnis zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neueren Welt war sie verschlossen, weil diese sie nicht an sich selbst, sondern als Gleichnis der unsichtbaren und geistigen Welt begriff.« (289) Schellings Gedanke läßt sich durch das Verhältnis zwischen Bedeutendem und Bedeutetem wie folgt zusammenfassen. In der Antike birgt die Natur als das Bedeutende die Götter als das Bedeutete in sich, so daß das Bedeutende und das Bedeutete zusammenfallen. Hier kommt das Symbol zustande, in dem das Allgemeine und das Besondere »absolut eins« sind.²⁶ Die Natur als Symbol ist also nichts anderes als die göttliche Natur, die an sich unmittelbar bedeutungssträchtig ist. In der modernen Welt hingegen trägt die Natur als das Bedeutende das Bedeutete nicht in sich. Vielmehr wird das Bedeutete als die ideelle Welt aufgefaßt, so daß das Bedeutende und das Bedeutete auseinander klaffen und auf zwei verschiedene Ebenen – jeweils auf die natürliche und außer- und übernatürliche – transponiert werden. Ihr Verhältnis ist durch nichts anderes zutreffender zu beschreiben als durch Allegorie, in welcher »das Besondere das Allgemeine bedeutet«.²⁷ Nur wenn die Natur allegorisch betrachtet wird, kann sie auf die unsichtbare und geistige Welt hinweisen.

Hieraus ist zu schließen, daß die griechische Kunst deswegen begrenzt ist, weil sie nicht in der Lage ist, auf die »unsichtbare[] und geistige[] Welt« *als solche* hinzuweisen.

24 A.a.O., 420.

25 Ebd.

26 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, SW V, 407.

27 Ebd.

Die Auflösung des Bandes zwischen Geist und Natur oder die Krise der Romantik

Das naturphilosophische Paradoxon, wonach in der Antike die Natur, die an sich selbst göttlich ist, d.h. in sich das Ideelle trägt, die ideelle Welt nicht in Erscheinung treten läßt, während die »verschlossen[e]« Natur in der modernen Welt »Gleichnis der unsichtbaren und geistigen Welt« sein kann – dieses Paradoxon unterstreicht die Doppeldeutigkeit der Kunstphilosophie Schellings, der einerseits von der Kunst die Nachahmung der symbolischen Natur fordert, aber andererseits die Grenze einer derartigen Kunst aufzeigt und gleichzeitig das Potential der allegorischen Kunst ans Licht zu bringen versucht. Obwohl diese Doppeldeutigkeit eine innere Spannung in der Kunstphilosophie Schellings hervorruft, entstehen aus der Doppeldeutigkeit keinesfalls zwei völlig gegensätzliche Prinzipien – eben deswegen, weil sie in seine Identitätsphilosophie eingebettet ist.²⁸ In der Münchner Rede wiederholt sich diese Doppeldeutigkeit in bezug auf die Malerei. Nachdem die Malerei durch das Helldunkel die Verschmelzung der Seele mit dem Körper, d.h. die »Anmut« bzw. »Grazie« hervorgebracht hat, zielt sie noch darauf ab, die Seele *als solche* darzustellen. Die Seele *als solche* ist aber »nicht mehr mit der Materie beschäftigt« (312). Die Malerei, die darauf abzielt, die Seele *als solche* darzustellen, will also die dem Körper eigene Materialität soviel als möglich vernichten, was nur dadurch möglich ist, daß die Malerei das Dunkel vernichtet und damit »mit reinem Licht« wirkt (321). Sie kann jedoch nicht völlig vom Helldunkel zum reinen Licht übergehen, sofern sie der realen Seite der Kunstwelt angehört. »[M]it reinem Licht zu wirken« heißt also »ein Äußerstes für die Malerei« (ebd.). Schelling fährt fort: »Konnte der Malerei ihrer besondern Beschaffenheit wegen zugestanden werden, ein deutliches Übergewicht in die Seele zu legen: so werden doch Lehre und Unterricht am besten tun, stets nach jener ursprünglichen Mitte hinzuwirken, aus der die Kunst allein immer neu erzeugt werden kann, da sie dagegen auf der zuletzt angegebenen Stufe notwendig stille stehen oder in beschränkte Manier ausarten muß.« (ebd.) Daraus folgt, daß Schelling der Malerei nicht erlaubt, auf das Symbolische völlig zu verzichten.

Allerdings wohnt der Allegorie – wie es Schelling selbst einräumt²⁹ – die

28 In bezug auf Dante, dessen *Göttliche Komödie* Schelling zufolge die »ganze Gattung der neueren Poesie repräsentier[t]«, behauptet Schelling, daß Dantes Gedicht nicht »ganz allegorisch«, sondern »eine durchaus eigentümliche Mischung des Allegorischen und Historischen«, bzw. »ein ganz eigentümliches Mittel zwischen Allegorie und zwischen symbolisch-objektiver Gestaltung« sei (*Ueber Dante in philosophischer Beziehung*, SW V, 155).

29 Schelling zufolge kam die symbolische Mythologie der Griechen zum Ende, als sie Allegorie wurde: »So sehen wir auch deutlich, daß die Mythologie sich schließt, sowie die Allegorie

Tendenz inne, das Symbol zu demontieren. Mit anderen Worten: Das bei Allegorie vorausgesetzte Auseinanderhalten von Bedeutendem und Bedeutetem führt zwangsläufig zur Auflösung des »Band[es]«, das unsern Geist mit der Natur verknüpft.«³⁰ Im Gegensatz zum Symbol, das seine eigene Bedeutung seiner Natur nach in sich mit einschließt, kann die Bedeutung der Allegorie nicht natürlich sein. Zudem ist die Allegorie in der Lage, jede prosaische Wirklichkeit – solange sie auf die unsichtbare und geistige Welt hinweist – aufzunehmen, weshalb es äußerlich nicht zu unterscheiden ist, ob es sich dabei um eine Allegorie handelt, oder lediglich um eine rein prosaische Wirklichkeit. Insofern gerät die unsichtbare und geistige Welt, auf welche die Allegorie hinweist, leicht in Vergessenheit, mit der Folge, daß nur noch die prosaische Wirklichkeit zurückbleibt. Somit entsteht der Konflikt zwischen den (prosaischen) Menschen, die nur die prosaische Wirklichkeit wahrnehmen, und den (romantischen) Menschen, die (angeblich) in der Lage sind, in der prosaischen Wirklichkeit die unsichtbare und geistige Welt zu erkennen. Schellings Kunstphilosophie deutet – wenn auch nur latent – auf diese Krise der Romantik.

In einigen der Novellen von E.T.A. Hoffmann (1776 – 1822) kommt diese Krise deutlich zum Ausdruck. In *Die Bergwerke in Falun* (in: *Serapionsbrüder* von 1819) beispielsweise gibt es eine Stelle, in der die Hauptfigur Elis fest davon überzeugt ist, er hätte »die herrlichsten Trappgänge entdeckt«, und auf den Einwand des Kollegen, daß es nichts weiter sei als »taubes Gestein«, entgegnet: »freilich verstehe er nur allein die geheimen Zeichen, die bedeutungsvolle Schrift, die die Hand der Königin [in der Erde] selbst hineingrabe in das Steingeklüft, und genug sei es auch eigentlich, die Zeichen zu verstehen, ohne das, was sie verkündete, zutage zu fördern.«³¹ Hier ist die Unmöglichkeit der Verständigung zwischen dem romantischen und dem prosaischen Menschen auf die Spitze getrieben. Diese Krise führt jedoch nicht zur Auflösung der Romantik. Denn durch die ständige Auseinandersetzung mit dieser Krise erhält die Romantik sich bis heute immer noch am Leben.³²

anfängt. Der Schluß der griechischen Mythe ist die bekannte Allegorie von Amor und Psyche.« (*Philosophie der Kunst*, SW V, 410)

30 F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, SW II, 55.

31 E.T.A. Hoffmann, *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 2001, S. 235.

32 Hier bleibt kein Raum für detaillierte Diskussion, aber nur so viel: Das »Band« zwischen »Natur« und »Geist«, das bei Schelling nie getrennt wurde, ist bei Hoffmann vollständig unterbrochen, und das »Ideal« löst sich von »Wirklichkeit« ab. Die Grenze des Symbols, die Schelling in der antiken Kunst sah, kommt bei Hoffmann als »verzweifelte Ironie« (a.a.O., Bd. 3, S. 123) zum Vorschein (in *Die Jesuitenkirche in G.*). Die »verzweifelte Ironie« entsteht dort, wo man trotz der Sehnsucht nach dem Himmlischen im Irdischen das sucht, wonach man sich sehnte, so daß das Himmlische dadurch ins Irdische herabgezogen und so verloren geht. Sie ist die Qual des Geistes, der die Kunst trotz des Verlangens nach ihr verneinen muß. Andererseits wird das, worauf Schelling als die allegorische Kunst hinwies, bei Hoffmann als

die »tiefe Ironie« (a.a.O., Bd. 4, S. 206), welche die Gegensätze von ›Ideal« und ›Wirklichkeit« voraussetzt, positiv neu aufgefaßt, und in ihr sucht Hoffmann nach dem Potential der ›Kunst« (in *Der Artushof*). Dies bedeutet nichts anderes, als daß die Romantik, die stets die Identität von Natur und Geist angestrebte, nun sich ihrer eigenen Unrealisierbarkeit bewußt wird und in der »tiefe[n] Ironie« nach einem letzten Ausweg sucht.

Schellings Angst und der Klassizismus

Nord und West und Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten,¹

machte Goethe sich am 24. Dezember 1814 Mut – ein halbes Jahr darauf: Waterloo und St. Helena, Ludwig XVIII. kehrt auf den jüngst so gewonnenen wie verlorenen Thron zurück, am 20. November 1815 wird der zweite Friede von Paris geschlossen – ungeheure Erschütterungen, die gleichwohl zunächst nur die *politische* Tektonik Europas umzubrechen scheinen, »ein ängstlich Erdeboben«, wie am obern Peneios die Sirenen des zweiten *Faust* singen werden:

Eile jeder Kluge fort!
Schauderhaft ist's um den Ort.²

Kontrapunktisch dazu verschiebt die geistige Grund-Tektonik sich dem eignen Streben folgend, und die Oreas kann vom »Naturfels« herab dem irrenden Mephistopheles zurufen:

Herauf hier! Mein Gebirg ist alt,
Steht in ursprünglicher Gestalt.
[...]
Daneben, das Gebild des Wahns,
Verschwindet schon beym Krähn des Hahns.
Dergleichen Märchen seh' ich oft entstehn
Und plötzlich wieder untergehn.³

Aber auch die Bergnympe ist ein Geschöpf der klassischen Walpurgisnacht, und des »Pindus letztgedehnte Zweige«, über die einst Pompejus floh, gehorchen dem gewaltloseren Gesetz der Metamorphose, in der allenthalben die festen Konturen des geistigen Europa zu verschmelzen beginnen, während sie politisch derart »zersplittern«, daß sie von der Restauration nurmehr artifiziell zu re-

1 J.W. Goethe, *West-Östlicher Divan*, Hegire.

2 J.W. Goethe, *Faust*, vv. 7516 – 7518.

3 A.a.O., vv. 7811 f., 7817 – 7820.

kombinieren sind unter einem Dampfdruck, der den politischen Kessel noch zweimal explodieren lassen wird.

Jener metamorphotischen Auflösung der Kontur – es ist die hohe Zeit der Romantik –, worin das Erbe des 18. Jahrhunderts, der humanistische Klassizismus fast unmerklich in den historistischen übergeht (aber das ist schon eine Generationenfrage), entspricht das spekulative ebenso wie das poetische Denken auch der Älteren durch die Intensivierung der malerischen Valeurs, und während der strenge Dichter der *Pandora* jetzt gelöst mit »Schawl, Caffee und Moschus«⁴ handelt, überrascht der berühmte Verfasser des *Systems des transcendentalen Idealismus* in der Absicht, »das eigentliche Ursystem der Menschheit, [...], wo möglich auf geschichtlichem Weg, aus langer Verdunkelung ans Licht zu bringen«,⁵ seine Münchner Hörer anlässlich des Namenstags des Königs am 12. Oktober 1815 mit einem weiträumigen Landschaftsgemälde, durch dessen Helldunkel der Blick des Betrachters in jene Urzeiten schweift, in denen Natur und Kunst sich kaum erst geschieden haben:

»Im Norden des Aegäischen Meers erhebt sich die Samothrakische Insul, von Anfang wie es scheint Samos genannt, darauf zum Unterschiede von der jonischen und wegen der Nähe Thrakiens die thrakische. Erdkundige des Alterthums schon vermutheten große Naturerschütterungen, die diese Gegenden noch zu Menschen-Zeiten betroffen. Es sey, daß durch bloße Anschwellung gehoben die Wasser des Euxinischen Meers erst die thrakische Meerenge, dann den Hellespontos durchbrochen, oder daß die [tiefere] Gewalt eines unterirdischen Feuers den Stand der Gewässer verändert: die ältesten samothrakischen Erzählungen, die durch aufgezeigte Denkmäler in Erinnerungen sich verwandelten, erhielten eine Kunde dieser Ereignisse, und bis in jene Zeiten hinauf rückten sie die Verehrung und den Schutz der vaterländischen Götter.«⁶

Wie plastisch-vergegenwärtigend dagegen nach Ton und Absicht der Anfang der Rede, die Schelling am selben Ort und zum nämlichen Anlaß acht Jahre zuvor gehalten hatte:

»Festliche Tage, wie der heutige, der, mit dem Namen des Königes bezeichnet, durch ein erhabenes Losungswort alles einstimmig zu frohen Empfindungen aufruft, scheinen von selbst, da wo nur Wort und Rede sie feiern kann, auf Betrachtungen zu leiten, die, an das Allgemeinste und Würdigste erinnernd, die Zuhörer in geistiger Theilnehmung ebenso verbinden, wie sie im vaterländi-

4 J.W. Goethe, *West-Östlicher Divan*, Hegire.

5 F.W.J. Schelling, *Ueber die Gottheiten von Samothrake* (Nachschrift), SW VIII, 370. Schelling wird im folgenden zitiert nach Bandzahl und Seite der Sämtlichen Werke (SW), hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861. Dankbar benutzt wurde ferner der von Lucia Sziborsky eingeleitete und herausgegebene Text der Akademierede in der Philosophischen Bibliothek, Band 344, Hamburg 1983.

6 A.a.O., SW VIII, 347.

schen Gefühle des Tages vereinigt sind. Denn was danken wir auch den Herrschern der Erde Höheres, als daß sie den ruhigen Genuß alles Trefflichen und Schönen uns verleihen und erhalten? So daß wir ihrer Wohlthaten nicht gedenken, noch das öffentliche Glück betrachten können, ohne unmittelbar auf das Allgemeinmenschliche geführt zu werden. Durch einmüthigere Lust wäre ein solches Fest wohl kaum zu verherrlichen, als wenn an ihm ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung freigegeben würde; nicht minder vereinigend, angemessen zugleich diesem den Wissenschaften allein geweihten Ort schiene der Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen.«⁷

Das festlich-politische Ereignis bindet der Schelling von 1807 sogleich »an das Allgemeinste und Würdigste«, »das Allgemeinmenschliche«, zu denken als Grund gesellschaftlicher *Synthesis*: »einstimmig«, »verbinden«, »vereinigt«, »einmüthigere Lust«, »nicht minder vereinigend«. Solche *Synthesis* »frohe[r] Empfindungen« ist zuhächst die Lust der *Synthesis* selbst, denn sie stellte sich *für sich* angemessen *dar* oder stellte sich ihr selbst adäquat dadurch *vor*, daß »ein wahrhaftes und großes Werk bildender Kunst enthüllt und der Anschauung freigegeben würde«: Die *Synthesis* genießt sich im *Produkt* als freie *Anschauung*. Indem so der Grund der *Synthesis*, die *Produktion*,⁸ sich vor sich bringt, ist das Kunstwerk ein »großes«, und indem die Produktion – wie in der ganzen neueren Epoche, näher im deutschen Idealismus und insonderheit bei Schelling⁹ – die Bestimmung der *Freiheit* hat,¹⁰ ist das Kunstwerk ein »wahrhaftes«.

Indem der Ort der Feier aber »den Wissenschaften allein geweiht[-]« ist, findet sich – nach dem Postulat der zehn Jahre zuvor formulierten *Ideen zu einer Philosophie der Natur*: »Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn«¹¹ – nicht der sichtbare Geist, sondern die unsichtbare Natur aufgefordert zum Versuch, »das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen«, nämlich zu *konstruieren* – im Sinn des Entdeckers der *Synthesis* a priori, denn nach Kant heißt »alle *Darstellung* eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion« als

7 F.W.J. Schelling, *Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur*, SW VII, 289 – 329; hier 291. Die Seitenzahlen weiter im Text beziehen sich hierauf.

8 Vgl. F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie. Vorerinnerung*, SW IV, 109.

9 Zwei Jahre nach der Rede erscheinen die *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.

10 Zu Schellings Auflösung der dritten Kantschen Antinomie vgl. v. Vf., *Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens*. Schelling 1795 – 1809, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 103 (1996), S. 76 – 89.

11 SW II, 56.

Werk der produktiven Einbildungskraft.¹² Wenn Schelling dies Werk hier nun *Enthüllung* nennt, erweist er zugleich dem designierten Präsidenten der Akademie, Friedrich Heinrich Jacobi seine Reverenz,¹³ der in empfindsam-kritischer Wendung gegen jeden Versuch der *systematischen* Darstellung des Absoluten – exemplarisch abgelesen am spinozischen *mos geometricus* – »das größte Verdienst des Forschers« darein gesetzt hatte, »Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflöslche, Unmittelbare, Einfache.«¹⁴

Nach der (ebenso aufrichtigen wie zum Scheitern bestimmten) *captatio benevolentiae* rechtfertigt Schelling seine Unternehmung: 1. Das Kunstwerk kommt dem Versuch, sein Wesen als seine *Idee* zu enthüllen, darin gleichsam zuvor, daß es sie in ihrer ganzen Dimension »verkörpert vor die Augen« stellt (292), so daß die philosophische Rede insofern *exoterisch* (>populär<) bleiben kann. 2. Gleichwohl sind die bisherigen Kunstlehren »noch immer viel zu wenig auf die Urquelle der Kunst zurückgegangen« (ebd.), womit die Rede, obwohl exoterisch, doch *prinzipiellen* Anspruch erhebt und zur Sprache bringen will, was sonst »in der Idee [selbst] nicht begriffen worden wäre« (ebd.). Weshalb 3. die Künstler selbst angesprochen sind, die zwar unter dem Imperativ der *Nachahmung der Natur* produzieren, aber »doch selten einen Begriff« erlangen, »was das Wesen der Natur ist«. Daß aber 4. die Lehre von der Nachahmung gemeinhin nicht richtig verstanden wird, liegt geschichtlich daran, daß an die Stelle der Naturlehre »der größeren Unzugänglichkeit der Natur wegen« (ebd.) eine psychologische Ästhetik getreten ist, »für den bildenden Künstler selbst unwirksam, für die Ausübung völlig unfruchtbar« (ebd.): Exoterisch ist die Rede nicht als *theoretischer* Beitrag zum Urteil der Kunstkenner, sondern als *poietische* Verwandlung der ästhetischen Poiesis – sie bezweckt nicht weniger als den Künstlern selbst ein prinzipiell neues Verhältnis zu ihrem Tun zu ermöglichen: sie will eine *neue Kunst*.

Sein Postulat, die Natur solle der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein, hat der gelehrte Schelling der von Plutarch dem Simonides zugeschriebenen Gnome nachgebildet, die Malerei sei eine »stumme Dichtkunst« und die Dichtkunst eine redende Malerei.¹⁵ Hier verallgemeinert er sie so, daß er

12 I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg ²1791, ¹1790, BA 13 Anm.

13 Jacobi hatte in der kurz zuvor gehaltenen Rede zur Einsetzung der neugebildeten Akademie, *Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*, »[t]reffliche Worte Schellings« zitiert (Werke, Bd. VI (1825), 61).

14 F.H. Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785, ²1789), Werke, Bd. IV.I (1819), 72.

15 Plutarch, *Bellone an Pace clariores fuerint Athenienses*, c. III.

Poesie und bildende Kunst überhaupt derart in Analogie zu Seele und Natur bringt, daß die bildende Kunst zwar wie die Poesie »geistige Gedanken, Begriffe«, aber »wie die schweigende Natur durch Gestalt, durch Form, durch sinnliche, von ihr [sc. der Sprache] unabhängige Werke ausdrücken« (292) soll. Die bildende Kunst – für Schelling in der Reihe Musik, Malerei, Plastik – nimmt daher wohl an der Seele teil (was die herrschende psychologische Ästhetik partiell rechtfertigt), aber zugleich auch an der Natur. Sie steht »also offenbar als ein tätiges Band zwischen der Seele und der Natur, und kann nur in der lebendigen Mitte zwischen beiden erfaßt werden«.¹⁶ Freilich hat sie »das Verhältnis zu der Seele mit jeder andern Kunst und namentlich der Poesie gemein«, so daß, was sie von den andern Künsten unterscheidet, eben ihr Verhältnis zur Natur ist als eine »dieser ähnliche hervorbringende Kraft«. Diese *naturähnliche Produktivität* ist der eigentliche Gegenstand der Rede.

Sie betrachtet also »die bildende Kunst im Verhältnis zu ihrem wahrhaften Urbild und Urquell, der Natur« (293), und hofft damit, »den Zusammenhang des ganzen Gebäudes [sc. des Systems] der Kunst in dem Licht einer höheren Notwendigkeit« als der von Jacobi inkriminierten spinozischen »erscheinen zu lassen« (ebd.), nämlich im Licht der schon ausgearbeiteten Naturphilosophie, deren »lebendige[r] Realismus« zugleich die »Basis« allen Idealismus sein muß.¹⁷ So nimmt die Frage, ob »denn die Wissenschaften dieses Verhältniß nicht von jeher erkannt« hätten, unmittelbar die zeitgenössische Diskussion des *μίμησις*- oder *imitatio*-Begriffs auf, der die neuzeitliche Kunsttheorie seit der mittelalterlichen Aristoteles-Rezeption geprägt hatte und seit Kants *Kritik der Urteilskraft* von Grund auf neu, nämlich transzendental gedacht werden mußte. Entsprechend billigt Schelling der Mimesis wohl ihre herkömmliche »hohe Bedeutung« (293) zu, will sie aber nicht auf die *natura naturata*, sondern auf die *natura naturans* bezogen wissen: Der Künstler soll nicht die geschaffene (sichtbare) Natur nachahmen, sondern die schaffende (unsichtbare) Natur, »die Kunst dieser schaffenden Kraft nacheifern« (ebd.).

Aber eben »alles Leben der Natur« und mit ihm der Grundsatz seiner Nachahmung ist beim »allgemeinen Zustand der Wissenschaften in der Zeit seiner ersten Entstehung« nicht nur vergessen, sondern »verleugnet« worden (ebd.), weshalb sie als Prinzip der Nachahmung auch nur ein Scheinleben aufstellen konnten und der neuzeitlich-mathematische Verderb der Wissenschaften notwendig den der Künste nach sich zog. Entsprechend war die Natur der me-

16 Die Lebendigkeit des Kunstwerks war eine Forderung der Zeit, vgl. Schillers Epigramm *Tonkunst*: »Leben atme die bildende Kunst, Geist fordr' ich vom Dichter; / Aber die Seele spricht nur Polyhymnia aus.«

17 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, SW VII, 356. Im folgenden zitiert als »Freiheitsschrift«.

chanisch verfahrenen neueren Philosophie »ein stummes, ein völlig todes Bild [...], dem auch innerlich kein lebendiges Wort eingeboren war« (294). Allerdings ist auch für Schelling die Natur »die schweigende« (292), aber er will in ihr anders als jene Wissenschaften ein Inneres, ein Ansich denken: seiner Natur ist ein »lebendiges Wort eingeboren« (294), als *eingeborenes* Wort das *Verbum*, die zweite göttliche Person, als *lebendiges* Wort der *Spiritus sanctus*, die dritte göttliche Person. So kann er unterstellen, das neuzeitliche wissenschaftliche Denken sei zurückgefallen ins Stadium der »älteren roheren Völker«, die aus der Natur einzig »Götzen [...] hervorholten«, ¹⁸ dagegen »den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens¹⁹ fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden« (294) als die »real betrachtet[en]« Ideen.²⁰

Denn die »Vollkommenheit jedes Dings«, neuzeitlich gedacht seine *perfectio* oder *realitas*, ist »das schaffende Leben in ihm« oder »seine Kraft dazuseyn« (ebd.). Wenn Schelling die philosophische Konstruktion des Kunstwerks mit Jacobi also wohl als Enthüllung denkt, geht er doch über dessen Forderung, *Dasein* zu enthüllen, sogleich dadurch hinaus, daß die Konstruktion vielmehr die *Kraft* dazusein zu enthüllen habe, indem die Wendung vom »tiefe[n] dem chemischen ähnliche[n] Prozeß« das romantische Aperçu evoziert, die Philosophie sei »eine logische Chemie«, ²¹ denn – hatte Schelling selber gelehrt – chemisch sei »überhaupt jeder Prozeß, insofern er ins *Produkt* übergeht«. ²² Dadurch ist das *empfindsame* Dasein aufgelöst in das *dynamische* Verhältnis der Kraft und ihrer Äußerung, aber wenn Schelling den künstlerischen mit dem chemischen Prozeß nur *vergleicht*, konstatiert er mit der naturphilosophischen Verwandlung der ästhetischen Poiesis zugleich den Anfang *einer* neuen Epoche, denn Friedrich Schlegel wollte auf das gegenwärtige »chemische ein organisches Zeitalter folgen« lassen.²³

So scheint Schelling seinen Denkweg allein, ohne Gefährten und Vorgänger nehmen und von sich selber sagen zu müssen: »Er stand in erhabener Einsamkeit, wie ein Gebirg, durch seine ganze Zeit: kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam« (296) – und freilich evoziert dies Porträt Winkelmanns mehr Girodet-Triosons romantischen Chateaubriand als das delikate *sfumato* von Goethes »Skizze« zu einer Schilderung Winkelmanns zweieinhalb Jahre zuvor. An Goethes Schlußwort aber kann Schelling anknüpfen: »Von

18 Mit F. Bacon, *Idola*, vgl. *Novum Organum* XXXIX-XLIV.

19 Die *praefiguratio Christi* in Sokrates ist ein charakteristisch neuzeitlicher Topos.

20 F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, § 28, SW V, 390.

21 F. Schlegel, *Athenäum* Nr. 220, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 2, hrsg. v. H. Eichner, München/Paderborn/Wien 1967, S. 200. Im folgenden zitiert als »KFSA«.

22 F.W.J. Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, SW III, 449.

23 F. Schlegel, *Athenäum* Nr. 426, KFSA 2, S. 248 f.

seinem Grabe her stärkt uns der Anhauch seiner Kraft, und erregt in uns den lebhaftesten Drang, das, was er begonnen, mit Eifer und Liebe fort und immer fortzusetzen.«²⁴ Denn bei Winckelmann und ihm allein findet Schelling den Beginn der wahren Kunstwissenschaft, ungeachtet Winckelmann noch nicht zur Nachahmung des Wesens der Natur, sondern nur der Werke des Altertums anregen konnte, weil ihm mit der Theorie des »thätige[n] Band[es]« (292), der *Copula* zwischen Seele und Natur noch der Vernunftbegriff der Kunst fehlen mußte: »Dieses lebendige Mittelglied bestimmte Winckelmann nicht; er lehrte nicht, wie die Formen von dem Begriff aus erzeugt werden können« (296), weshalb Schelling seiner Würdigung unmittelbar die philosophische Darstellung der *Copula* »als Geist und werktätige Wissenschaft« (299) folgen läßt, in der Künstler und Natur sich nur dadurch unterscheiden, daß bei dieser »der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verschieden« oder daß die Tat-Handlung, die wir als Natur anschauen, nicht »mit der Reflexion ihrer selbst verknüpft« ist, wie bereits Kant die Urteilskraft als die produktive Einbildungskraft in der Gestalt der Reflexion bestimmt hatte.

»Diese werktätige Wissenschaft ist in Natur und Kunst das Band zwischen Begriff und Form, zwischen Leib und Seele« (300), dessen »bewußtlose Kraft« der Künstler wiederum mit seiner »bewußten Thätigkeit« verbinden muß, indem er beide Seiten der Beziehung auf diese Beziehung selbst reflektiert, und auf diese Weise nicht die *natura naturata*, sondern die *natura naturans* nachahmt: »Jenem im Innern der Dinge wirksamen durch Form und Gestalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeist soll der Künstler allerdings nacheifern, und nur insofern er diesen lebendig nachahmend ergreift, hat er selbst etwas Wahrhaftes erschaffen.« (301) In dieser Abstraktion von der Abstraktion – von der Form als Form, die das Unwesentliche, das Nichtseiende, die Zeit ist – besteht das wahre Idealisieren, das die wesentliche Form als das eigene *Maß* der schaffenden Kraft erscheinen läßt: »Nur durch die Vollendung der Form kann die Form vernichtet werden« (305), und die darin autonom sich darstellende »Kraft der Einzelheit und also auch der Individualität« (303) ist »lebendiger Charakter«, der ebenso die Grundlage der sich aus sich entwickelnden Natur wie der sie zur »erhabene[n] Schönheit« (305) nachahmenden Kunst ist.

Im zwanzigsten Absatz seiner Rede, der denkwürdig genug deren goldenen Schnitt bezeichnet, stellt Schelling die geforderte Synthesis der Kraft (Wesen) und ihrer Äußerung (Form) *in nuce* als den Schöpfungsprozeß der Natur dar von der innersten »Verschlossenheit des Lebens« bis zu seiner »höchsten Entäußerung« (304). Ihn hat die Kunst zu wiederholen, aber da ihr »das unermeßliche Ganze zu umfassen nicht vergönnt ist, und in allen andern Geschöpfen

24 Winckelmann und sein Jahrhundert. In Briefen und Aufsätzen herausgegeben von Goethe. Skizzen zu einer Schilderung Winckelmanns I, Hingang.

nur einzelne Fulgurationen,²⁵ im Menschen allein das ganze volle Seyn ohne Abbruch erscheint, so ist ihr nicht nur verstattet, sondern sie ist aufgefordert, die gesammte Natur nur im Menschen zu sehen« (305). Denn hier wie da ist der Prozeß die stufenweise Äußerung der Kraft und entspringt aus deren völligem Insichgedrängtsein, aus einer »Verschlossenheit«, *angustiae*, die Schelling zwei Jahre später in der Tat auch als *Angst* denken wird:

»Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weßhalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes [...].«²⁶

»Alles, was wird«, heißt es dann 1813 im Bruchstück der *Weltalter*, »kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. [...] Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung?«²⁷ Entsprechend sagt Schelling hier:

»Die Natur, welche in ihrer Vollendung als die höchste Milde erscheint, sehen wir in allem Einzelnen auf Bestimmtheit, ja zuerst und vor allem andern auf Härte, auf Verschlossenheit des Lebens hinwirken. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Entäußerung ist, so muß der Künstler zuerst sich selbst verleugnen und ins Einzelne hinabsteigen, die Abgeschiedenheit nicht scheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form« (304)[,] die umso weniger scheuen darf, wer den Versuch unternimmt, nicht ein einzelnes Werk der Kunst, sondern »das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen« – und daß Schelling sich nicht scheute, belegt der weitgespannte Gedankenbogen von der Dissertation über den Ursprung des Bösen bis zu den letzten Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Offenbarung. In Kierkegaard wird die frühe industrielle Moderne Ihren Denker der Angst finden,²⁸ in Heidegger und Sartre

25 Schelling zieht den Begriff aus Leibniz' *Monadologie* § 47 und zitiert ihn in seinen *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie aus dem Vorjahr* (SW VII, 162, wo übrigens auch die im Absatz vorkommende Form »Idea« erläutert wird, vgl. SW VII, 204). Zuletzt geht der Begriff über Böhme, die Spätantike und Kleanthes auf Heraklit zurück. Goethe lehnt ihn mit Herder ab und braucht stattdessen »Manifestation«: *Italienische Reise*, Brief vom 28. August 1787.

26 F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 381.

27 F.W.J. Schelling, *Die Weltalter*, SW VIII, 322 f.; vgl. SW XII, 300. 582. 616.

28 Zu Kierkegaards Ausgang von Schelling vgl. D. Westerkamp, *Schellings Anthropologie der Schuld*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 46 (2004) S. 197–224. Zu Kierkegaard im Kontext der industriellen Moderne: v. Vf., *Kierkegaards Ärgernis. Die Logik der Faktizität in den*

die späte: für alle drei ist sie ein ›Existenzial‹ und insofern nicht zu überwinden, sondern auszuhalten. Die der Sache nach zuerst von Kierkegaard gemachte Unterscheidung zwischen Seinscharakteren des Daseins und »Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden«, ²⁹ den Kategorien, hat im klassischen Denken wie ohnehin in der Naturphilosophie noch keinen Sinn, aber unbeschadet dieses Wesensunterschieds ergreift die mit Kant als produktiv, mit Fichte als erhaben und mit Schelling als tragisch sich absolut setzenden Einbildungskraft ³⁰ am Vorabend der epochalen Transformation des natürlichen in den industriellen Produktionsbegriff die Angst.

Als Angst der in ihr eignes Entspringen vertieften produktiven Einbildungskraft wird sie zwar nicht überwunden werden vom immer sich schuldig machenden Menschen, wohl aber von der in »höchste[r] Milde« sich vollendenden Natur und der »dieser schaffenden Kraft nacheifern[den]« Kunst (293) – und so auch von dem dieser Kraft nicht minder nacheifernden »Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen«: »Hier also entsteht die Forderung an den Künstler, erst im Begrenzten treu und wahr zu seyn, um im Ganzen vollendet und schön zu erscheinen« (305), und sieht er nur »die schaffende Kraft an«, so wird sie ihm »einleuchten als ein Maß, das diese sich selbst auferlegt, und in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint« (303), im geschichtlichen Augenblick der Romantik wohl ein Klassizismus, aber noch nicht der historistische der aufziehenden industriellen Moderne – ist es doch nicht um »die äußere Form« der hellenischen Vorbilder zu tun, sondern um »den Geist, der sie erfüllet« (295), wie auch Schellings anthropologische Wende ³¹ eine idealistisch-humanistische ist im Licht der transzendental gewordenen natürlichen Vernunft. ³²

So kann ihr maßnehmend-maßgebender »Pulsschlag« (296) die Rede vom Charakter in der Natur über das Charakteristische in der Kunst bis zur Mäßigung der Leidenschaften durch die »positive Kraft« (310) der Schönheit fortreiben, in der sich endlich – in der genauen Mitte der Rede – die kommende Seele als *Anmut* (*charis, gratia*) andeutet. Wenn die Kunst nun wohl »auf diesem Punkt verweilen und stehen bleiben« kann (311), weil Seele und Leib hier »in vollkommenem Einklang« sind, ist die Seele doch nur die Seele der *Form* oder

Philosophischen Bissen, Freiburg/München 1983 sowie: *Ästhetik der Simulation. Formen des Produktionsdenkens im 19. Jahrhundert*, Hamburg 2000.

29 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle a. d. S. 1927, S. 44.

30 Vgl. R. Loock, *Schwebende Einbildungskraft. Konzeptionen theoretischer Freiheit in der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings*, Würzburg 2007.

31 M. Theunissen, *Schellings anthropologischer Ansatz*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1964), S. 174–189.

32 Schelling selbst zögert 1804 und erwägt den Titel ›Anthroposophie‹: *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 488.

Naturseele, und nicht sie, sondern erst die »Seele an sich, mit sinnlicher Anmuth verschmolzen«, wäre »die höchste Vergöttlichung der Natur«. Sie ereignet sich aber allein im Menschen, weil allein er »im Mittelpunkt steht«, und damit ist zugleich eine Differenz, ein *Schmerz* zu denken, den auch der mit den Leiden-schaften kämpfende Geist nicht kannte, denn der Geist selber wird jetzt »wie durch eine unwiderstehliche Gewalt fortgerissen« (313), da »der Mensch sich nicht durch bloße Naturkräfte, sondern durch sittliche Mächte bekämpft und in der Wurzel seines Lebens angegriffen fühlt, wo unverschuldeter Irrthum ihn in Verbrechen und damit in Unglück reißt: *Ödipus*, »tiefgefühltes Unrecht die heiligsten Gefühle der Menschlichkeit zur Empörung aufruft: *Antigone*. Es sind die »im erhabenen Sinn tragischen Zustände«, in denen die Seele »siegreich, nicht besiegt, hervor[tritt], indem sie ihr Band mit dem sinnlichen Dasein aufgibt« (314) – und wie im ersten goldnen Schnitt der Rede die *Angst* apostrophiert war, triumphiert hier spiegelsymmetrisch die *Liebe*, die »sich so über den Trümmern des äußern Lebens oder Glücks in göttlicher Glorie« erhebt.

»Diese Schönheit, welche aus der vollkommenen Durchdringung sittlicher Güte mit sinnlicher Anmuth hervorgeht, ergreift und entzückt uns [...] mit der Macht eines Wunders« (315), mit dem Erstaunlichen (*thayma*) des philosophischen Anfangs, denn »den Beschauenden überfällt [...] die Gewißheit, daß aller Gegensatz nur scheinbar, die Liebe das Band aller Wesen, und reine Güte Grund und Inhalt der ganzen Schöpfung ist. / Hier geht die Kunst gleichsam über sich hinaus, und macht sich selber wieder zum Mittel« (315 f.), zum bloßen Medium der Seele, wie sie in den »göttlichen Naturen« der Plastik und in der Malerei selber als Medium »höhere[r] Einflüsse« (317) dargestellt wird. Plastik und Malerei – diese ursprüngliche *Dualität* der bildenden Kunst, die die spekulative Differenz von (realem) Grund und (idealer) Existenz durchscheinen läßt, ist ebenso das Prinzip ihrer *geschichtlichen Unterscheidung*: die Plastik ist die repräsentative Gestalt der klassischen, die Malerei die der romantischen Kunst oder »der neueren Welt«.

Und welche Aussicht bietet die eigne, »die jetzige Zeit für eine aus frischem Kern und von der Wurzel aufwachsende Kunst« (326)? Ihres doppelten Erbes sich freuend erkennt sie zwar in Winckelmann ihren wahren Schöpfer (298) und strebt »nach dem Plastischen in Form und Darstellung« (318); als die *Epoche der Dualität* jedoch würde sie dem »Geist des vollendeten Mannes« (296) erst dann wahrhaft gerecht, wenn sie lernte, »auch plastisch, d. h. antik, zu denken und zu empfinden« (318) – eine »geistige Zeugungskraft«, die »keine Lehre oder Anweisung erschaffen« kann: »Sie ist das reine Geschenk der Natur, welche hier zum zweitenmale sich schließt, indem sie, ganz sich verwirklichend, ihre Schöpfungskraft in das Geschöpf legt.« (324) Dies aber ist die Stunde der Philosophie. Denn »auch nur eine Veränderung, welche in den Ideen selbst vorgeht, ist fähig, die Kunst aus ihrer Ermattung zu erheben; nur ein neues Wissen

[»denken«], ein neuer Glaube [»empfinden«] vermögend, sie zu der Arbeit zu begeistern, wodurch sie in einem verjüngten Leben eine der vorigen ähnliche Herrlichkeit offenbarte. [...] Lasset nur jene Grundbedingung nicht fehlen, und die wiederauflebende Kunst wird wie die frühere in ihren ersten Werken das Ziel ihrer Bestimmung zeigen: [1] in der Bildung des bestimmt Charakteristischen schon, geht sie anders aus einer frischen Urkraft hervor, ist, wenn auch verhüllt, [2] die Anmuth gegenwärtig, in beiden schon [3] die Seele vorherbestimmt.« (328)

Worte, in denen dieser »Versuch, das Kunstwerk überhaupt seinem Wesen nach zu enthüllen und vor dem geistigen Auge gleichsam entstehen zu lassen«, in seiner Anschaulichkeit sich unverkennbar als ein Kunstwerk des Gedankens selbst spiegelt.³³ Denn in seinem »lebendige[n] Charakter« (303) stellt sich die »Kraft der [...] Individualität« dar, die als »schaffende Kraft« sich selbst ein Maß auferlegt, »in dem sie als eine wahrhaft sinnige Kraft erscheint«, deren Sinn eben die Erscheinung des »Zusammenhang[s] des ganzen Gebäudes der Kunst in dem Licht einer höheren Notwendigkeit« (293) ist – im Licht des *Systems* des Wissens selbst, das, hatte Schelling dargelegt, »nur zwei Haupttheile haben« könne, »einen rein theoretischen oder realistischen, und einen praktischen oder idealistischen«,³⁴ denen allerdings die »allgemeine Philosophie« als »Grundlage aller Vernunftwissenschaft oder aller wahren Metaphysik« vor auszuschicken sei.³⁵

Entsprechend enthüllt der Blick auf das ganze Gebäude (ebd.) der Rede eine dreifach emporstrebende Vertikale: Über dem *Eingang* erhebt sich die reale Konstruktion der *Natur*, von der die ideale Konstruktion der *Kunst* getragen wird, die in der real-idealen Synthesis der Neugründung der Kunst gipfelt.³⁶ Die beiden architektonischen Massen sind ihrerseits nach dem Prinzip von Wesen (Kraft), Form (Äußerung) und ihrer Synthesis dreifach gegliedert, so daß der tragend-getragene Baukörper den Blick in die Tiefe von produktiver Kraft, natürlichem Charakter und Anmut senken und der tragende ihn in die Höhe der Seele selbst, der Malerei und schließlich der erwarteten neuen Kunst heben läßt. Der Eingang, die *Propylaia* führen den Eintretenden hingegen nur durch zwei

33 Goethe schreibt am 31. Oktober 1807 an Heinrich Karl Abraham Eichstädt, der 1804 die Redaktion der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung übernommen hatte: »Zu einer Rezension der Jacobischen Rede möchte ich mich nicht gern engagieren; doch will ich sie in diesen Tagen nochmals durchlesen, und meine nähere Entschließung melden. Meine Überzeugung trifft nicht so völlig mit ihr als mit der Schellingschen zusammen [...]«.

34 F.W.J. Schelling, *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie*, SW IV, 89.

35 F.W.J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 214.

36 Bereits in den analog gebauten Vorträgen zur *Philosophie der Kunst* heißt es zum Schluß bedeutsam: »Nachdem im Drama nach seinen zwei Formen die höchste Totalität erreicht ist, so kann die redende Kunst nur wieder zur bildenden zurückstreben, aber selbst nicht weiter sich bilden.« (SW V, 735)

Räume, in den Vorraum der Natur und in den Vorraum der Kunst, so sparsam wie bedeutend geschmückt allein von der Herme Winckelmanns.

Steht dieser gegliederte Aufriß einmal vor Augen, kann der erstaunte Betrachter eine Entdeckung machen, die ihm die architektonische *Maßeinheit* des ganzen Gebäudes enthüllt. Der Architekt, dessen Material nicht der Stein, sondern die Sprache ist, hat – nicht als der Erste in dieser Bau-Kunst des Worts³⁷ – die Absätze der Rede so gezählt wie gegliedert. Es sind 8 mal 7 (die ihrerseits einen synthetischen Binnenbau sehen lassen). Die *erste* Gruppe enthüllt das Wesen der Natur, die *zweite* das der Kunst, die *dritte* – die ›besondere‹ Konstruktion der Natur – deren produktive Kraft, die *vierte* den Charakter, die *fünfte* die Anmut; in der besonderen Konstruktion der Kunst schließlich bringt die *sechste* Gruppe die Seele, die *siebte* die neuzeitliche Malerei und die *achte* dem Anlaß der ganzen Rede angemessen den wahren Willen der Gegenwart zur Sprache. Diese systematische Konstruktion wird zugleich anmutig verhüllt vom beseelten Schwung des Schellingschen Vortrags³⁸ und zeigt sich, zwanglos, nur dem nach-konstruierenden Auge. Es wird, das Ganze würdigend, darin naturgemäß nicht Schellings tiefste Schrift, wohl aber seine schönste erblicken:

Der Säulenschaft, auch die Triglyphe klingt,
Ich glaube gar der ganze Tempel singt.³⁹

37 Verwiesen sei nur auf Schillers 1792 in der Neuen Thalia erschienenen und 1802 in den Kleineren prosaischen Schriften wiederabgedruckten Aufsatz *Über die tragische Kunst*.

38 Zur weiten Resonanz der Rede vgl. X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, übers. v. S. Schaper, Stuttgart 2004, S. 192. Laut Tilliette war allerdings keineswegs »der abtrünnige Freund Hegel« »[a]m bissigsten«, weil dessen Spott deutlich genug München galt und nicht den »ästhetisch-philosophische[n] Reden«, deren »Bestreben, populär zu sein«, er vielmehr im Brief an Knebel vom 21. November 1807, »wenigstens größtenteils gelungen« findet und »einen schönen Inhalt in einer schönen Sprache darin« (*Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. 1, Hamburg 1952, S. 200 [Nr. 109]. Zur Quelle Tilliettes vgl. den Brief an Niethammer, November 1807 [a.a.O. Nr. 108], S. 194 f.).

39 J.W. Goethe, *Faust*, vv. 6447 f.

Wir »halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig«.

Bemerkungen zur Lessingrezeption in Schellings Freiheitsschrift

Schelling hat an mehreren Stellen seines Werkes in einem affirmativen Sinne auf Gotthold Ephraim Lessing Bezug genommen. So schreibt er am Ende der Freiheitsschrift von 1809: »Ja, wir gehen noch weiter, und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll.«¹ Diese Bemerkung Schellings aus der Freiheitsschrift ist nicht dessen einzige Bezugnahme auf Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* von 1780 und das in dieser von Lessing konzipierte geschichtsphilosophische Programm, mit dem die von Schelling zitierte Formel von der Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten verbunden ist.² Bereits der ganz junge Schelling nimmt in seiner Magisterdissertation *De malorum origine* von 1792 auf Lessings Erziehungsschrift Bezug³ und gibt sich in dem bekannten Brief an Hegel vom 4. Februar 1795 als einen Vertrauten Lessings zu erkennen, der mit einem Zitat aus Jacobis *Spinoza*-Büchlein eine Kritik an dem überlieferten orthodoxen Gottesbegriff formuliert.⁴ Noch in seiner Spätphilosophie kommt Schelling auf jenes Diktum Lessings von der Ausbildung der geoffenbarten

1 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. VII, hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1860, S. 412. Die Werke Schellings werden im folgenden nach den von K.F.A. Schelling hrsg. *Sämmtlichen Werken*, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, mit der Sigle »SW« sowie der Band- und Seitenangabe zitiert.

2 Vgl. G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in: ders., *Freimäurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig 1981, S. 81–103.

3 Vgl. F.W.J. Schelling, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*, in: ders., *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I/1, hrsg. v. W.G. Jacobs/J. Jantzen/W. Schieche, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, S. 59–100 (Text), S. 101–148 (Übersetzung). Diese Schrift wird im folgenden zitiert als »F.W.J. Schelling, *De malorum origine*«. Die *Historisch-Kritische Ausgabe* der Werke Schellings wird im folgenden mit der Sigle »AA« zitiert.

4 Vgl. F.W.J. Schelling, AA III/1, 22. Schelling bezieht sich auf F.H.J. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785), hrsg. v. K. Hammacher/I.-M. Piske, Darmstadt 2000, S. 22.

Wahrheiten in Vernunftwahrheiten zu sprechen. In dem von ihm besorgten Vorwort zu den nachgelassenen Werken von Henrik Steffens kann man lesen: »Wie es aber mit dem obersten Richteramt der Vernunft in Glaubenssachen beschaffen seyn mag, so wird nie eine, den menschlichen Geist wirklich befriedigende und zur Ruhe bringende Darstellung des Christenthums erreicht werden, ehe – wir wollen nicht mit *Lessing* sagen: ‚die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten‘ geschehen ist; denn dieser Ausdruck möchte großen Mißverständnissen unterworfen seyn – aber ehe wenigstens der Vernunft die *Möglichkeit* der Verhältnisse einleuchtend gemacht ist, auf denen die christlichen Hauptlehren beruhen.«⁵

Derartige Bezugnahmen Schellings auf Lessing ließen sich unschwer vermehren. Umso überraschender ist freilich angesichts der zitierten Stellen der Umstand, daß die Schellingforschung bisher nur am Rande dem Einfluß Lessings auf das Denken Schellings nachgegangen ist.⁶ Dabei ist seit längerem bekannt, daß die Lessing-Rezeption Schellings in seiner Magisterdissertation im Kontext von Debatten im Tübinger Stift über den durch Lessings Publikation von Texten aus dem Nachlaß von Hermann Samuel Reimarus ausgelösten Fragmentenstreit steht.⁷ In diesem problemgeschichtlichen Kontext steht Schellings Magisterdissertation. In ihr knüpft er an die von Lessing in der Erziehungsschrift konzipierte Geschichtsphilosophie an und führt diese im Horizont der zeitgenössischen exegetischen Debatten weiter. Lessings Formel von

5 F.W.J. Schelling, *Vorwort zu H. Steffens nachgelassenen Schriften*, SW X, 404 f.

6 Eine der wenigen Untersuchungen, welche dem Einfluß Lessings auf die Formierungsphase von Schellings Denken nachgeht, stellt die Arbeit von W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, dar. Jacobs diskutiert in dieser Untersuchung Schellings frühe Geschichtsphilosophie von der Magisterdissertation bis zur Freiheitsschrift im Kontext der geschichtsphilosophischen und der exegetischen Diskussion in der Neuzeit. Auf Lessing und Schelling geht auch die Untersuchung von G. Kaplan, *Answering the Enlightenment. The Catholic Recovery of Historical Revelation*, New York 2006, S. 7–22. 54–94, ein. In einer mehr systematischen Perspektive untersucht I. Schütze, *Schellings Deutung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit*, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, hrsg. v. H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 313–324, die Lessingrezeption Schellings im Kontext der Freiheitsschrift. Auf die Bedeutung Lessings für die Formierungsphase von Schellings Denken im Kontext der späten Aufklärungstheologie verweist auch G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin/New York 2007, S. 50. Überblickt man diese Studien, so wird man um das Urteil nicht herumkommen, daß eine systematische Rekonstruktion der Lessingrezeption Schellings in der gegenwärtigen Schellingforschung ein Desiderat bildet.

7 Siehe hierzu W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, S. 173 ff.; A.F. Koch, *Diez' Kritik der Möglichkeit einer Offenbarung*, in: *Immanuel Carl Diez. Briefwechsel und Kantische Schriften. Wissensbegründung in der Glaubenskrisen. Tübingen-Jena (1790–1792)*, hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart 1997, S. 987–1032; D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena (1790–1794)*, Frankfurt a.M. 2004.

der »Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten«, die, wie er im Paragraph 76 der Erziehungsschrift ausdrücklich notiert, »schlechterdings notwendig« sein soll, steht nun ihrerseits in einem inneren Zusammenhang mit Lessings geschichtsphilosophischer Explikation des Religionsbegriffs. In eben diesem Zusammenhang wird, wie im folgenden zu zeigen sein wird, die Lessingsche Formel von Schelling in der Freiheitsschrift von 1809, aber auch in seinem Spätwerk aufgenommen. Die Formel zielt bei Schelling auf eine geschichtsphilosophische Deutung der Religionsgeschichte, welche in der Selbsterfassung der Freiheit in ihrer inneren Struktur ihre Pointe hat. Trifft diese Deutung zu, dann dürfte die Freiheitsschrift von 1809, worauf freilich Schelling selbst schon hingewiesen hat,⁸ in einem engeren systematischen Zusammenhang mit seinem Frühwerk stehen, als dies in der Forschung bisweilen wahrgenommen wurde. In jedem Fall dürfte sich auf diesem problemgeschichtlichen Hintergrund eine Deutung der werkgeschichtlichen Entwicklung Schellings, welche in der Freiheitsschrift einen wie auch immer gearteten Neueinsatz oder Bruch sieht, als nicht haltbar erweisen.⁹

Die Gliederung meiner Ausführungen ergibt sich aus dem bereits Genannten von selbst. Zunächst ist kurz auf Lessings Geschichtsphilosophie einzugehen, wie sie dieser in seiner Erziehungsschrift ausgearbeitet hat. Sodann ist die Aufnahme und Weiterführung von Lessings Geschichtsphilosophie im Frühwerk Schellings in den Blick zu nehmen. In einem dritten Abschnitt soll der systematische Gehalt der Formel von der Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten auf dem Hintergrund der dargelegten problemgeschichtlichen Entwicklung in der Freiheitsschrift von 1809 rekonstruiert werden. Enden möchte ich mit einem kurzen Ausblick auf die Weiterführung von Lessings geschichtsphilosophischer Formel in Schellings Programm einer philosophischen Religion, wie sie für sein Spätwerk signifikant ist.

8 Siehe hierzu F.W.J. Schelling, SW VII, 333–335.

9 Vgl. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971. Heidegger deutete die Freiheitsschrift von 1809 als einen Neueinsatz in Schellings philosophischer Entwicklung. P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: ders., *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959, S. 13–108, bes. S. 76, wertet die Freiheitsschrift ebenfalls als einen weiterführenden Neueinsatz in Schellings Entwicklung, insofern hier der formale Freiheitsbegriff mit einem materialen verbunden wird. Einen Überblick über die Deutungen der Stellung der Freiheitsschrift in der werkgeschichtlichen Entwicklung Schellings bietet T. Buchheim, *Einleitung*, in: F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. v. T. Buchheim, Hamburg 1997, S. IX–XIII.

1. Die »Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten« oder: Lessings geschichtsphilosophische Religionstheorie

Den unmittelbaren problemgeschichtlichen Kontext von Lessings kurzer Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* von 1780 bildet der sogenannte Fragmentenstreit. Ausgelöst wurde dieser Streit bekanntlich durch die von Lessing vorgenommene Publikation von sieben Manuskripten aus dem Nachlaß des Hamburger Orientalisten Hermann Samuel Reimarus in den Jahren 1774 bis 1777.¹⁰ Gestritten wurde um den Status der positiven Offenbarungsreligion und ihr Verhältnis zur natürlichen Religion. Im Kern steht damit ein Grundthema der apologetischen Diskussion der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur Verhandlung an.¹¹ Lessings Erziehungsschrift darf folglich als ein Kommentar zu dieser literarischen Streitsache gelten. In den *Gegensätzen des Herausgebers* hatte Lessing die ersten 53 Paragraphen der Erziehungsschrift bereits publiziert.¹² Ebenso wie in den *Gegensätzen* ist auch die 1780 veröffentlichte Erziehungsschrift mehrfach gebrochen. Lessing tritt nicht nur als Herausgeber der Schrift auf und nicht als deren Autor, sondern auch das Augustin-Motto, welches er der Schrift beifügt, läßt den geltungstheoretischen Anspruch der Schrift bewußt in der Schwebe.¹³ Die religionsphilosophische Position, welche Lessing in der Erziehungsschrift ausarbeitet, unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von seinen Stellungnahmen zu positiver Religion und Theologie aus den vorangegangenen Jahren.¹⁴ Es ist insbesondere die Funktion der positiven Religion,

10 Einen prägnanten Überblick über die problemgeschichtlichen Zusammenhänge bietet nach wie vor E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 4, Gütersloh 1952, S. 120 – 165. Aus der älteren Literatur ist heranzuziehen K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929. Einen Überblick über die Stellung Lessings innerhalb der Aufklärungstheologie bietet A. Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006, S. 317 – 322. Zum Verhältnis von Lessing und Reimarus siehe H. Graf Reventlow, *Die Auffassung vom Alten Testament bei Hermann Samuel Reimarus und Gotthold Ephraim Lessing*, in: *Evangelische Theologie* 25 (1965), S. 429 – 448; V. Leppin, *Das Theater als Kanzel. Beobachtungen zu einer absichtsvollen Bemerkung Lessings*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), S. 77 – 93.

11 Siehe hierzu auch C. Voigt, *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2003.

12 Vgl. G.E. Lessing, *Gegensätze des Herausgebers*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. III, München/Wien 1982, S. 327 – 348.

13 Vgl. G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 81: »Haec omnia inde esse in quibusdam vera, unde in quibusdam falsa sunt.«

14 Siehe hierzu F. Vollhardt, *Kritik der Apologetik. Ein vergessener Zugang zum Werk G.E. Lessings*, in: *Prägnanter Moment. Studien zur deutschen Literatur und Klassik. Festschrift für Hans-Jürgen Schings*, hrsg. v. P.-A. Alt/A. Košenina/H. Reinhardt/W. Riedel, Würzburg 2002, S. 29 – 47.

welche in der Erziehungsschrift eine Neubewertung erfährt. In engem Zusammenhang mit dieser Neubewertung der positiven Religion steht Lessings Formel von der Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten, um dessen systematischen Gehalt es im folgenden zu tun sein soll.

Bereits der Vorbericht des Herausgebers, den Lessing der Erziehungsschrift vorangestellt hat, deutet eine Neubewertung der positiven Religionen an. Lessing fragt hier: »Warum wollen wir in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll; als über eine derselben entweder lächeln, oder zürnen?«¹⁵ Die Frage nach der Bedeutung der positiven Religion ist das Thema der Schrift. Aufgeworfen ist sie nicht nur durch die apologetische Diskussion in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, sondern insbesondere durch die von Reimarus bestrittene Offenbarungsqualität des Alten Testaments. Da das Alte Testament die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht kenne, könne die alttestamentliche Religion auch nicht als Religion gelten, da ein grundlegender Bestandteil der natürlichen Religion mit diesem Lehrstück fehle.¹⁶ Die Argumente, welche Lessing in der Erziehungsschrift für den Offenbarungscharakter des Alten Testaments entwickelt, finden sich bereits in seinen *Gegensätzen des Herausgebers*. Der Sache nach formulieren sie eine geschichtsphilosophische Theorie der Religionsgeschichte. In der Ausarbeitung dieser Geschichtsphilosophie darf auch das für die Diskussion weiterführende Moment von Lessings Erziehungsschrift gesehen werden. Die geschichtsphilosophische Begründung in der Erziehungsschrift führt über seine eigene Position hinaus, wie er sie in den Breslauer Fragmenten in Auseinandersetzung mit der theologischen Apologetik entwickelt hatte.¹⁷ In einem unveröffentlichten Fragment mit dem Titel *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion*¹⁸ kehrt Lessing die Argumente der theologischen Apologetik für die Wahrheit der christlichen Religion, Wunder, Weissagung und die schnelle Ausbreitung des Christentums,

15 G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 81.

16 Vgl. H.S. Reimarus, *Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren*, in: G.E. Lessing, *Werke*, 15. Theil. Theologische Schriften. Zweite Abteilung I, hrsg. v. C. Groß, Berlin o.J., S. 189–222. Siehe hierzu W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, S. 55–64; C. Bultmann, *Langweiliges Wissen. Die Wahrheiten des Hermann Samuel Reimarus*, in: *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen »Umformung des Christlichen«*, hrsg. v. A. Beutel, Leipzig 2004, S. 81–91; W. Schmidt-Biggemann, *Einleitung*, in: H.S. Reimarus, *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Göttingen 1994, S. 9–65.

17 Siehe hierzu F. Vollhardt, *Kritik der Apologetik*, S. 42–44.

18 Vgl. G.E. Lessing, *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion*, in: ders., *Werke*, 14. Theil. Theologische Schriften. Erste Abteilung, hrsg. v. C. Groß, Berlin o.J., S. 221–239.

geradezu um, indem er die Ausbreitung des Christentums natürlich erklärt.¹⁹ Zwar ist auch Lessing noch in der Erziehungsschrift der Meinung, daß die Wahrheit der geschichtlichen Religionen nicht durch Wunder und Weissagen begründet werden kann.²⁰ Im Unterschied zu der Kritik an der Apologetik aus den Breslauer Fragmenten kommt es jedoch in der Erziehungsschrift zu einer geschichtsphilosophischen Begründung der funktionalen Notwendigkeit der positiven Religionen.

Der tragende Grundgedanke von Lessings Erziehungsschrift ist ein gestufter und geschichtsphilosophisch entfalteter Religionsbegriff.²¹ Im Unterschied zu Reimarus unterscheidet Lessing nämlich natürliche Religion und Vernunftreligion und vermittelt beide durch die positiven, geschichtlichen Religionen. Lessing unterscheidet also drei Momente in seinem Religionsbegriff und gewinnt so die Möglichkeit, den Religionsbegriff geschichtsphilosophisch auszulegen. Damit ist die geschichts- und religionsphilosophische Grundlage von Lessings Konzeption der Offenbarung als Erziehung benannt.²² Die Differenz zwischen der natürlichen und der vernünftigen Religion markiert Lessing durch die Unterscheidung von ›ausgestattet‹ und ›erworben‹. »Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte sofort ausgestattet wurde: so konnte doch dieser mitgeteilte, und nicht erworbene Begriff, unmöglich lange in seiner Lauterkeit bestehen.« (§ 6, 82) Während die natürliche Religion gleichsam zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, ist die vernünftige Religion zu erwerben. Sie ist also nicht am Anfang der Geschichte der Menschheit möglich, sondern sie bildet sich erst in der Religionsgeschichte heraus, und zwar im Zusammenhang mit der Selbsterfassung der Vernunft. Die Vernunft wird damit bereits von Lessing geschichtlich verstanden. Sie ist, so die von Lessing in der Erziehungsschrift ausgeführte geschichtsphilosophische These, durch die geschichtlichen Religionen vermittelt.

Die Strukturierung der Religionsgeschichte resultiert aus den Momenten des Religionsbegriffs. Lessing unterscheidet die Periode der positiv geschichtlichen

19 Vgl. a.a.O., S. 235: »Die ersten Dutzend Anhänger sich zu schaffen, recht blinde, gehorsame, enthusiastische Anhänger, ist für den neuen Religionsstifter das Schwerste. Hat er aber nur erst die, so geht das Werk weit besser von Statten. [...] Besonders die Weiberchen! Es ist zu bekannt, wie vortrefflich sie sich alle Häupter neuerer Religionen und Sekten, gleich dem Stifter der ersten—im Paradiese, zu Nutze zu machen gewusst haben.«

20 Siehe hierzu auch G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Freimäurergespräche und anderes. Ausgewählte Schriften*, Weimar/Leipzig 1981, S. 29–34.

21 Siehe hierzu D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G.E. Lessings Texten zur Seelenwanderung*, Göttingen 2005, S. 356 ff.

22 Vgl. G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 2, S. 82: »Erziehung ist Offenbarung, die dem einzeln Menschen geschieht: und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist, und noch geschieht.« Die nachfolgenden Angaben von Paragraphen und Seiten im Text beziehen sich auf die *Erziehung des Menschengeschlechts*.

Religionen des Judentums und des Christentums und als Ziel der Geschichte die Selbsterfassung der Vernunft in der Vernunftreligion.²³ Vorgeschaltet ist dieser Konstruktion der religionsgeschichtlichen Entwicklung in der Erziehungsschrift das Postulat einer Vorgeschichte der Menschheit, zu deren Ausstattung die bereits genannte natürliche Religion gehört. Die Konstruktion der religionsgeschichtlichen Entwicklung wird nun von Lessing auf der Grundlage seines Offenbarungsbegriffs mit einer Akkommodationstheorie verbunden, derzufolge die Offenbarung stets an den Entwicklungsstand ihrer Empfänger angepaßt sei.²⁴ Die Begründung der Offenbarungsqualität des Alten Testaments baut auf diesem Gedanken auf. Denn, wie Lessing den Einwand von Reimarus noch verschärft, im Alten Testament finde sich nicht nur die Vorstellung der »Unsterblichkeit der Seele« (§ 17, 84) nicht, sondern auch der Gottesbegriff des Alten Testaments sei »noch unter dem wahren transzendentalen Begriffe des Einigen, welchen die Vernunft so spät erst aus dem Begriffe des Unendlichen mit Sicherheit schließen lernen«.²⁵ Das Alte Testament auf dieser Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung kennt zwar mit Jahwe einen höchsten Gott, aber dieser ist auf Grund seiner sinnlichen Bestimmtheit nicht der wahre. Folglich korrespondiert ihm auch nur eine sinnlich gebundene Moral. (§ 16, 84) Allein dies, so Lessings Konsequenz aus seiner geschichtsphilosophischen Bestimmung des Offenbarungsbegriffs, sei kein Argument gegen den Offenbarungscharakter des Alten Testaments. Ist dies doch die dieser Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung angemessene Stufe der Offenbarung. »Noch konnte Gott seinem Volke keine andere Religion, kein anders Gesetz geben, als eines, durch dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete.« (§ 17, 84)

Erst während der Zeit des Babylonischen Exils bildet sich der Monotheismus und, mit ihm verbunden, der wahre Begriff der Einheit Gottes in der israelitischen Religion heraus. Dieser neue, bessere Begriff von Gott kommt für Lessing freilich nicht durch eine Offenbarung zustande, sondern durch die nun erwachte

23 Die Funktion des Unsterblichkeitsgedankens für die Beschreibung der Übergänge von einem Zeitalter zum anderen hat D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 355 ff., herausgearbeitet. Diese Zusammenhänge müssen im folgenden unberücksichtigt bleiben.

24 Vgl. G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 5, S. 82: »Und so wie es der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt; wie sie dem Menschen nicht alles auf einmal beibringen kann: eben so hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen.«

25 A.a.O., § 14, S. 84. Lessing hatte dies so bereits in seinen *Gegensätzen des Herausgebers* formuliert. Siehe G.E. Lessing, *Gegensätze des Herausgebers*, S. 342: »Das Alte Testament weiß von keiner Unsterblichkeit der Seele, von keinen Belohnungen und Strafen nach diesem Leben. Es sei so. Ja, man gehe, wenn man will, noch einen Schritt weiter. Man behaupte, das A.T. oder doch das Israelitische Volk, wie wir es in den Schriften des A.T. vor den Zeiten der Babylonischen Gefangenschaft kennen lernen, habe nicht einmal den wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt.«

Vernunft. »Die Offenbarung hatte seine Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal seine Offenbarung.« (§ 36, 90) Die israelitische Religion gelangt zwar auf diese Weise zum Begriff des wahren Gottes, aber nicht zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Dies ist die religionsgeschichtliche Grenze des Judentums, die nur durch ein neues, besseres Elementarbuch überschritten werden kann. Lessing verbindet diese höhere Stufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung mit dem Eintritt der christlichen Religion in die Geschichte. Dem korrespondiert, daß die Grundbestimmung des Stifters des Christentums darin liegt, daß Christus »der erste *zuverlässige, praktische* Lehrer der Unsterblichkeit der Seele« ist. (§ 58, 94) Lessing verbindet die Erfassung des wahren Gottes zwar schon mit dem nachexilischen Judentum, aber die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele tritt erst mit dem Christentum in die Geschichte ein. Christus als dem ersten zuverlässigen praktischen Lehrer der Unsterblichkeit der Seele korrespondiert die Erfassung des sittlichen Bewußtseins. Die noch vom Judentum beibehaltene sinnliche Einbindung der Moral wird im Christentum durch die von Christus eingeführte Verknüpfung von Moral und geläutertem Unsterblichkeitsgedanken abgestreift. Lessing sieht also den religionsgeschichtlichen Fortschritt, der mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte verbunden ist, in der Herausbildung einer reflexiven innerlichen Gesinnungsmoral, in der das Gute um des Guten willen getan und von allen äußeren Bestimmungsgründen des Willens abgesehen wird.²⁶ Auf Grund des mit dem Christentum verbundenen Reflexiv-Werdens des sittlichen Bewußtseins versteht Lessing das Neue Testament als das »zweite beßre Elementarbuch für das Menschengeschlecht« (§ 64, 95).

Die Religionsgeschichte konstruiert Lessing als einen Prozeß, in dem sich die Vernunft selbst in ihrer Tätigkeit erfaßt. Die jeweiligen Epochen der Religionsgeschichte fungieren hierbei als Stufen auf dem Weg der Vernunft hin zu ihrer Selbstdurchsichtigkeit. So führt zwar das Christentum mit der Verzahnung von Unsterblichkeitsgedanken und Innerlichkeitsmoral eine reflexive Weise von Moralität in die Geschichte ein, aber die reflexive Moralität kommt erst als Selbsterworbene zu sich selbst. Aus diesem Grund müssen auch die Formen, in denen das Christentum die neue Stufe der Religion in die Geschichte eingeführt hat, zur Vernunftreligion weitergebildet werden. Diese Weiterbildung ist jedoch für Lessing durch die geschichtlichen Religionen vermittelt. »So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können; so wie wir allmählig, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so

26 Vgl. a.a.O., § 61, S. 95: »Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein andres Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.« Siehe auch G.E. Lessing, a.a.O., §§ 55. 60, S. 94 f.

lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?» (§ 72, 97)

Die Religionsgeschichte kommt erst mit der Herausbildung der Vernunftreligion zu ihrem Ziel. Die inhaltlichen Bestimmungen der Vernunftreligion sind nun für Lessing nicht mehr mitgeteilt, sondern erworben. Aber sie sind durch die Geschichte der positiven Religionen vermittelt. Der Offenbarungsbegriff sowie die positiven geschichtlichen Religionen des Juden- und Christentums werden damit von Lessing in einem funktionalen Sinne reformuliert. Sie bilden das geschichtlich bedingte Medium, an dem sich die Vernunft als eine solche erfaßt.²⁷ Abgelehnt wird freilich der Offenbarungsbegriff der theologischen Lehrtradition, der in den biblischen Schriften die wortwörtliche Offenbarung Gottes sieht. An dessen Stelle tritt bei Lessing eine geschichtsphilosophische Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, der diese als Epochen auf dem Weg der Vernunft hin zu ihrer Selbstaufklärung versteht. Diese geschichtliche Einbindung der Vernunft ist der Gehalt von Lessings Formel, daß die »Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten [...] schlechterdings notwendig [sei], wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll« (§ 76, 98). Die inhaltlichen Bestimmungen der geschichtlichen Religionen sind für Lessing diejenigen Bestimmungen, an denen die Vernunftreligion sich selbst ausbildet.²⁸

27 Vgl. a.a.O., § 80, S. 99: »Er [sc. der Verstand] will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen, und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, fähig macht.« Siehe hierzu auch D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 404 f.

28 Lessings Formel von der Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten steht denn auch nicht zufällig in einem Kontext, in dem mit der Trinitäts-, der Erbsünden- und der Genugtuungslehre grundlegende Bestimmungen der christlichen Lehrtradition diskutiert werden. Vgl. a.a.O., §§ 73–75, S. 97 f. Diese Lehrstücke der traditionellen Dogmatik werden von Lessing so erörtert, daß diese positiven Lehren Aspekte beinhalten, die inhaltlich die Vernunftreligion bestimmen. So wird, wie Lessing schreibt, durch die Trinitätslehre die Lehre von dem transzendentalen Gott dahin erweitert, daß »auch seine Einheit eine transzendente Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt« (a.a.O., § 73, S. 97). Siehe hierzu auch D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 378 ff.

2. »Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nichts mehr« oder: Die Lessing-Rezeption Schellings zwischen 1792 und 1804

Lessings Erziehungsschrift geht es um eine geschichtsphilosophische Begründung der positiven Religionen des Judentums und Christentums, die von diesem verbunden wird mit einem geschichtsphilosophischen Perfektibilitätsgedanken. Das Ziel der religionsgeschichtlichen Entwicklung liegt in der Selbsterfassung der Vernunft. Den geschichtlichen Religionen wird für diesen Prozeß keine konstitutive Funktion mehr eingeräumt, wohl aber eine funktionale. Sie sind das geschichtliche Medium, an dem sich die Vernunftreligion selbst erst herausbildet. Es ist diese geschichtsphilosophische Konstruktion Lessings, welche Schelling aufnimmt und mit den gedanklichen Mitteln seiner eigenen Philosophie weiterbildet. Im folgenden kann die Rezeption der Geschichtsphilosophie Lessings im Werk Schellings nicht in toto vorgenommen werden. Ich beschränke mich auf Schellings Magisterdissertation von 1792 und seine geschichtsphilosophische Konstruktion des Christentums aus den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* von 1803. Die hier von ihm ausgeführte geschichtsphilosophische Deutung des Christentums auf der Grundlage seiner Identitätsphilosophie bildet denn auch den Horizont, in dem die Ausführungen der Freiheitsschrift von 1809 stehen.

Schellings Magisterdissertation *De malorum origine*, die dieser am 26. September 1792 verteidigte und vermutlich zwischen April und September dieses Jahres geschrieben hatte, galt dem 3. Kapitel der Genesis, der Erzählung vom Sündenfall.²⁹ Bereits Lessing hatte in der Erziehungsschrift die Erbsündenlehre als Beispiel für solche inhaltlichen Bestimmungen der positiven Religion angeführt, aus deren Bearbeitung der Vernunftreligion ein inhaltlicher Zugewinn erwächst.³⁰ Schelling strukturiert seine Ausführungen zum Ursprung des Übels

29 Zu Schellings Magisterdissertation siehe W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, bes. S. 173–210; M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, Göttingen 1996, S. 157–186; K. Gloyna, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 49–60; G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, S. 47–56. In den Kontext der Magisterdissertation gehört Schellings Aufsatz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, der Ende 1792/Anfang 1793 geschrieben wurde und 1793 im fünften Stück der von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus herausgegebenen *Memorabilien. Eine philosophisch-theologische Zeitschrift der Geschichte und Philosophie der Religionen, dem Bibelstudium und der morgenländischen Litteratur gewidmet* erschien. Vgl. F.W.J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, AA I/1, 192–246.

30 Vgl. G.E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 74, S. 98. Siehe hierzu auch a.a.O., § 77, S. 99. Zur Deutung des scheinbaren Widerspruchs zwischen dem § 77 und dem § 4 der Erziehungsschrift siehe D. Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs*, S. 358–361.

anhand von Genesis 3 in einen exegetischen und in einen philosophischen Teil.³¹ Während der erste Teil der Studie in den Paragraphen 2 bis 5 mit den Mitteln der zeitgenössischen historisch-kritischen Forschung den Sinn des Textes zu erheben versucht, widmen sich die Paragraphen 6 und 7 des zweiten Teils der Wahrheit der Sündenfallgeschichte auf der Grundlage des Resultats der historisch-kritischen Rekonstruktion.³² Die Pointe von Schellings Magisterdissertation liegt nun in der Verzahnung der beiden Teile, also der historisch-kritischen Frage nach dem Sinn des Textes von Genesis 3 und der philosophischen Entfaltung der Wahrheit dieses Textes.³³ Deren methodische Grundlage bildet ähnlich wie bei Lessing eine geschichtsphilosophische Entfaltung des Vernunftbegriffs. Sie wird von Schelling im Paragraphen 7 seiner Magisterdissertation ausgeführt.

Ohne hier Schellings Stellung in der exegetischen Debatte seiner Zeit oder diese selbst ausführlich diskutieren zu können,³⁴ fällt in Schellings Dissertation

31 Vgl. F.W.J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 107: »Im übrigen habe ich mich zufrieden gegeben, den Sinn dieses Zeugnisses *kritisch* und danach, sofern es Wahrheit enthält, *philosophisch* aufzuzeigen.« Siehe auch a.a.O., 130.

32 Mit der Frage nach dem Sinn des Textes folgt Schelling den Fragestellungen der historisch-kritischen Forschung seiner Zeit, die unter Aufnahme von Spinozas hermeneutischem Prinzip nach dem Sinn des Textes unter Absehung von seinem Wahrheitswert fragt. Vgl. B. de Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, in: ders., *Werke*, Bd. I, Darmstadt 2008, S. 237: Der Textinterpretation geht es bloß »um den Sinn der Rede, nicht um ihre Wahrheit«. »Der Sinn ist bloß aus dem Sprachgebrauch zu ermitteln oder aus solchen Erwägungen, die nur die Schrift als Grundlage anerkennen.« Siehe hierzu und zu den Hintergründen in der zeitgenössischen exegetischen Debatte B. Seidel, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung*, Berlin/New York 1993; M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, S. 159 – 177.

33 Damit folgt Schelling sowohl der von Johann Salomo Semler vorgenommenen Erweiterung der grammatischen Kritik durch die historische als auch Johann Philipp Gablers Zuordnung von philologischer Interpretation und historischer Rekonstruktion. Vgl. J.P. Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787 (ND in: *Johann Philipp Gabler 1753 – 1826 zum 250. Geburtstag*, hrsg. v. K.-W. Niebuhr/W. Böttrich, Leipzig 2003, S. 15 – 41, hier S. 27); G. Hornig, *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen 1996, bes. S. 229 – 245. 246 – 278. In dem wahrscheinlich nach dem Sommer 1793 entstandenen Entwurf zu von ihm geplanten historisch-kritischen Abhandlungen führt Schelling die in der Magisterdissertation eingeführte Unterscheidung weiter: »Historische Interpretation im weitern Sinne befaßt demnach nicht nur *grammatische*, sondern auch *historische* Interpretation, im engeren Sinne des Worts. Jene geht bloß auf die Bedeutung der *Worte*, auf ihre verschiedenen Wendungen, Formen und Konstruktionen, diese nimmt ihre Belege aus der *Geschichte* überhaupt, insbesondere aber aus der Zeit, aus der die Urkunde, welche ausgelegt werden soll, herstammt, aus dem Geist, den Begriffen, den Vorstellungs- und Darstellungsarten, die jener Zeit eigenthümlich sind.« F.W.J. Schelling, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. v. G.L. Plitt, Bd. I, Leipzig 1869, S. 45.

34 Siehe hierzu B. Seidel, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese*; M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, S. 169 –

zunächst auf, daß er den Lessingschen Offenbarungsbegriff durch den Mythosbegriff ersetzt. Hinter dieser Umstellung steht nun nicht nur eine terminologische Verschiebung. Mit seinem Mythosbegriff ersetzt Schelling nämlich nicht nur Lessings Offenbarungsbegriff, sondern auch die hinter diesem stehende Akkommodationstheorie. Unter Aufnahme von Einsichten der mythischen Schule geht Schelling davon aus, daß die Offenbarungsquellen nicht dem Entwicklungsstand ihrer Empfänger akkommodiert sind, sondern daß die Menschheit sich auf dieser Stufe der Entwicklung gar nicht anders als Form des Mythos ausdrücken konnte.³⁵ Die Voraussetzung der Akkommodationstheorie, daß die göttliche Botschaft den Aufnahmebedingungen der Hörer angepaßt wurde, wird von Schelling fallengelassen und durch die These von der Kindheit des Menschengeschlechts ersetzt.³⁶ Der biblische Bericht vom Sündenfall ist also für Schelling nicht den Aufnahmebedingungen seiner Empfänger angepaßt, sondern er konnte in der Kindheit der Menschheit gar nicht anders verfaßt werden. Hiermit verbindet sich für Schelling die Aufgabe, den Sinn des Textes von Genesis 3, wie er in der alten Urkunde überliefert ist, kritisch zu erheben.

Der exegetische Teil von Schellings Magisterdissertation nimmt sich dieser Aufgabe an und klärt zunächst literarkritische und redaktionsgeschichtliche Fragen zur alten Urkunde von Genesis 3, um sodann den Nachweis zu erbringen, daß es sich bei der alten Urkunde um einen Mythos handelt. Den fünften Paragraphen widmet Schelling der Bestimmung des Sinns der alten Urkunde vom Sündenfall.³⁷ Diesen erblickt er im Anschluß an Kants Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* im Bruch mit dem Naturzustand des Men-

177; C. Hartlich/W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952; O. Merk, *Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert*, in: *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hrsg. v. G. Schwaiger Göttingen 1980, S. 37–59.

35 Vgl. F.W.J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 107 f.: »Für jene Philosophen der ältesten Welt war also dieselbe Vernunft, die wir besitzen, die Führerin und Leiterin zur Erforschung höherer Dinge; und weil die ältesten Menschen alles auf das Gefühl bezogen und weil ihre Sprache und ganze Veranlagung eine dichterische und symbolische Gestalt des Überlieferten hervorbrachte, kleideten sie ihre Weisheit in »Mythen« und förderten damit eine liebenwerte Einfalt menschlicher Kindheit und eine damit verbundene Wahrheit und oft ungeheure Größe zutage. War es denn nicht die gesamte Verfassung jener Zeit und der ältesten Sprache, die notwendigweise diese Art zu philosophieren hervorbrachte? Wurden die ältesten Philosophen nicht von der Notwendigkeit getrieben, ihre Aussagen in Mythen einzukleiden?«

36 Die Akkommodationstheorie wird auch von G.C. Storr, *Lehrbuch der Christlichen Dogmatik, ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eignen, Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Literatur seit dem Jahre 1793 versehen von M.C.C. Flatt*, Tübingen 1803, S. XVIIff., der Kritik unterzogen. Schellings Nachschrift einer Polemikvorlesung aus dem Jahre Wintersemester 1792/93 zeigt, inwieweit er mit der zeitgenössischen Debatte um die Akkommodationstheorie vertraut war. Siehe hierzu F.W.J. Schelling, *Polemik*, in: AA II/4 (im Druck).

37 Zur Gliederung der Dissertation siehe M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, S. 177.

schen.³⁸ »Könnte man nicht sagen, daß in diesem einzigartigen Philosophem die *Trennung der Menschen von der ursprünglichen Einfalt, der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst, der erste Übertritt aus dem goldenen Zeitalter und von daher die allerersten Ursprünge der menschlichen Bosheit* beschrieben werden?«³⁹ Schelling erblickt den Gehalt der biblischen Sündenfallgeschichte mit dem neuesten Stand der exegetischen Diskussion seiner Zeit, wie er durch die mythische Schule repräsentiert wird, nicht mehr in einer historischen Begebenheit, wie die dogmatische Lehrtradition voraussetzt,⁴⁰ sondern in einer retrospektiven Deutung des Erwachens der Vernunft im Menschen. Die Selbsterfassung des Menschen als eines Vernunftwesens wird von Schelling schon in der Magisterdissertation mit einem inneren Konflikt des Geistes verbunden, den er unter Aufnahme von Kantischen Motiven als Konflikt von Vernunft und Sinnlichkeit, mundus intelligibilis und mundus sensibilis beschreibt.⁴¹ Die in Genesis 3 überlieferte Sündenfallgeschichte beschreibt also für Schelling keinen Abfall des Menschen von Gott, sondern das Sich-bewußt-Werden der Vernunft im immer auch sinnlich bestimmten Menschen und darin den Übergang von dem Naturzustand zum Geist. Erst dem sich in seiner Vernunftbestimmtheit erfassenden Menschen stellt sich die mühevoll Aufgabe, das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft durch seine eigene Freiheit zu gestalten. Aus diesem Grund erscheint ihm und nur ihm der Naturzustand als das goldene Zeitalter.

Die Wahrheit des, wie es Schelling nennt, Philosophems von Genesis 3 wird von ihm ebenso wie von Lessing durch die Konstruktion einer Geschichtsphilosophie erwiesen.⁴² Wie Lessing verbindet auch Schelling die Vernunft mit einer

38 Vgl. I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. IX, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1983, S. 85–102.

39 F.W.J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 122.

40 So noch bei G.C. Storr, *Lehrbuch der Christlichen Dogmatik*, S. 417–455.

41 Vgl. F.W.J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 127. 141. T. Gloyna, *Kosmos und System*, S. 49 ff., deutet Schellings Magisterdissertation sowie die in deren zeitlichen Kontext entstandenen exegetischen und philosophiehistorischen Studien zum Römer- und Galaterbrief des Paulus sowie zu Platon auf dem Hintergrund der Debatten um einen christlichen Platonismus im späten 18. Jahrhundert. Sowenig dieser Hintergrund zu bestreiten ist, so sehr werden doch von Gloyna die kantischen Motive m.E. unterbelichtet. Zumindest der theologie- und exegesegegeschichtliche Kontext in der späten Aufklärung wird von Gloyna in ihrer Untersuchung nicht berücksichtigt. Zu Schellings Auseinandersetzung mit Platon auf dem Hintergrund der Diskussionslage im 18. Jahrhundert siehe auch die Studie von M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*. Der Untersuchung von Franz kommt das Verdienst zu, die exegetische Debattenlage am Ende des 18. Jahrhunderts in seine Rekonstruktion des Frühwerks von Schelling einzubeziehen. Der kantische Hintergrund wird zu Recht auch von W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, S. 188. 191. 195 u.ö. betont.

42 Damit folgt Schelling Semlers Erweiterung der grammatischen (Johann August Ernesti) durch die historische Kritik mit den begrifflichen Mitteln von Lessings Geschichtsphilosophie.

Geschichte, in der diese sich selbst erfaßt. Das Ziel der Geschichte beschreibt Schelling denn auch mit deutlichem Anklang an Lessings Erziehungsschrift am Ende seiner Magisterdissertation. »Die unendliche Kraft unserer Vernunft selbst überzeugt uns davon, daß das gesamte Menschengeschlecht zu diesem Ziel gleichsam erzogen wird, und daß es das letzte Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte ist, daß alles Menschliche zurückgeht auf die Alleinherrschaft der Vernunft, daß in allen menschlichen Angelegenheiten die Gesetze der reinen und von jeder Sinnenherrschaft freien Vernunft zum Ausdruck kommen.«⁴³ Die einzelnen Epochen dieser Geschichte der Vernunft hin zu ihrer vollständigen Selbsterfassung ergeben sich aus den jeweiligen Niveaus, in denen sich die Vernunft ihrer selbst und ihres Verhältnisses zur Sinnlichkeit bewußt wird. Schelling unterscheidet mit dem goldenen Zeitalter einen vorgeschichtlichen Naturzustand und in der Geschichte die drei Epochen der Einbildungskraft, der Urteilskraft und das Zeitalter der Vernunft.⁴⁴

Schelling nimmt Lessings Geschichtsphilosophie und die mit dieser verbundene Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten in seiner Magisterdissertation so auf, daß er eine Geschichte der Vernunft konstruiert, in der diese sich zunehmend ihrer selbst bewußt wird. Darin geht es ihm ähnlich wie auch Lessing um eine Neubegründung der positiven Religion durch die Ausarbeitung einer Geschichtsphilosophie. Die biblischen Schriften sind Urkunden aus der Kindheit der Menschheit. Auf diesem Niveau der Entwicklung der Vernunft beschreibt Genesis 3 die Selbsterfassung der Vernunft.

Diese Geschichtsphilosophie der Vernunft, welche in der Magisterdissertation von Schelling angedeutet wird, erfährt in den 90er Jahren des 18. Jahrhunderts eine weitere Ausgestaltung.⁴⁵ Insbesondere in seinen identitätsphilosophischen Schriften nach 1800 kommt Schelling immer wieder auf Lessings Erziehungsschrift zu sprechen. In seinem Aufsatz *Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* aus dem Jahre 1802⁴⁶ nimmt Schelling am Ende des zweiten Abschnitts, welcher einer Konstruktion der Religion im Horizont der Naturphilosophie gewidmet ist, ausdrücklich auf Lessings Begriff des ewigen Evangeliums und die mit diesem verbundene Ausbildung der geoffenbarten Wahrheiten in Vernunftwahrheiten Bezug. »Ob dieser

43 F.W.J. Schelling, *De malorum origine*, AA I/1, 147.

44 Siehe hierzu die Rekonstruktion von Schellings Geschichtskonstruktion bei W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, S. 187–210, und M. Franz, *Schellings Tübinger Platon-Studien*, S. 177–186.

45 Siehe hierzu G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, S. 46 ff. Zu Schellings Geschichtsphilosophie im *System des transzendentalen Idealismus* siehe v. Vf., *Geschichte als fortschreitende Offenbarung Gottes. Überlegungen zu Schellings Geschichtsphilosophie*, in: *System als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings ›System des transzendentalen Idealismus‹*, hrsg. v. dems./C. Dierksmeier/C. Seysen, Würzburg 2001, S. 69–82.

46 Die nachfolgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich hierauf.

Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wissenschaften und Werke der Menschen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion seyn werde und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der eignen Beantwortung eines jeden, der die Zeichen des Künftigen versteht, überlassen werden muß.« (120)⁴⁷ Ausführlich hat Schelling diese geschichtsphilosophische Konstruktion der Religion in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* dargestellt, die er 1802 an der Universität Jena gehalten hatte und die 1803 publiziert wurden. Auch hier konstruiert Schelling seine geschichtsphilosophische Deutung der Religion unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Lessings in der Erziehungsschrift ausgeführter Geschichtsphilosophie.

In den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* arbeitet Schelling eine geschichtsphilosophische Deutung der Religion aus, welche die geschichtsphilosophische Skizze des *Systems des transzendentalen Idealismus* zu einer Christentumsdeutung weiterführt.⁴⁸ Unter Aufnahme von Schleiermachers in den Reden *Über die Religion* von 1799 ausgeführtem Religionsbegriff verbindet Schelling nun seine Geschichtsphilosophie mit einer Christentumsdeutung. Im Christentum, so Schellings grundlegende Bestimmung, werde »das Universum überhaupt als *Geschichte*, als moralisches Reich, angeschaut« (287).⁴⁹ Christentum und Heidentum versteht Schelling in dem konzeptionellen Rahmen der Identitätsphilosophie als die Darstellungsweisen der absoluten Identität von Idealem und Realem in Natur und Geschichte. Während im Heidentum der griechischen Antike das Unendliche im Endlichen angeschaut wird, schaut das Christentum das Endliche im Unendlichen an. Die Differenz liegt also in einer anderen Synthesisform, die von Schelling geschichtsphilosophisch gedeutet wird. Im Anschluß an die im Transzendentalssystem von 1800 konzipierte Periodisierung der Geschichte unterscheidet Schelling zwischen den Perioden der »Natur, des Schicksals und der Vorsehung« (290). Der eigentlichen Geschichte lagert Schelling auch hier einen Naturzustand vor, in dem sich die Vernunft noch nicht erfaßt hat und der in der Rückschau mit seinem Verlust als das goldene

47 Zu Schellings Deutung des Christentums in seinem Journal-Aufsatz siehe v. Vf., *Vernunft und Religion. Überlegungen zu Schellings Christentumsdeutung in seinen Journal-Aufsätzen*, in: *Gegen das ›unphilosophische Unwesen‹. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel*, hrsg. v. K. Vieweg, Würzburg 2002, S. 197–209.

48 Ausführlich hierzu v. Vf., *Schellings Wesensbestimmung des Christentums in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: *Hervormde Teologiese Studies* 63 (2007), S. 863–883. Siehe hierzu auch G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, S. 66–81.

49 Siehe hierzu auch den Beitrag von Dietrich Korsch in diesem Band.

Zeitalter erscheint.⁵⁰ Die eigentliche Geschichte beginnt mit dem Widerstreit von Vernunft und Natur. Schelling faßt diese Epoche mit der geschichtsphilosophischen Deutungskategorie des Schicksals.⁵¹ In dieser Epoche der Geschichte hat sich die Vernunft zwar erfaßt, so daß es zum Bruch mit der Natur kommt, aber sie ist sich in der inneren Struktur ihrer Reflexivität noch nicht bewußt geworden.⁵² Aus diesem Grund liegen hier Freiheit und Natur im Widerstreit. Erst durch die Erfassung der Vernunft in der inneren Reflexivität ihres Bezugs auf sich selbst kommt es zu einer »bewusste[n] Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt« (ebd.). Schelling identifiziert dieses Geschehen der Selbsterfassung der Vernunft in ihrer inneren Reflexivität mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte und erblickt den Ausdruck dieser geschichtsphilosophischen Selbstdurchsichtigkeit in der Idee der Vorsehung. Und wie bereits in Lessings Konstruktion der Geschichte, so leitet auch für Schelling das Christentum »jene Periode der Vorsehung« (ebd.) in der Geschichte lediglich ein.

In diese geschichtsphilosophische Konstruktion hat Schelling Unterscheidungen aufgenommen, die er bereits im Paragraphen 7 seiner Magisterdissertation von 1792 konzipiert hatte. Auch in der Geschichtsphilosophie der Methodenvorlesung unterscheidet Schelling unterschiedliche religionsgeschichtliche Stufen der Selbsterfassung der Vernunft, und das Ziel der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist die »wahre Vernunftreligion« (SW V, 299), welche durch die beiden geschichtlichen Religionen des Heiden- und Christentums vermittelt ist. Allerdings ist er nun in der Lage, die Geschichte der Vernunft auf dem Weg zu ihrer Selbsterfassung, in ihren bewußtseinstheoretischen und reflexionslogischen Strukturen begrifflich genauer zu fassen, als es ihm in der Magisterdissertation möglich gewesen ist. In der geschichtsphilosophischen

50 Vgl. F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 290: »Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, solange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter.«

51 Vgl. ebd.: »Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut.«

52 In seiner 1801 in Jena gehaltenen Vorlesung über das Identitätssystem von 1801, dessen erster Teil der *Einleitung und Ausführungen zur Begründung der Identitätsphilosophie* gewidmet war, markiert Schelling die Differenz zwischen seiner Identitätsphilosophie und der Reflexionsphilosophie ausdrücklich als ein Sich-Wissen der Reflexion in ihrer Tätigkeit. »Der gemeine Verstand betrachtet seine Gegenstände nur nach Reflexionsbegriffen, der eigentliche philosophische aber unmittelbar an sich. Durch ersteren ist keine Evidenz möglich, wir erhalten sie nur durch den zweiten, denn jener ist ebendadurch, daß er sich seiner Reflexion nicht bewußt ist, beschränkt; dieser gibt Gewißheit, weil er sich darüber erhebt.« *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802). Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I.P.V. Troxler*, hrsg. v. K. Düsing, Köln 1988, S. 27.

Konstruktion der Identitätsphilosophie steht das Christentum für diejenige Geschichtsperiode, in der sich die Vernunft in der ihr eigenen Geschichtlichkeit und inneren Reflexivität ihres Selbstbezugs erfaßt. Allein aus diesem Grund hat nicht nur die Theologie im Wissenschaftssystem eine »ihr ganz eigenthümlich[e]« Beziehung zur Geschichte, die »zu ihrem Wesen insbesondere gehört« (286), sondern allein deshalb ist auch die »Idee der Dreieinigkeit« dem Christentum »schlechthin nothwendig« (294). Denn die Idee der Dreieinigkeit ist nichts anderes als der Ausdruck der inneren Reflexivität der sich in ihrer eigenen Geschichtlichkeit erfassenden Vernunft. Diesen Bezug der Trinitätslehre auf das mit dem Christentum erst in die Geschichte eintretenden Wissen um die Geschichte hebt Schelling eigens mit einem Verweis auf Lessings Ausführungen zur Trinität aus dem Paragraphen 73 der Erziehungsschrift hervor.⁵³ Allerdings ist Schelling der Meinung, daß es Lessings Deutung der Trinität »noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt« fehlt, welche, so Schelling weiter, »darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet« (ebd.).

Schelling versteht die Idee der Dreieinigkeit als einen reflexiven Ausdruck der um ihre eigene innere Geschichtlichkeit wissenden Vernunft. In der ihr eigenen Geschichtlichkeit ihres Bezugs auf sich selbst kann sich die Vernunft jedoch nur an dem von ihr gesetzten Konkreten erfassen. Ausdruck des Selbstverhältnisses ist das von der Vernunft gesetzte Konkrete nur dann, wenn es negiert und als negiert gesetzt wird.⁵⁴ Eben diese Reflexivität im Bezug des Geistes auf sich selbst kommt in der Idee der Dreieinigkeit zum Ausdruck. Sie ist nichts anderes als die Darstellung eines sich erfassenden Geschichtsbewußtseins. Die Reflexivität des Wissens um Geschichte kommt damit in dieser Idee zum Ausdruck.

Die geschichtsphilosophische Konstruktion des Christentums als eines sich in der Geschichte erfassenden reflexiven Wissens um die Geschichte, die Schelling in der Methodenvorlesung vornimmt, bildet den Gehalt seiner Formel, daß in dem Christentum »das Universum als *Geschichte*, als moralisches Reich

53 Den Zusammenhang von Trinitätslehre und Geschichtsphilosophie legt auch I. Schütze, *Schellings Deutung des christlichen Dogmas der Dreieinigkeit*, S. 319 f., dar.

54 Vgl. F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 292: »Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt.«

angeschaut wird« (287). Wenn jedoch das Wesen des Christentums in der geschichtlichen Selbsterfassung der Vernunft in der ihr eigenen Geschichtlichkeit liegt, dann muß von den geschichtlichen Formen, in denen sich das Christentum ausgeprägt hat, gelten, daß sie wandelbar sind. Die von Schelling in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* vorgebrachte Kritik an den theologischen Strömungen seiner Zeit resultiert aus eben dieser geschichtsphilosophischen Wesensbestimmung des Christentums. Sie zielt darauf, daß in ihnen das empirische Christentum an die Stelle der Idee gesetzt wird.⁵⁵

In Schellings geschichtsphilosophischer Konstruktion des Christentums führt dieses zwar das Wissen um die Geschichte ein. Die mit dem Christentum verbundene Selbsterfassung der Vernunft in ihrer Geschichtlichkeit kann jedoch nur so realisiert werden, daß das Christentum ebenso wie bei Lessing zur wahren Vernunftreligion weitergebildet wird. Auch die von Schelling in der *Methodenvorlesung* konzipierte wahre Vernunftreligion ist durch die geschichtlichen Religionen vermittelt. Es geht ihr also nicht darum, daß »das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich« (299) verschwindet. Vielmehr sollen die Formen, in denen sich die mit dem Christentum verbundene Erfassung des Wissens um Geschichte ausdrückt als geschichtlich wandelbare Medien des Selbstbezugs im Selbstverhältnis verstanden werden. Die Vernunftreligion als Ziel der Geschichte der Vernunft liegt also für Schelling in der Reflexivität des Selbstverhältnisses.

Im Unterschied zu Lessing Geschichtsphilosophie in der Erziehungsschrift von 1780 und zu seiner eigenen Magisterdissertation von 1792 verknüpft Schelling in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* die Geschichtsphilosophie mit dem Gottesgedanken. Die Geschichte als Ganze ist wie bereits im Transzendentalssystem von 1800 die Offenbarung Gottes. Der noch in der Magisterdissertation im Anschluß an Kant formulierte Widerstreit von Vernunft und Sinnlichkeit im Geist wird nun ersetzt durch den Widerstreit von Freiheit und Notwendigkeit. Der Offenbarungsbegriff, der in der Magisterdissertation noch keine Rolle spielte, wird nun von Schelling aufgenommen und auf die kontingente Erfassung der Vernunft in der Geschichte bezogen.

55 Vgl. a.a.O., 301: »Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtsforschung, nicht aber der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.« Siehe hierzu v. Vf., *Schellings Wesensbestimmung des Christentums*, S. 863–883.

3. Gott, Natur und Geschichte in der Freiheitsschrift

Die bereits in der Methodenvorlesung von Schelling vorgenommene Verknüpfung von Gott, Natur und Geschichte wird in der 1809 veröffentlichten Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*⁵⁶ aufgenommen und weiter ausgeführt. In Weiterführung der in der *Darstellung meines Systems* von 1801 entwickelten Systemkonzeption soll in der Freiheitsschrift erstmals der »ideelle[...] Theil[...] der Philosophie mit völliger Bestimmtheit« (334) ausgeführt werden. Gegenstand der Freiheitsschrift ist also die Dimension des Geistes, und zwar auf der Grundlage der Naturphilosophie. Die Freiheitsschrift führt damit die identitätsphilosophische Systemkonstruktion mit ihrer Unterscheidung eines reellen und ideellen Systemteils weiter und erörtert diejenigen Themen, welche in der Systemdarstellung von 1801 unberücksichtigt blieben.⁵⁷ Mit dem Freiheitsbegriff und dem Begriff des Bösen nimmt Schelling 1809 eine Fragestellung auf, die ihn bereits in seiner Magisterdissertation beschäftigte. Allerdings hatte er bereits in seiner Identitätsphilosophie den inneren Konflikt im Geist als Widerspruch von Freiheit und Notwendigkeit beschrieben. Schelling versteht 1809 die menschliche Freiheit nicht mehr allein als sittliche Autonomie, sondern er erweitert diesen formellen Freiheitsbegriff durch einen materialen.⁵⁸ Diesem Begriff der Freiheit zufolge ist diese als dasjenige Vermögen zu verstehen, ihrer eigenen Bestimmung zu widersprechen.

Schelling geht es um eine Weiterführung des idealistischen Freiheitsbegriffs. Hierzu verbindet er natur- und geschichtsphilosophische Überlegungen auf der Grundlage einer Geistesphilosophie zu einer geschichtsphilosophischen Freiheitstheorie, welche Lessings Geschichtsphilosophie aus der Erziehungsschrift in absolutheitstheoretischer Hinsicht weiterführt. Den Ausgangspunkt von Schellings Überlegungen bildet der idealistische Freiheitsbegriff. Von diesem sagt Schelling, daß wir ihm zwar »den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken«, daß aber der Idealismus »doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System« sei, denn er »läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos« (351). Die Weiterführung des idealistischen Freiheitsbegriffs von Kant und Fichte nimmt in der Freiheitsschrift die Gestalt einer Ergänzung des Idea-

56 Vgl. SW VII, 331–416. Die folgenden Angaben von Seitenzahlen im Text und in den Anmerkungen beziehen sich hierauf.

57 Diese Themen sind, wie Schelling eigens vermerkt, die »Freiheit des Willens, Gut und Böses, Persönlichkeit« (334).

58 »Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.« (352)

lismus durch den Realismus an, und zwar derart, daß dieser noch die Basis des Idealismus sein soll.⁵⁹ Der von Schelling in der Freiheitsschrift ausgeführte Gottesgedanke und die diesen tragenden Bestimmungen stehen ersichtlich im Zusammenhang mit der begrifflichen Entfaltung des Freiheitsbegriffs. Insbesondere der von Schelling aus der ›Darstellung‹ von 1801 aufgenommenen Duplizität von Grund und Existenz kommt, worauf in der Literatur auch immer wieder verwiesen wurde, eine konstitutive Funktion für den Freiheitsbegriff der Schrift von 1809 zu.⁶⁰ Allerdings werden in den meisten Rekonstruktionen der Freiheitsschrift die den personalen Gottesgedanken betreffenden Aspekte heraus- und dessen naturphilosophische Grundlage zurückgestellt. Die Pointe des von Schelling in der Freiheitsschrift entfalteten Freiheitsbegriffs liegt jedoch gerade in der Verzahnung von Gott, Natur und Geschichte. Im folgenden ist zunächst der von Schelling konstruierte Gottesgedanke, welcher die prinzipientheoretische Grundlage der in der Freiheitsschrift ausgeführten Freiheitstheorie darstellt, kurz auszuführen. Im Anschluß daran ist die geschichtsphilosophische Durchführung des Freiheitsbegriffs in den Blick zu nehmen.

Schelling versteht in der Freiheitsschrift Gott als absoluten Geist. Die Aufbauelemente dieses Gottesgedankens bilden die naturphilosophische Unterscheidung von Grund und Existenz.⁶¹ Von dem Grund in Gott sagt Schelling: »Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen.« (358)⁶² Diese prinzipientheoretische Unterscheidung zielt nicht auf eine ontologische Grundlegung des Gottesgedankens, sondern auf die Bestimmung der inneren Aufbauelemente der Selbstbestimmung im Selbstverhältnis. Selbstbestimmung steht gleichursprünglich unter der Bestimmtheit,

59 »Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt.« (356)

60 Siehe nur die Beiträge in dem Band: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, hrsg. v. H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

61 »Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.« (357) Zu dieser Unterscheidung siehe auch SW IV, 146. 203.

62 Der Status dieser Prinzipientualität ist in der Schellingforschung umstritten. Ein Teil der Interpreten versteht die Unterscheidung von Grund und Existenz in einem ontologischen Sinne. So F. Hermann, *Der Grund der Persönlichkeit Gottes*, in: »*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*«, *Schellings Philosophie der Personalität*, hrsg. v. T. Buchheim/F. Hermann, Berlin 2004, S. 165–178. Andere, wie J. Jantzen, *Die Möglichkeit des Guten und des Bösen*, in: F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, hrsg. v. O. Höffe/A. Pieper, Berlin 1995, S. 61–90, lesen diese Unterscheidung transzendentalphilosophisch. Siehe hierzu auch G. Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie*, S. 86–90.

Selbstbestimmung zu sein. Schelling konstruiert den Gottesgedanken nicht nur vollzugstheoretisch, sondern auch als die innere Voraussetzung der Selbstbestimmung des Menschen. Die Konstitution Gottes als Geist, die Schelling als Akt der Selbstbestimmung Gottes versteht, fällt ausdrücklich mit der Konstitution des Menschen als Ziel des Naturprozesses zusammen. Gott als Geist ist die Einheit der beiden Momente Grund und Existenz, deren Synthesis Schelling als Offenbarung bezeichnet. »Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in *Gott*.« (364) Der Naturprozeß ist die sukzessive Überwindung des Grundes in den Geist und erst am Ende dieses Prozesses im Menschen erfaßt sich der Geist als solcher. Die Synthesis des Geistes ist dadurch charakterisiert, daß der Grund, das dunkle Prinzip, wodurch der Mensch von Gott relativ unabhängig sei, in »Licht verklärt ist« (363). Im Menschen als dem Ziel des Naturprozesses wird die Selbstbestimmung reflexiv, so daß das Besondere als Medium der Synthesis im Selbstverhältnis gewußt wird. Allein dadurch kann der dunkle Grund in Licht verklärt werden und die Seele Repräsentant Gottes als Geist sein.⁶³

Im Menschen wird die Selbstbestimmung reflexiv, und dadurch ist diese aus »dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben«, ist sie »Wille, der sich selbst in völliger Freiheit erblickt« (364). Schelling nennt diese reflexiv gewordene Selbstbestimmung Persönlichkeit und unterscheidet sie sowohl von Gott als von der Natur. Denn die Identität der beiden Prinzipien, die er auf der Ebene des Geistes Universal- und Partikularwillen nennt, ist an den Selbstvollzug der Selbstbestimmung zurückgebunden. Aus diesem Grund ist die Identität beider Prinzipien in der menschlichen Selbstbestimmung »zertrennlich«, während sie sowohl in Gott als auch in der Natur »unzertrennlich« (364) ist.⁶⁴ Schelling versteht also die Persönlichkeit als eine Aufgabe, die vom Menschen durch den Selbstvollzug seiner Selbstbestimmung zu realisieren ist. Eben diese erst durch die Selbstbestimmung zu realisierende Identität von Partikular- und Universalwillen stellt die Möglichkeit »des Guten und des Bösen« (ebd.) dar.

Der Ort des Guten und des Bösen ist für Schelling die Dimension des Geistes. Nur in der Dimension des Geistes müssen die beiden Prinzipien durch die Selbstbestimmung in ein solches Verhältnis gebracht werden, in dem der Par-

63 Mit dieser Konstruktion der Seele als dem Repräsentanten oder der Darstellung des Absoluten nimmt Schelling einen grundlegenden Gedanken seiner Identitätsphilosophie auf, den er in diesem freiheitstheoretischen Kontext bereits in seiner Schrift *Philosophie und Religion* von 1804 ausgeführt hatte. Siehe hierzu v. Vf., *Die Begründung des Gottesgedankens in Philosophie und Religion. Anmerkungen zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen von Schellings philosophischer Theologie*, in: F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, hrsg. v. A. Denker/H. Zaborowski, Freiburg/München 2008, S. 155–168.

64 Siehe hierzu den Beitrag von Ulrich Barth in diesem Band.

tikularwille zum Medium des Universalwillens wird. Auch in der Freiheitsschrift versteht Schelling die Selbstbestimmung im Selbstverhältnis so, daß sie durch eine innere Antinomie ausgezeichnet ist. Der Bezug des menschlichen Geistes auf sich selbst ist durch die Antinomie des in sich gestuften Willens charakterisiert. Aus diesem Grund kann die Einheit im Selbstverhältnis nur antinomisch durch das vom Geist gesetzte Konkrete repräsentiert werden. Im Akt der Selbstbestimmung, die in ihrem Bezug auf sich selbst widersprüchlich ist, kann sich folglich die Selbstheit »von dem Licht [trennen], oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwillen zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt [...], auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn (denn der Wille der Creatur ist freilich außer dem Grunde; aber er ist dann auch bloßer Particularwille, nicht frei, sondern gebunden)« (365). Die Möglichkeit des Bösen baut damit Schelling zufolge auf der widersprüchlichen Verfassung des Geistes in seinem Bezug auf sich selbst auf und liegt in einer Verkehrung der die Selbstbestimmung konstituierenden Prinzipien. Wenn jedoch das Böse an den Akt der Selbstbestimmung zurückgebunden ist, dann kann es freilich weder als Privation noch als ein der Sinnlichkeit Unterliegen verstanden werden, sondern nur als ein solcher Akt der Selbstbestimmung, der den Partikularwillen an die Stelle des Universalwillens setzt. Von einer solchen Selbstbestimmung muß dann freilich gelten, daß sie sich in ihrer inneren Reflexivität nicht erfaßt hat. Aus diesem Grund weist Schelling in der oben zitierten Stelle eigens darauf hin, daß der bloße Partikularwille nicht frei, sondern gebunden ist.⁶⁵

Die skizzierte naturphilosophische Begründung der menschlichen Freiheit verbindet Schelling in der Freiheitsschrift mit einer Geschichtsphilosophie der Freiheit. Aufgabe der naturphilosophischen Explikation des Begriffs der menschlichen Freiheit ist es, sowohl den Begriff als auch die Möglichkeit des Bösen zu bestimmen. Unerörtert blieb also bisher die Wirklichkeit des Bösen, die nicht mit dessen Möglichkeit zusammenfällt. Dabei geht es Schelling zunächst nicht um die Frage, wie im einzelnen Menschen das Böse entsteht, sondern um die »universelle Wirksamkeit« (373) des Bösen. Aufgeklärt werden soll der »natürliche[...] Hang des Menschen zum Bösen« (381), wie Schelling mit Kant sagt. Im Unterschied zu Kants Lösung dieses Problems, welche Schelling offenkundig nicht teilt, löst es Schelling durch eine geschichtsphilosophische Konstruktion. Wie bereits in der Magisterdissertation von 1792 und in der Geschichtsphilosophie der Methodenvorlesung unterscheidet Schelling unter-

65 Siehe hierzu v. Vf., *Die Notwendigkeit in der Freiheit. Zur Aufnahme von Luthers Freiheitsbegriff in Schellings Freiheitsschrift*, in: *Erinnerte Reformation. Studien zur Luther-Rezeption von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, hrsg. v. Vf./R. Leonhardt, Berlin/New York 2008, S. 75 – 94.

schiedliche Epochen der Geschichte, deren Differenz in der Reflexivität der Selbstbestimmung liegt. Den Ausgangspunkt der Geschichtskonstruktion bildet auch jetzt ein Naturzustand, in dem sich die Freiheit noch nicht als solche erfaßt hat. Das Böse, so Schelling, »bleibt auch in der Geschichte [...] anfangs noch im Grunde verborgen, und dem Zeitalter der Schuld und Sünde geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit über die Sünde voran« (378). In dem Naturzustand oder dem »goldnen Weltalter« (379) kann weder von dem Bösen noch von dem Guten die Rede sein, da sich die Selbstbestimmung noch gar nicht als solche erfasst hat. Erst mit dem Verlassen des Naturzustands, der eben in dem Bewußtwerden der Freiheit besteht, erscheint der Naturzustand nicht nur als goldenes Zeitalter, sondern der Selbstbestimmung erwächst nun die Aufgabe, Partikular- und Universalwillen zu verbinden. Dies kann jedoch nicht anders als durch den Vollzug der Selbstbestimmung geschehen. Da diese sich jedoch noch nicht in ihrer inneren Reflexivität ihres Bezugs auf sich selbst erfaßt hat, steht die erste Periode der Geschichte unter der Dominanz des Grundes. Wie bereits in der Methodenvorlesung identifiziert Schelling diese religionsgeschichtliche Stufe mit der Mythologie des Heidentums. »Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich als welteroberndes Princip hervortrat, sich alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen.« (ebd.) Auf dieser Stufe der Entwicklung der Vernunft, die ihren Ausdruck in der griechischen Mythologie und ihren Göttern findet, ist sich die Selbstbestimmung noch nicht in ihrer inneren Reflexivität und Geschichtlichkeit durchsichtig geworden. Aus diesem Grund ist das Böse zwar in der Geschichte wirksam, aber, da sich der Geist in seiner inneren Reflexivität noch nicht evident geworden ist, treten weder das Gute noch das Böse auf dieser Stufe der geschichtlichen Entwicklung der Vernunft hervor.⁶⁶ Deshalb stehen die inneren Aufbauelemente der Selbstbestimmung, Freiheit und Notwendigkeit, in dieser Geschichtsperiode, welche Das *System des transzendentalen Idealismus* und die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* die Epoche des Schicksals nannten, in einem Widerstreit.

Die kontingente Selbsterfassung des Geistes in der inneren Reflexivität seines Bezugs auf sich selbst verbindet Schelling wie bereits in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* mit dem Eintritt des Christentums in die

⁶⁶ Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 379 f.: »Daher erst mit der entschiedenen Hervortretung des Guten auch das Böse ganz entschieden und als dieses hervortritt (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann).«

Geschichte.⁶⁷ Die kontingente Einsicht in die reflexive Struktur der Selbstbestimmung im Selbstverhältnis findet Schelling zufolge ihren Ausdruck im Christentum und seinen inhaltlichen Bestimmungen. Schelling versteht in der Freiheitsschrift wie schon in der Methodenvorlesung die Christologie als den Ausdruck der sich in der Geschichte erfassenden Selbstbestimmung. Der Inhalt der Christologie ist für Schelling nichts anderes als ein reflexiv gewordener Wille. »Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dieß geschieht allein durch die Offenbarung, im bestimmtesten Sinne des Worts, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dingen und der Mensch selbst geschaffen sind.« (377)

Schelling verbindet in der Freiheitsschrift das Reflexiv-Werden der menschlichen Selbstbestimmung mit der Geschichte. Die Erkenntnis des Guten und damit der Unterschied von Gutem und Bösem ist ein Resultat der Geschichte der Vernunft. Auch der Gottesgedanke wird von Schelling mit der Geschichte verbunden. Das Reflexiv-Werden und die Selbsterfassung der Selbstbestimmung finden ihren Ausdruck in dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes. Die Konstitution des Wissens um die Geschichte verbindet Schelling mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte. Dieses Wissen muss auch in der Freiheitsschrift philosophisch durchdrungen werden, damit es in der Gegenwart angeeignet werden kann. Das Christentum eröffnet, worauf Schelling ausdrücklich hinweist, lediglich »die Möglichkeit der Heilung (des Heils)« (380). Es ist dieser Kontext, in dem Schelling in der Freiheitsschrift die Formel aus Lessings Erziehungsschrift aufgreift.⁶⁸ Wirklich wird nämlich die Religion am Orte des Individuums nur dann, wenn sie von diesem als verstandene angeeignet werden kann. »Wir im Gegentheile sind der Meinung, daß eben von den höchsten Begriffen eine klare Vernunft Einsicht möglich seyn muß, indem sie nur dadurch uns wirklich eigen, in uns selbst aufgenommen und ewig gegründet werden können.« (412) Ebenso wenig wie bei Lessing zielt die Forderung der Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten in der Freiheitsschrift auf eine Ersetzung der positiven Religion durch eine Vernunftreligion, sondern auf eine vernünftige Durchdringung der Religion und darin auf eine solche Begründung

67 Vgl. a.a.O., 377: »Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist.«

68 Siehe hierzu auch W.G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie*, S. 265; W.E. Ehrhardt, *Das Ende der Offenbarung*, in: F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 221 – 234, bes. S.232.

des Christentums als Religion der Freiheit, die als verstandene angeeignet werden kann.⁶⁹

4. Ausblick: Von der Vernunftreligion zur philosophischen Religion

Lessings geschichtsphilosophischer Konstruktion der Religionsgeschichte ging es um eine Neubestimmung der geschichtlichen Religionen. Er löste diese Aufgabe durch eine gestufte Ausdifferenzierung des Religionsbegriffs. Die Unterscheidung von natürlicher Religion, geschichtlichen Religionen und Vernunftreligion ermöglichte Lessing nicht nur eine geschichtsphilosophische Konstruktion der Religionsgeschichte, sondern auch die positiven Religionen in einem funktionalen Sinn aufzuwerten. Die Vernunft wird damit von Lessing mit der Geschichte verbunden, so daß die inhaltlichen Bestimmungen der Vernunftreligion als Resultat der religionsgeschichtlichen Entwicklung verstanden werden können. Die geschichtsphilosophische Konstruktion der Religionsgeschichte als einer Geschichte der Vernunft hat Schelling in seiner Magisterdissertation aufgenommen und unter Einbeziehung der zeitgenössischen exegetischen Debatte weitergeführt. Ebenso wie Lessing erblickt auch Schelling das Ziel der Geschichte in der Selbsterfassung der Vernunft. Diese von Schelling in seiner Magisterdissertation im Anschluß an Lessing ausgeführte Geschichtsphilosophie der Vernunft hat dieser bis hin zur Freiheitsschrift in ihren reflexionslogischen und bewußtseinstheoretischen Bestandteilen weitergeführt. Der Freiheitsschrift geht es wie bereits den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* um eine philosophische Durchdringung der Religion im Interesse ihrer vernünftigen Aneignung.

Schellings Spätphilosophie, wie sie in der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* vorliegt, knüpft, darauf kann hier nur noch hingewiesen werden, explizit an den von Lessing in der Erziehungsschrift ausgeführten gestuften Religionsbegriff an. In der *Philosophie der Mythologie* unterscheidet Schelling zwischen der mythologischen oder natürlichen, der geoffenbarten und der philosophischen Religion.⁷⁰ Wie bereits bei Lessing bilden

69 Siehe hierzu auch a.a.O., S. 226 ff., der auf die polemischen Anspielungen Schellings auf Friedrich Schlegels Katholizismus hinweist. Zu den literarischen Bezügen der Freiheitsschrift siehe auch L. Knatz, *Schellings Freiheitsschrift und ihre Quellen*, in: *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, Bd. II, hrsg. v. H.-M. Baumgartner/W.G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, S. 469–479.

70 Vgl. F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, 243–252.

diese drei Formen Momente des Religionsbegriffs, die auch von Schelling geschichtsphilosophisch ausgelegt werden. Die philosophische Religion wird dabei von Schelling ebenso wie Lessings Vernunftreligion als Resultat der Geschichte verstanden, die durch die positiven Religionen vermittelt ist.⁷¹ »Die philosophische Religion«, so Schelling, »weit entfernt durch ihre Stellung zur Aufhebung der vorangegangenen berechtigt zu seyn, würde also durch eben diese Stellung die Aufgabe und durch ihren Inhalt die Mittel haben, jene von der Vernunft unabhängigen Religionen, und zwar als solche, demnach in ihrer ganzen Wahrheit und Eigentlichkeit, zu begreifen.«⁷²

71 Vgl. auch F.W.J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, SW XI, 255: »Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte geschichtlich vermittelt.«

72 SW XI, 250.

»Das Universum als Geschichte angeschaut.« Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie

Hegel, der immer für ein treffendes Wort gut ist, hat bekanntlich über Schelling, seinen ehemaligen Tübinger Mitstiftler, gesagt, er habe »seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht«.¹ Darin schwingt die Ironie des Spätpublizierers Hegel ebenso mit wie die Anerkennung eines der Substanz nach zutreffenden Denkens beim später fernen Freund. »Die schellingsche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu tun gewesen ist.«² In der Tat hat die Schellingforschung der letzten dreißig Jahre Zug um Zug herausarbeiten können, daß Schellings philosophischer Bildungsgang sich als Gang des philosophischen Gedankens entschlüsseln läßt. Das trifft auch da zu, wo, wie in der uns heute interessierenden Epoche, die Konzeptionen der Philosophie Schellings sich geradezu kaskadenhaft zu überschlagen scheinen, durch begriffliche Benennungen seitens des Autors selbst noch unterstützt.

Allerdings verlangt der Versuch einer Übersicht über die Bewegungsgesetze des Schellingschen Denkens auch eine gewisse Abstandnahme von der im einzelnen tatsächlich bisweilen überschäumenden Durchführung. Diese Distanz läßt sich aber schon darum gut gewinnen, weil man sich auf einzelne konzeptionsprägende Intuitionen Schellings beziehen kann. Denn nicht zuletzt dadurch gewinnt die rasche Abfolge von konzeptionell verschiedenen Zugängen zur Philosophie einen besonderen Reiz, daß es Schelling gelingt, Schlüsselformulierungen zu finden, die für systematische Konstellationen aufschlußreich sind und die als Anknüpfungspunkte einer Rekonstruktion dienen können. Ich nenne aus unserer Phase nur die Formeln ›Geschichte des Selbstbewußtseins‹, ›Kunst als Schlußstein der Philosophie‹, ›absolute Identität‹, ›intellektuelle Anschauung‹, ›Grund von Existenz – und Existierendes‹, und eben auch: ›Universum, als Geschichte angeschaut‹. Es empfiehlt sich dabei, von den Aufstel-

1 G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Theorie Werkausgabe 20, Frankfurt a.M. 1971, S. 421.

2 A.a.O., S. 453.

lungen des *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) auszugehen, weil sich, so scheint mir, erst von da aus der Sinn der Identitätsphilosophie genauer bestimmen läßt.

I. Die Geschichte des Selbstbewußtseins und seine Folgen

Schellings Naturphilosophie (auch diesen Terminus könnte man zu den Schlüsselworten rechnen!) gewinnt da ihren besonderen Akzent, wo es ihm, wie im Transzendentalssystem, gelingt, Natur und Selbstbewußtsein in ihrem Zusammenhang zu interpretieren.³ Dabei ergibt sich eine doppelte Konsequenz. Einerseits erscheint unter den Phänomenen der Natur ein evolutionärer Zug, der von der Schwerkraft (als dem generellen, von elementgebundenen Rückkopplungen noch ganz unabhängigen Bezug auf etwas anderes) über den Magnetismus (als polare Beziehung in aufgebauter Spannung) zum Organismus reicht (als einem in Spannungen sich selbst reproduzierenden Identitätsverhältnis, bei dem das Selbstverhältnis immer schon zugleich ein Verhältnis zu anderem ist). Eben darin bildet der Organismus die natürliche Grundlage des Selbstbewußtseins, das dieselbe Struktur aufweist.⁴

Auf der anderen Seite wird deutlich, daß das Selbstbewußtsein sich konkret nur erfassen kann, indem es diese Positionalität im Verhältnis zur Natur wahrnimmt – also einmal in der Natur das Gegenüber erkennt, mit dem es zusammengehört; sodann und in Steigerung des bereits unausgesprochen selbstbezüglichen Organismus-Gedankens sich selbst als eigenes Verhältnis realisiert im Akt der Freiheit. Aus dieser Doppelgesichtigkeit des Selbstbewußtseins resultiert dann aber die Notwendigkeit, sich in der erscheinenden Welt selbst zu bestimmen und sich dabei die Welt anzueignen. Nun kann diese Aneignung schon deshalb nie vollständig erfolgen, weil alle Tätigkeit des Selbstbewußtseins sich die Natur immer schon voraussetzen muß. Daher bedarf es, über die als Güterethik zu verstehende Verwirklichung des Selbstbewußtseins im Handeln hinaus, einer gewissen Symbolisierung des gemeinsamen Zieles von Natur und Selbstbewußtsein, die durch die Religion vorgenommen wird. Dieses Ziel bleibt aber insofern utopisch, als die Ausgangsstellung des Ineinanders von Natur und Selbstbewußtsein nicht hintergangen werden kann. Darum kommt eben im Transzendentalssystem auch nicht die Religion als Abschlußformel in Betracht, sondern die Kunst – dieses fragile, in Werken anschauliche und im Bewußtsein anzueignende In- und Miteinander von Phantasie und Produkt, von

3 Das hat auch Hegel so gesehen und anerkannt, vgl. ebd.

4 Vgl. dazu Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), § 54, SW IV, 146; § 93, 58 f.; § 68, 153; § 83, 158; § 142 ff. 202–212.

Freiheit und Notwendigkeit. Die sinnliche Erfahrung von Kunst ist die Weise, wie sich das Selbstbewußtsein in seinem Dasein aus der Natur heraus und mit der Natur koexistierend erfaßt. So läßt sich in kurzen Worten der Zusammenhang zwischen der Geschichte des Selbstbewußtseins und der Kunst als Schlußstein der Philosophie darstellen.

Wie ist von dieser Konstellation aus der Übergang zur Identitätsphilosophie zu verstehen?

II. Die absolute Identität und ihre Voraussetzungen

Die Identitätsphilosophie, wie sie mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie* von 1801 auftritt, trägt auf den ersten Blick einen abweisenden Charakter. Denn es überrascht die apodiktische Unmittelbarkeit, mit der beim Absoluten als absoluter Identität eingesetzt wird. Schellings sehr leicht konstruierter Auskunft, nun solle der Unterschied der beiden Seiten der Philosophie, Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie, durch die Aufstellung des »System[s] selbst« übertroffen werden, mißtraue ich gründlich. Statt dessen muß eher im Ergebnis des Transzendentalsystems ein Motiv zur Um- und Weiterbildung zu finden sein. Mein Vorschlag dafür lautet folgendermaßen:

Wenn es die Kunst (als Werk und als Aneignung verstanden) ist, in der das Absolute zu erfassen ist, dann ist diese Repräsentationsgestalt einerseits durch eine hohe Fragilität gekennzeichnet; es kommt immer auf den Zusammenklang von unvorhersehbarem Werk und unbeherrschbarer Erfahrung an. Wenn aber, andererseits, dieser Zusammenklang tatsächlich die Repräsentanz des Absoluten ist, dann muß in aller Offenheit und Brüchigkeit doch ein Zusammenhang walten, der mehr ist als ein bloßes Sicheinstellen von beglückender Evidenz. Gerade in der Kunst und ihren Umständen kommt doch nicht weniger zur Darstellung als das Absolute selbst. Indem wir das im Denken erfahren haben, ist es angezeigt, diesen absoluten Charakter auch als solchen zu benennen – eben um das Ergebnis des Transzendentalsystems vor dem Eindruck einer gewissen Zufälligkeit und Beliebigkeit zu bewahren. Diese Überlegung besagt aber nun: Der Entwurf der Identitätsphilosophie ist selbst ein hermeneutischer Schachzug, der die Unbedingtheit in der Erfassung des Absoluten zur Geltung bringen möchte.

Dieser Interpretationsvorschlag nimmt der Identitätsphilosophie viel von ihrer schroffen Unmittelbarkeit; er depotenziert sie gewissermaßen zu einer Auslegungsmatrix für Probleme, die schon anders gesehen und beschrieben wurden. Dabei gehört nun die Unmittelbarkeit des Einsatzes selbst zum hermeneutischen Programm; die Identitätsphilosophie verdankt sich Voraussetzungen, die sie selbst gar nicht zum Thema macht. Damit ändert sich aber auch

unser Blick auf sie: Sie ist nicht konstruktivistisch-deduktiv zu verstehen, sondern explikativ. Wir stehen als Philosophierende nicht auf einer Position des Absoluten, die man geneigt ist, sich hierarchisch als absolute Überordnung vorzustellen – wir stehen mitten drin in einem aufklärungsbedürftigen Geflecht von Bezügen, die selbst das Absolute darstellen. Es ist dann eben nicht die Frage, wie wir ›von der absoluten Identität aus‹ zu ›anderem‹ kommen; das ›andere‹ ist stets schon da, wir stehen schon mitten drin – und es gilt nur zu verstehen, inwiefern die endlich-unendlichen Verweise und Zusammenhänge als solche Ausdruck der absoluten Identität sind, die in ihnen herrscht. Die findet man aber nur, indem man die absolute Identität in einem radikalen Sinn voraussetzt. Nur – daß dieser Vorgang des Voraussetzens selbst nicht voraussetzunglos ist, sondern auf der Denkerfahrung des Transzendentalystems aufruht. Ganz schlicht formuliert: Wer Identität *sagt*, setzt Differenz voraus – braucht die Identität um der Differenz willen.

Nun sind mit dieser hier vorgeschlagenen Sichtweise natürlich noch keineswegs die Probleme gelöst, die die Identitätsphilosophie aufwirft. Denn auch – und gerade – dann, wenn man ihr einen hermeneutischen Status zumißt, rücken die offenkundigen Schwierigkeiten in den Blick. Es handelt sich meines Erachtens vor allem um drei Punkte: das Begriffspaar Wesen und Form, den Gedanken der Indifferenz, das Phänomen der intellektuellen Anschauung. Alle drei lassen sich aber m.E. im Ausgang von einer hermeneutischen Lektüre der Identitätsphilosophie besser verstehen.

Einigermaßen umstandslos erklärt Schelling in § 15 der *Darstellung meines Systems der Philosophie*: »Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes $A=A$.«⁵ Damit wird die Einheit von Wesen (Identität) und Form konstatiert – freilich selbst nur in der Weise, daß zugleich die Differenz von Identität und Form mitläuft. Denn absolute Identität als solche ist ja nur das unmittelbar Gleiche, sozusagen bloß das Gleichheitszeichen zwischen dem A auf der ersten und dem A auf der zweiten Position. Das Gleichheitszeichen kann nun aber nicht abstrakt allein stehen, sondern muß Gleiches verbinden, sonst verfehlt es seinen Sinn; wobei freilich umgekehrt gilt, daß das Gleiche auch nur durch das Gleichheitszeichen als Gleiches erkannt werden kann. Damit haben wir das Gefüge vor Augen, das Schelling meint. Das Wesen oder die Identität (beides wird von ihm synonym gebraucht) erweist sich als die Kraft, die in allem wirkt, was ist; es ist die Bedingung des mit sich Gleichen, also von allem, was ist. Dieses Wesen vollzieht sich aber stets als identitätsstiftende Gleichung – so daß es immer (auch) in seiner Ausgelegtheit zu begreifen ist.

Das Verfahren der wesensmäßigen Gleichung wird nun umgekehrt auch in der Vernunft vollzogen, die als ›etwas‹ meinende immer auf die Identität dieses

5 F.W.J. Schelling, SW IV, 120.

»etwas« zielt – welche sie aber nur denken kann, wenn sie selbst an der Identität teilhat, also an sich selbst den Vorgang der Gleichung mit- und nachvollzieht. Das spricht aber dafür, daß sich die verstehende Vernunft immer schon in einem Geflecht von Differenzen bewegt, innerhalb dessen überhaupt nur von Identität Gebrauch gemacht werden kann. Dieses Geltendmachen von Identität in der Differenz nun vollzieht sich als »Indifferenzierung«, also als eine Bewegung des Absehens von den Differenzen, die doch schon ›da‹ sind – ja, die ›da‹ sein müssen, um überhaupt die Indifferenzierung zu vollziehen und darin die Identität zur Geltung zu bringen. Insofern kann man dann Schellings Aussage gut verstehen, nach der die Indifferenz der Form die Einheit von Wesen und Form darstellt.⁶ Das bedeutet aber in der Tat, daß das Auseinandergezogensein oder Sichausgelegthaben der absoluten Identität immer schon die Ausgangslage darstellt – und umgekehrt: daß die Ingebrauchnahme der Identität in der Vernunftserkenntnis stets im Blick auf das Verstehen des (und zwar: alles) Daseienden stattfindet, also: als hermeneutische Matrix dient (und die Identitätsphilosophie folglich nicht als Herkunftskonstruktion zu verstehen ist).

Allerdings fällt damit der Blick auch auf eine in diesem Zusammenhang implizierte Annahme, von der bereits beständig Gebrauch gemacht wurde, ohne sie als solche auszuweisen: die intellektuelle Anschauung. Das Ineinander von wesentlich-absoluter Identität und formeller Indifferenz (die sich aus den Differenzen aufbaut) kann ja von keiner der beiden Seiten, Wesen und Form, her aufgebaut werden; es muß aber gerade als dieses Ineinander begriffen werden. Dieser Begriff der intellektuellen Anschauung nun setzt, wenn er selbst nicht auf dem Wege der Herleitung erklärbar ist, ein unmittelbares Innesein der gesamten Struktur voraus. Dabei kann es sich nur um ein Bewußtsein handeln, das an sich selbst die Züge unmittelbarer Vermittlung trägt, einer Vergegenwärtigung, die im vernünftigen Erkennen als solche sich strukturiert, die aber allem Erschließen bereits zugrunde liegt. Eben dies ist bei Schelling hier mit intellektueller Anschauung gemeint. Es ist nichts anderes als das Innesein des Absoluten im Prozeß des noch unabgeschlossenen Erkennens. Es ist aber eben darum auch etwas anderes als ein bloß subjektives Vermögen. Es handelt sich um das Engspanntsein des Erkennens und der Erkennenden in das Gewebe des Absoluten, von dem im Vorgang des Erkennens Gebrauch gemacht wird. Es ist, zugespitzt gesagt, die subjektiv-vollzugsförmige Präsenzweise des Absoluten selbst.⁷ Jede vermögenstheoretische Auslegung der intellektuellen Anschauung greift folglich zu kurz. Aus diesen Andeutungen erhellt übrigens auch die Differenz

6 Vgl. F.W.J. Schelling, *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, SW IV, 380.

7 Entsprechend heißt es in *Philosophie und Religion*, die intellektuelle Anschauung sei eine Erkenntnis, »die das Wesen der Seele selbst ausmacht, und die nur darum Anschauung heißt, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten eins und es selbst ist, zu diesem kein anderes als unmittelbares Verhältnis haben kann« (SW VI, 23).

zum Sinn des Begriffs bei Kant und Fichte, für die sich die vermögensrechtlichen Auslegungen wohl kaum fernhalten lassen.

Die intellektuelle Anschauung muß folglich als operativer Resonanzboden angesehen werden, auf dem die Tätigkeit der Vernunft sich abspielt. Die Übergänge im Begriff und in Schlußformen sind gewissermaßen das nachzeichnende Verfahren für eine einheitliche Präsenzvergewisserung, die ihnen zugrunde liegt. Die Indifferenzierung der Differenzen und ihre Vereinigung mit dem Wesen spielen sich immer schon in ihrem Geltungsbereich ab.

Allerdings wird damit dann auch das Problem der intellektuellen Anschauung in dieser Phase der Philosophie Schellings deutlich. Denn wir haben doch ein unvermitteltes Mit- und Ineinander von Absolutem (in dem Gefüge von Wesen und Form mit seinen Weiterungen) und intellektueller Anschauung als subjektivem Erfassungshorizont vor uns. Tatsächlich verfährt das Erkennen in seiner Orientierung an der absoluten Identität immer schon im Horizont von intellektueller Anschauung. Aber es vermag noch nicht gesagt zu werden, ob und inwiefern sich denn im Erkennen tatsächlich nichts anderes zur Geltung bringt als die absolute Identität selbst. Noch ist das Zwielficht nicht beseitigt, in dem die intellektuelle Anschauung doch wie eine esoterische Begabung zur Philosophie oder wie ein überspanntes Vermögen aussieht. Dieses Zwielficht löst sich erst auf, wenn gezeigt werden kann, daß und wie sich die Synchronizität von Absolutem und intellektueller Anschauung aufbaut. Anders gesagt: Die intellektuelle Anschauung als unvermittelte Vermittlungsgröße muß ihrerseits erst ihren Ort im Absoluten zugewiesen bekommen und ihn als solchen erfahren. Dafür aber bedarf es nun einer Erweiterung der Konzeption, die über das faktisch unerläßliche Ineinander von absoluter Identität und intellektueller Anschauung hinausgeht. Diese Erweiterung ist in *Philosophie und Religion* (1804) zu erkennen und konzentriert sich auf den Gedanken einer pünktlichen Selbstdarstellung des Absoluten.

Angemerkt sei an dieser Stelle der Umstand, daß in den uns vorliegenden Entwürfen der Identitätsphilosophie die Religion keine tragende Rolle spielt. Das liegt nicht nur an der Fragmentarizität der Texte. Sondern indem der intellektuellen Anschauung eine so breite und grundlegende Funktion für die vollzugshafte Erkenntnis des Absoluten zukommt, übernimmt sie selbst (in ihrer vorgreifend-zusammenhaltenden Art) die Funktion, die anderwärts der Religion beigemessen wird. Dagegen muß die Umstellung der Optik von der Geschichte des Selbstbewußtseins über die Identitätsphilosophie zur Geschichte des Absoluten der Religion einen neuen Platz geben. »Geschichte des Absoluten« wird damit zu einer neuen Zentralvorstellung für Schelling.

III. Geschichte als die Selbstdarstellung des Absoluten

Es ist nicht zufällig, daß an dieser Stelle die *Methode des akademischen Studiums* (1803) ins Spiel kommt. Denn anders als in den zum Teil ziemlich deklaratorischen Äußerungen Schellings über Sachverhalte der Natur und der Moral, der Ästhetik und der Religion geht es in dieser Schrift um die Aufmerksamkeit auf die subjektive Aneignung (»Studium«), die in einer bestimmten und vertretbaren Ordnung erfolgen soll (»Methode«), um eben darüber (»akademisch«) den Gehalt des Ganzen zu erschließen. Alle drei Momente sind als Momente des Absoluten auszuweisen, das als solches die hermeneutische Voraussetzung aller Wissenschaft bildet. Deren Grundeinsicht ist die Einheit von Idee und Dasein des Absoluten, also das schlechthinige Gegebensein des Absoluten in seiner Erkennbarkeit.⁸ Dieses soll nun aber methodisch so erschlossen werden, daß die Teilelemente der Wissenschaften selbst als im Absoluten wurzelnd erkannt und verantwortet werden können.

Dazu ist zunächst die Verstehenskapazität fürs Absolute aufzubauen – und das ist die Aufgabe der Philosophie im akademischen Studium. Sie ist gewissermaßen zuständig sowohl für die methodischen Schritte der Verknüpfung des Verschiedenen in einer gemeinsamen Perspektive – das nennt Schelling hier »Konstruktion«⁹ – als auch und insbesondere für die Vermittlung des philosophischen Bewußtseins vom Sich-Bewegen im Absoluten, also der intellektuellen Anschauung. Die Philosophie bildet, so betrachtet, das Kompetenzzentrum der Wissenschaften. Aber sie bildet es doch auch auf eine erst abstrakte Weise. Denn so sehr von den philosophischen Fähigkeiten an jeder Stelle der Wissenschaften zu zehren ist, so wenig läßt sich aus dem philosophischen Verfahren schon die Fülle der erscheinenden Wirklichkeit herleiten. Das wiederum weiß die Philosophie selbst. Denn da sie selbst die Erfahrung gemacht hat, daß das Wesen des Absoluten nur in der Form des Erkennens, also in der virtuellen Setzung und Aufhebung der relational bezogenen Glieder der Identität, besteht, so ist sie auch des Umstandes gewiß, daß die Auslegung des Absoluten stets in der Ausdifferenzierung von Formen besteht. Allerdings – und das ist im gesamten Gedankengang Schellings, wenn ich recht sehe, neu – kommt nun, und zwar: unter dem Beitrag des Bildungsgedankens oder des Studiums, ein neues Medium für diese Formen ins Spiel: die Geschichte.

Denn das ist die diesbezügliche Hauptunterscheidung in der Methodenschrift: »Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber sie ist es nur ideal, nicht real. [...] Die reale Darstellung

8 Vgl. F.W.J. Schelling, *Über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 219 u. ö.

9 A.a.O., 255.

des Urwissens ist alles andere Wissen«, das sich »als Geschichte« ausdrückt.¹⁰ Unter dem Stichwort der Geschichte kommt der Sachverhalt in den Blick, daß die Darstellung des Absoluten in Formen, in denen es erkannt werden will und soll, Zeit braucht. So sehr im Absoluten selbst alles ineinander ist und von gleichem Wesen, so sehr setzt die anzueignende Vielfalt der Formen doch auch eine Bewegung der Rezeption voraus, die sich im Zueinander und Nacheinander der Formen bewegt. »Studium« braucht Zeit, auch wenn es methodisch sicher geführt ist und im Bewußtsein der Präsenz des Absoluten verläuft. Dieses Bewußtsein der nötigen Zeit zum Verstehen lenkt nun aber auch den Blick darauf, daß es sich beim Verstehen um einen unausweichlich intersubjektiven Akt der Kommunikation handelt; und solche Akte benötigen, um stabil ablaufen zu können und also dem Postulat der Methode zu entsprechen, eine institutionelle Absicherung, für die Schelling in der Methodenschrift das Symbol des Staates einführt. Damit ist auf alle Fälle dies gewonnen, daß die philosophisch hoch pointierte Erkenntnis des Absoluten sich nicht bloß jenseits tatsächlicher Bildungsvorgänge abspielt. »Geschichte« heißt der Oberbegriff für diese Dimension des Absoluten, die die Konkretion seiner Erkenntnis ermöglicht.

Allerdings könnte Geschichte nun auch ein potentiell leerer Terminus bleiben, wenn nur auf das zeitliche Mit- und Nacheinander von Verschiedenem geachtet würde. Geschichte als Geschichte zu begreifen und damit ihren Zusammenhang mit dem Absoluten zu realisieren, verlangt nach einer tieferen Sicht der Geschichte. Nämlich nach einer Auffassung, die in der Geschichte ein Gefälle zu sehen erlaubt, das ihr Innesein im Absoluten dokumentiert. Es liegt auf der Hand, daß weder ein beliebiges Nacheinander, ein Auf und Ab verschiedener Ereignisse, noch auch ein utopisches »Immer-besser« diesem Bedürfnis entspricht. Eine Vergewisserung über die Geschichte als Moment des Absoluten kann nur unter den beiden folgenden Bedingungen vorgenommen werden: Einmal, es muß sich um eine Thematisierung des Absoluten selbst in der Geschichte handeln; insofern kommt dafür vorzüglich die Religionsgeschichte in Betracht. Sodann, es darf sich auch in der Religionsgeschichte nicht um ein beliebiges Nebeneinander von Vorstellungen handeln; es muß in ihr eine Struktur erkennbar sein, die nicht nur das jeweilige Erfassen des Absoluten gewährleistet, sondern auch einen Begriff von Geschichte als Geschichte. Unter diesen Bedingungen nun kommt die besondere Funktion des Christentums zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsphilosophie Schellings in den Blick.

Beginnen wir mit dem Gedanken, daß die Religionsgeschichte Darstellungen des Absoluten in der Geschichte liefert. Nun wissen wir aus der Einheit des Wesens des Absoluten mit der Form seines Erkennens, daß man diesen Ein-

10 A.a.O., 280.

heitsgedanken nur so denken kann, daß sich die reine Identität des Wesens in der Differenz der Formen darstellt, daß diese Differenz der Formen aber auch wieder in die Einheit des Wesens zurückzubringen ist. Legt man diesen strukturellen Gedanken an die Religionsgeschichte an, dann legt es sich nahe, diese gegenläufigen Bewegungen auch in der Geschichte dargestellt zu finden. Also einmal ein Sichselbstentäußern des Absoluten in einzelne Erscheinungen; ein Vorgang, der näher vorgestellt werden muß als ein Eingehen des Absoluten (religiös gesprochen: des Göttlichen) in vereinzelte Vorstellungen und Phänomene – und zwar so, daß die Singularität der Phänomene die Absolutheit ihres Inhaltes geradezu verbirgt. Einzelnes wird ›vergöttlicht‹ – und gerade darin verschwindet das Absolute als solches. Es ist das religionsgeschichtliche Phänomen des schlichten Animismus, aber auch des hochgestuften Polytheismus, die unter diese Rubrik fallen; kurz: ›das Heidentum‹ in der Terminologie Schellings. Damit liegt aber auch schon die Rekonstruktion der anderen, gegenläufigen Bewegung nahe: Daß das Einzelne ins Absolute zurückgebracht wird, ja, sich selbst ins Absolute hinein aufhebt. Dafür steht, wie nicht anders zu erwarten, das Christentum ein. Für dessen exakten Begriff sind nun abermals bestimmte Bedingungen zu beachten. Einmal gilt, daß sich das Absolute selbst und ganz und vollständig in die Gestalt eines schlechthin Einzelnen hineingegeben hat; als ein solcher schlechthin Einzelner kann nur ein Mensch in Betracht kommen, der diese Einzelheit auch als solche zu beanspruchen vermag. Sodann kann die gesuchte Umwendung nur so stattfinden, daß die Gestalt, die die letzte Vereinzelung des Göttlichen repräsentiert, selbst auf diese Vereinzelung verzichtet (es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, Phil. 2,6), also ihr Leben als Vereinzelungsgestalt hingibt – um dann aber, und dies in steter und unauslöschlicher Erinnerung an den Vorgang der Hingabe, den kräftigen Anfang und das wirksame Vorbild der Bewegung zu werden, die alles Vereinzelte in der Welt auf seinen göttlichen Grund und seine absolute Herkunft zurückführt.

Es ist das Christentum eben in Gestalt dieses Wendepunktes der Geschichte, welches den Begriff der Geschichte eines Ganzen erst ermöglicht. Das Christentum mit der Gestalt Jesu als Anfang und Mitte lehrt erkennen, daß es in der Vielfalt der geschichtlichen Phänomene einen Richtungssinn gibt; dieser ist durchaus mit dem synchron, was die neueste Philosophie (also diejenige Schellings) an den Tag gebracht hat: daß unser Erkennen sich sukzessive auf dem Weg einer Einkehr ins Absolute bewegt, aus dem wir schon immer stammen.

In der Erschließung der phänomenalen Welt als Geschichte nimmt die Theologie als Wissenschaft einen hervorragenden Platz ein, lehrt sie doch zu sehen, daß die Geschichte als Selbstausslegung des Absoluten sich auf einem Weg befindet, der eine klare Struktur aufweist, die den Zusammenhang mit dem Absoluten nicht nur ständig aufrecht erhält, sondern sukzessive vertieft. Erst

unter dieser Ansetzung der Theologie als Erschließung der Geschichte überhaupt kann dann auch von den anderen Wissenschaften ihr sinnvoller Beitrag zur Erkenntnis und Gestaltung des Wissens in der Welt erwartet werden. Ohne nun selbst den den Begriff der Geschichte gründenden Wendepunkt als solchen thematisieren zu können, verläuft die Erkenntnis der *Natur* in der Darstellung der Formdifferenz aus der Wesenseinheit des Absoluten (und kulminiert in der Medizin), verläuft die Erkenntnis der *Kultur* in der Rückführung der Formdifferenzen in die Wesenseinheit (sich in der Jurisprudenz vollendend). Das ist, so gesehen, eine ziemlich konventionelle und auch nicht wirklich konsequente Ableitung der traditionellen Fakultäten; doch das muß uns auch nicht weiter beschäftigen; es kommt hier nur auf die Schlüsselstellung der Religion, näherhin des Christentums, für die Erfassung der phänomenalen Welt als Auslegung des Absoluten an.

Wichtiger ist es, den von Schelling konstruierten Wendepunkt, in dem das Christentum zu stehen kommt, noch etwas näher zu betrachten. Es steckt in ihm nämlich noch ein Geheimnis, das sich als von größter Tragweite herausstellen wird. Die Wende der Welt der Geschichte vollzieht sich als das Aufgeben der vereinzelt Endlichkeit. Doch warum soll sich diese Einzelheit aufgeben? Doch nur dann und darum, wenn und weil eingesehen worden ist, daß die Absonderung des Einzelnen vom Absoluten als unkorrigierbar falsch, als nicht wiedergutmachende Schuld begriffen wurde. Der Einzelne, als der das Absolute in der Gestalt Jesu existiert, läßt sich mithin betreffen von dieser Schuld der Einzelheit, die vor und außer ihm akut ist. Darum muß man dann aber auch sagen, daß das Absolute selbst sich von der Schuld der Vereinzelt betreffen läßt – ja daß es selbst an dem Schicksal der Vereinzelt-Schuldigen teilnimmt. Diese Teilnahme wiederum setzt voraus, daß das Absolute sich auch von der Schuld der Vereinzelt in ihrer Genese nicht unberührt weiß. Das führt unweigerlich zu dem Rückschluß, daß schon im Absoluten ein Moment der Differenz vorhanden ist, das erst in der geschichtlichen Überwindung als solches zum Vorschein kommt. Zugespitzt gesagt: In dem als Wendepunkt der Geschichte konstruierten Christentum kommt eine Verfaßtheit des Absoluten zum Vorschein, die anders noch nicht zu erkennen war. Daraus aber ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Philosophie des Absoluten selbst.

Im Verhältnis zu den Wissenschaften nimmt das philosophisch-theologisch konstruierte Christentum eine aufschließende Rolle ein, die diese ihrer Wirklichkeitskompetenz in der Geschichte versichern. Man könnte an dieser Stelle ganz gut ein Programm gegründeter Naturerkenntnis und vollendeter Sittlichkeit entwerfen, durch das sich der Impetus der im Christentum begriffenen Geschichte realisiert – doch auch das soll jetzt nicht das Thema sein. Für uns interessanter ist die Auswirkung auf die Philosophie. Denn hier zeigt sich ein bemerkenswertes Differenzierungsgefälle. Die von Schelling bis jetzt vorge-

schlagene Philosophie des Absoluten mit ihrer identitätsphilosophischen Pointe der Einheit des Absoluten mit seiner Erkenntnis im Medium der intellektuellen Anschauung vermag zwar durchaus als hermeneutisches Raster für die Vollzüge philosophischer Erkenntnis gebraucht zu werden; es zeigt sich aber jetzt, daß dieses Verfahren nur deshalb so einleuchtend ist und funktioniert, weil schon sein Entwurf sich in einer geschichtlichen Zeit realisiert, die von einer Überwindung der ›harten‹ Differenz durch den geschichtlichen Zeitenwandel gekennzeichnet ist. Dann aber bleibt keine andere Wahl, als diese bestimmte Zeitlichkeit in der Erkenntnis der Philosophie des Absoluten auch ins Absolute selbst zurückzuverfolgen. Das bedeutet nun aber nicht weniger als eine Anreicherung im Begriff des Absoluten selbst.

Das, so lautet meine These, ist der entscheidende Beitrag der Christentumsdeutung Schellings für den gedanklich überaus konsequenten Weg von der Identitätsphilosophie zur Freiheitsphilosophie: Die pünktlich genau bedachte Darstellung des Absoluten in der zeitbedürftigen Konkretion seiner Erkenntnis führt auf eine in der Religionsgeschichte vorliegende, am Christentum zu erkennende Vertiefung von Differenzvorstellungen, die den Begriff des Absoluten auf eine Weise bereichern, die anders nicht zu erringen wäre. Ja, ›anders nicht zu erringen‹ – das ist gewissermaßen die Spitze der These, die die Aufstellung eines jeden Begriffs vom Absoluten an die Bedingungen seines geschichtlichen Ortes rückbindet. Was dies angeht, so ist Schellings Verfahren von dem Hegels – jedenfalls insoweit – gar nicht verschieden, bei allem Unterschied in der Vorgehensweise. Worin besteht nun die Bereicherung im Begriff des Absoluten?

Näher betrachtet in zwei Aspekten, die dann auch einen Blick auf die Folgegeschichte der Schellingschen Philosophie erlauben. In der Schrift *Philosophie und Religion* von 1804 tauchten, wenn ich recht sehe, zum ersten Mal die Metaphern ›Sprung‹ und ›Abfall‹ auf, um das Verhältnis des Einzelnen als eines Vereinzelten zum Absoluten zu charakterisieren.¹¹ Schelling beeilt sich sogleich darauf hinzuweisen, daß diese Metaphorik nicht im Sinne eines zeitlich vorzustellenden »Sündenfalls« oder dergleichen zu verstehen sei, sondern ein »ewiges« Verhältnis bezeichne.¹² Der besondere Akzent in dieser Metaphorik besteht nun darin, daß die Besonderung des Einzelnen nicht einfach nach dem Schema einer bloß sukzessiven Ausdifferenzierung vorzustellen ist, sondern als Akt der Freiheit verstanden werden muß. Hier kann Schelling durchaus wieder

11 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, 38. Die früheren Belege für den Terminus »Abfall« beziehen sich auf geschichtsphilosophisch oder religionsphilosophisch akzentuierte Zusammenhänge, insbesondere auf die Distanzierung von der »alten Geschichte« durch das Christentum. Vgl. *Über die Methode des akademischen Studiums*, SW V, 290; *Philosophie der Kunst*, SW V, 425. 429. 437. 467. Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich Herrn Kollegen Prof. Dr. Paul Ziche.

12 Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, 41.

an einen Zentralgedanken des Transzendentalystems anknüpfen, nach dem das Hervortreten des Selbstbewußtseins in aller struktureller Analogie zur Natur ein Sichlosreißen von dem natürlich Gegebenen darstellt. Damit wird zugleich darauf verwiesen, daß ein harter Begriff des Einzelnen sich gar nicht ohne den Selbstbezug auf sich denken läßt, für den das Selbstbewußtsein der maßgebliche Fall ist – und: daß von diesem Gedanken eines freien, ganz auf sich bezogenen Selbstbewußtseins der Gesichtspunkt der Schuld gar nicht fernzuhalten ist. Daß es sich nun, diesen Gedanken ganz entsprechend, um ein ›ewiges‹ Verhältnis handeln soll, spricht dafür, daß die mit der Sprung- und Abfall-Metaphorik gemeinte Differenzdeutung so etwas wie eine hermeneutische Regel zur Behandlung von Differenz überhaupt gemeint ist. Ist einmal diese Tiefe und Schärfe der Differenz (nota bene: aus der Bewegung ihrer Aufhebung!) begriffen, dann kann forthin nur noch von dieser Begriffsschärfe Gebrauch gemacht werden. Damit aber fällt das leichte, von Unmittelbarkeit durchwehte Vermittlungsmedium der intellektuellen Anschauung als tragendes Konzept dahin; es kann höchstens noch als vorläufiges und abstraktes Schema von Differenzüberwindung gebraucht werden. ›Abfall‹ also, ›Sprung‹, als Kennzeichnung einer präziseren Differenzwahrnehmung und Differenzverarbeitung des aus der Freiheit entsprungenen Einzelnen – das ist die erste Konsequenz im Blick auf den Fortgang der Philosophie Schellings.

Das andere Moment steht – als gründende Voraussetzung desselben – damit in Zusammenhang und läßt sich folgendermaßen beschreiben: Wenn das Sichlosreißen vom Absoluten als Akt der Freiheit zu werten ist – ein Akt, der durch die weltgeschichtliche Wendung des Christentums als abermals ins Absolute aufhebbar verstanden werden kann –, dann muß die Möglichkeit dieser Freiheit auch schon (bisher unerkannt) im Absoluten selbst wurzeln. Der bislang durch Identität gekennzeichnete (darin ja auch nicht unzutreffende) Begriff des Absoluten muß daher noch eine hinter seiner Identität liegende Struktur aufweisen, die so etwas wie eine in sich überwundene Differenz darstellt. Schellings Stichworte dafür sind, wie bekannt, »Grund von Existenz« und »Existierendes«.¹³ Die absolute Identität ist dann zu verstehen als eine immer schon geeinte Einheit von Grund und Existierendem; ja, gerade die Identität enthält daraus ihren nicht-abstrakten Begriff; man könnte sagen: das Absolute ist schon als absolute Identität konkret, nicht erst über seine die Formen gebrauchende Darstellung. Und genau in dieser in sich bereits überwundenen Differenz des Absoluten liegt dann auch die Erklärung der Möglichkeit des ›Abfalls‹, nämlich in einer vom Absoluten sich emanzipierenden Re-Aktivierung des Grundes (der dann insofern als verzerrter Grund der Freiheit ein dunkler Grund ist und

13 F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 357 u. ö.

bleibt). In der anfänglich überwundenen Differenz im Absoluten selbst wurzelt weiterhin die Möglichkeit der Versöhnung der aus der Freiheit entsprungenen, schuldbehafteten Differenz im Wendepunkt der Weltgeschichte.

Allerdings zieht damit – erneut und nicht mehr stillzustellen – eine Unruhe in den Begriff des Absoluten ein, die die vermeintliche Sicherstellung in der Identitätsphilosophie endgültig hinter sich läßt. Wenn denn die göttliche Freiheit selbst nur in der uranfänglichen Aneignung des eigenen Grundes besteht und wenn sie sich in der letztgültigen Bewährung als Versöhnung vollendend wiederholt, dann bleibt das Leben des Absoluten ein immerwährender Prozeß, in dem die göttliche und die menschliche Freiheit intensiv ineinander verwoben sind. Gott und Mensch, das Absolute und das freiheitsbewußte Endliche, kommen nur miteinander zur Verwirklichung. Dieser Gedanke aber ist ein starkes Motiv für alle philosophischen Bemühungen Schellings, die die Forschung unter dem Titel des ›Spätphilosophie‹ zu rubrizieren pflegt. Daß dabei Aspekte des geschichtlichen Christentums in prinzipieller Bedeutung wieder aufgenommen werden, kann insofern nicht überraschen. Zugleich zeigt sich, daß die von uns heute thematisierte ›Übergangsepoche‹ in der Philosophie Schellings in der Tat weitreichende Konsequenzen nach sich zieht.

IV. »Das Universum anschauen« – Schlußbemerkung zu Schelling und Schleiermacher

Nicht nur auf die Folgegeschichte im Werk Schellings soll aber in diesem Vortrag geachtet werden, sondern auch auf einen zeitgenössischen Kontext, nämlich das Verhältnis zu Schleiermacher. Die Formulierung ›das Universum – als Geschichte – anschauen‹ legt diesen Vergleich ja sozusagen notwendig nahe.

In der Tat ist es mir wahrscheinlich, daß Schelling sowohl den Begriff des Universums als auch den prominenten Gebrauch des Begriffs einer ›Anschauung des Universums‹ Schleiermachers *Reden über die Religion* von 1799 entlehnt hat. Dafür spricht, daß der Begriff ›Universum‹ bei Schelling meiner Beobachtung nach vorher keine führende Rolle spielt; allerdings ist er in der Jenenser Methodenschrift von 1802 auch gut geeignet, die Selbstdarstellungsform des Absoluten in seiner Totalität zu bezeichnen; und der Übergang von ›intellektueller Anschauung‹ als philosophischer Kernkompetenz zu wissenschaftlich-erscheinungsbezogener Sachverhaltserkenntnis als ›Anschauung des Universums‹ liegt nahe.¹⁴

14 Daß umgekehrt Schleiermacher Schellings Methodenschrift deutlicher wahrgenommen hat, belegt seine Rezension: F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/4, hrsg. v. E. Herms/G. Meckenstock/M. Pietsch, Berlin/New York 2002, 461 – 484.

Wie immer es sich aber mit der Herkunft und Übernahme von Begriffen oder Vorstellungen verhalten mag – interessanter ist die unterschiedliche Systematik im Verhältnis von Philosophie und Religion bei Schelling und Schleiermacher. Dazu abschließend einige wenige Bemerkungen.

»Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion«¹⁵ so lautet bekanntlich ein Schlüsselsatz aus der Zweiten Rede Schleiermachers. Wie er gleich anschließend ausführt, stellt die Formel einen Übergangs- oder Vermittlungsvorgang vor, ein unmittelbares Gewahren des Universums in der Anschauung, das als Eindruck des Universums ins Gemüt ebenso zu verstehen ist wie als Aneignung und Hinnahme im Bewußtsein. Mit Absicht zeichnet Schleiermacher in diesem Kontext vielfache Konturen, die allesamt das Koinzidieren von Erkenntnisaktivität und Sachvergegenwärtigung zum Thema haben.

Ich übergehe alle Einzelheiten dieser Verhältnisbestimmungen (die schon durch ihre rhetorische Varianz und Brillanz bestechen und eine genaueste Analyse verlangen) und wende mich dem Sachverhalt zu, daß es Schleiermacher im nachfolgenden darauf ankommt, für das Erproben und Durchspielen des ›Anschauens des Universums‹ auf bestimmte Medien zu verweisen, um den Vorgang der Religionsvergegenwärtigung aus der Beliebigkeit einzelner subjektiver, am Ende unkommunizierbarer Akte herauszulösen. Es gibt, so meint er, in der uns vertrauten Welt, immer schon mediale Zusammenhänge, die uns diesen Übergang ›Anschauen des Universums‹ nahebringen; wir müssen sie eigentlich nur entdecken. Der erste Erfahrungszusammenhang ist die Natur, in der Einzelnes und Allgemeines ja nicht wie in einem naturwissenschaftlichen Lehrbuch äußerlich miteinander verknüpft sind, sondern erlebnishaft aufeinander bezogen werden. Ein nicht vom – theoretischen oder praktischen – Beherrschungsinteresse geleiteter Umgang mit der Natur wird uns überall auf solche Übergänge verwiesen, wo uns im Einzelnen das Universum selbst begegnet. Das geschieht in der Natur, so eindrücklich es auch sein mag, noch immer in einer gewissen Äußerlichkeit. Intensiver wird dieselbe Übergangserfahrung in der Begegnung mit einzelnen Menschen, die in ihrer Individualität, recht betrachtet, jeweils das Ganze der Menschheit repräsentieren: es bedarf nur einer Schärfung (oder einer Lockerung) des Blicks, um dieses zu erkennen und in sich aufzunehmen. Die Menschheit existiert nun aber nicht nur in Einzelnen, sondern auch als geschichtlicher Zusammenhang. Darum kommt auf dieser Seite der Menschheit nicht nur der Blick auf die Einzelnen, sondern auch der in die Geschichte zum Zuge: »Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste

15 F.D.E. Schleiermacher, *Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hrsg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 2001, S. 81.

Gegenstand der Religion.«¹⁶ Die Geschichte verbindet eigentümliche Individuen als Exemplare der Menschengattung, setzt unterschiedliche Völker zueinander ins Verhältnis, zeigt allenthalben das Ineinander und Wiedereinander von individuellem und kollektivem Vorhaben unter dem Maß des Schicksals, legt schließlich Zeugnis ab von dem Kampf gegen den Tod durch Vergänglichkeit, für den auch die geschichtlichen Religionen eintreten. Insofern also erwächst aus der Beobachtung der Geschichte eine Schärfung des Bewußtseins für Religion als ›Anschauen des Universums‹.¹⁷

Wie lassen sich Nähe und Unterschied von Schelling und Schleiermacher im Blick auf die ›Anschauung des Universums als Geschichte‹ kennzeichnen? Ich denke, in doppelter Hinsicht. Aus Schleiermachers Perspektive darf man sagen, daß er die Funktion, die Schelling der intellektuellen Anschauung zudachte und die er als Kern philosophischer Vergewisserung des Absoluten reklamierte, immer schon als religiöses Übergangsphänomen in Anschlag brachte. Eine von den Auslegungsgestalten des Universums unabhängige oder auch nur ihr gegenüber zu isolierende intellektuelle Anschauung kennt Schleiermacher nicht. Dadurch entfällt für ihn auch der bei Schelling auftretende Unterschied von Philosophie und Religion als der von ›idealem‹ und ›realem‹ Urwissen. Religion und Philosophie folgen beide der Einsicht in die schon immer aufgehobenen Unterschiede. Das kommt in Schleiermachers späterer Philosophie da zum Ausdruck, wo er in seiner Dialektik das philosophische Verfahren als ein Verfahren des permanenten Aspektübergangs im einzelnen und im ganzen charakterisiert. Religiös gesprochen, ist Schleiermachers Auffassung vom Gedanken der nötigen, aber auch wirklichen *Erlösung* als der unablässigen Vermittlung der Gegensätze geprägt.

Schelling dagegen gerät mit der von ihm projizierten intellektuellen Anschauung in einen unschlichtbaren Gegensatz zur Religion als der tieferen und reicheren Darstellung des Absoluten in der Geschichte. Das nötigt ihn dazu, die noch zu vorschnelle Formel der intellektuellen Anschauung aufzugeben und die Differenzen, die in der Religion bemerklich wurden, auch für die Philosophie in Rechnung zu stellen. Daraus resultiert eine weitaus weniger selbstsichere Philosophie, die auf die geschichtliche Verwirklichung ihrer Ideen aus sein muß. Das Leitwort *Versöhnung*, das dem religiösen Kontext entspringt, wird zur Signatur der von der Philosophie zu bedenkenden und mit zu verantwortenden Weltgeschichte.

Damit zeigt sich in einer sehr großen Nähe beider Denker um 1800 bereits

16 A.a.O., S. 100–101; der ganze Abschnitt: S. 100–104.

17 Daß nach Schleiermacher diese Bewußtseinsform eine auf die Menschheit bezogene ist und auch noch in der Religion überwunden zu werden verlangt, ist eine Andeutung, der ich jetzt nicht weiter nachgehe.

eine unterschiedliche Option hinsichtlich des Umgangs mit religiösen, philosophischen und geschichtlichen Differenzen. Nur auf diese Weichenstellung sollte abschließend hingewiesen sein. Die Verfolgung der beiden damit sich scheidenden Wege im Umgang mit dem Absoluten geht über unseren Kontext weit hinaus.¹⁸

18 Dazu ausführlicher v. Vf., *Das doppelte Absolute. Der Geist als Medium von Reflexion und Religion*, in: ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen 1996, S. 241 – 272.

Annäherungen an das Böse. Naturphilosophische Aspekte von Schellings Freiheitsschrift

Im September 2006 erschien die lang erwartete Autobiographie von Günter Grass. Besonderes Aufsehen erregte die Mitteilung über die einstige Mitgliedschaft bei der Waffen-SS in den letzten Monaten des Zweiten Weltkriegs. Die Reaktion beim Publikum war gespalten. Sie reichte von Nachsicht über Schadenfreude bis zu offener Empörung. Keine Sorge – ich habe nicht vor, in diesen Chor mit einzustimmen. Nahezu alles, was zu dem Fall vorgebracht werden kann, ist bereits gesagt. Wesentlich interessanter scheint mir eine eher nebenbei gefallene Äußerung zu sein. Gegen Ende des vorab gegebenen FAZ-Interviews, das die öffentliche Diskussion auslöste, wurde Grass gefragt, ob ihn jener Vorgang in der Folgezeit nicht beim Schreiben behindert habe. Er verneinte und erklärte, der Motor seiner konsequenten Produktivität sei stärker gewesen, nämlich eine ausgeprägte »Egozentrik«, der »Zwang, von sich nicht absehen zu können«. Die beiden Redakteure setzten nach, ob denn nicht diesbezüglich so etwas wie Reue aufgekommen sei. Er meinte: »Nein, das kann man nicht be-
reuen, das gehört dazu, war unvermeidbar.«¹ Ich habe mich beim Lesen dieser Sätze gefragt, ob Grass bei ihrer Formulierung ein Bewußtsein davon hatte, sich in geradezu klassischer Sündenterminologie zu bewegen. Augustin sowie mittelalterliche Mystiker und Bußtheologen konnten im menschlichen Eigenwillen geradezu das Wesen der Sünde erkennen.² Luther interpretierte ihn als Verkrümmung in sich selbst. Kant bestimmte das Böse als Erhebung des Egoismus zur Handlungsmaxime. Und erst jüngst machte Ernst Tugendhat geltend, Kernproblem aller ethischen Anthropologie sei das Faktum menschlicher Egozentrik.³

Schelling nimmt in der Reihe derer, die sich um die Erhellung dieses Phänomens verdient machten, einen besonderen Platz ein. Denn er beschränkte sich

1 Grass-Interview: *Warum ich nach sechzig Jahren mein Schweigen breche*, in: FAZ-Feuilleton vom 12. August 2006.

2 Zur Begriffsgeschichte vgl. H.-J. Fuchs, *Art. Eigenwille*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2 (1972), S. 342 – 345.

3 Vgl. E. Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.

nicht auf den theologischen oder moralphilosophischen Aspekt, sondern suchte ebenso deren beider Zusammenhang sowie dessen Prämissen verständlich zu machen. Dasjenige Buch, das sich explizit dieser Aufgabe widmet, erschien im Jahre 1809 und trägt den Titel *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.⁴ Sein Rang als eines der Hauptwerke steht außer Zweifel. Es wird heute vor allem in zweierlei Hinsicht gewürdigt: Zum einen als Überbietung des idealistischen Freiheitsgedankens Kantisch-Fichtescher Provenienz, zum andern als Eröffnung der theologisch-mythologischen Fragestellung der eignen Spätzeit. Unsere Betrachtung folgt keiner der beiden Rezeptionsperspektiven, obwohl sie unstrittig dem Duktus der Abhandlung entsprechen. Vielmehr soll es darum gehen, jenen Hintergründen auf die Spur zu kommen, die das Buch heute so schwer lesbar machen.

Die ethisch-religiöse Fragestellung der Abhandlung ist bekannt. Schelling erblickt das Freiheitsproblem vornehmlich in folgender Aporie. Auf der einen Seite hält er es für unzureichend, Freiheit bloß als formalen Akt absoluter Spontaneität zu verstehen. Denn in ethischer Hinsicht geht es immer zugleich um eine Wertentscheidung zwischen Gut und Böse. Kant hatte mit dem Übergang von der transzendentalen Freiheit der ersten Kritik zur praktischen Freiheit der zweiten Kritik einen ähnlichen Konkretionsschritt im Sinn. Seine Bestimmung des Guten als Eigenschaft eines durch das Sittengesetz bestimmten Willens⁵ führte jedoch dazu, daß in diesem Rahmen eine Entscheidung zum Bösen nicht mehr gedacht werden kann, da die Konstitution des freien Willens mit der des guten Willens zusammenfällt.⁶ Kants nachträgliche Ergänzung bezüglich der Selbstbestimmung zum Bösen im ersten Hauptstück der Religionsschrift hielt Schelling für theoretisch unausgegoren. Damit ist zugleich die andere, die absolutheitstheoretische Seite des Problems berührt, die der spekulative Idealismus einbrachte, wobei Schelling nicht nur Fichte, sondern auch seine eigenen Frühschriften vor Augen hat. Zwar ist es ohne weiteres möglich, die formale Freiheit sowie die materiale Freiheit im Sinne der Freiheit zum Guten als Erscheinung der Aseitität des Absoluten zu begreifen. Doch im Hinblick auf die Freiheit zum Bösen scheidet dieses Erklärungsmodell ebenfalls aus. Die

4 Schellings Schriften und Entwürfe werden zitiert nach der von K.F.A. Schelling posthum veranstalteten Gesamtausgabe, Stuttgart/Augsburg 1856–1861 (mit veränderter Anordnung wiederabgedruckt in der von M. Schröter besorgten Werkausgabe, München 1927 ff.), und zwar unter Angabe der Bände der ersten Abteilung in römischen und der Seiten in arabischen Ziffern. – Die Freiheitsschrift findet sich in SW VII, 331–416. Die nachfolgenden Seitenangaben im Text beziehen sich hierauf.

5 Vgl. v. Vf., *Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethiktheologie*, in: ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, S. 263–307.

6 Auch Nicolai Hartmann erblickte darin das entscheidende Defizit von Kants Theorie der Willensfreiheit.

Aporie, vor die sich Schelling gestellt sah, läßt sich somit folgendermaßen zusammenfassen: Wie kann die Freiheit zugleich als in Gott gegründet und als Fähigkeit zum Bösen gedacht werden. Er sah keinen anderen Lösungsweg, als einen doppelten Bezug zum Absoluten sowie eine Doppelung im Absoluten selber zu veranschlagen. Letztere Duplizität bezeichnet er als Natur und Existenz Gottes. Den Übergang zwischen beiden und damit zugleich deren Einheit stiftet der Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes. Deren Prozessualität wird des näheren in den theologischen Kategorien der christlichen Heilsgeschichte dargestellt. Freiheitsgenese und Offenbarungsgeschichte sind eng miteinander verzahnt.

Doch bei diesen beiden Aspekten bleibt es nicht. Der Gedanke einer Natur in Gott und der Gründung endlicher Freiheit in ihr macht es erforderlich, göttliche Natur, Menschennatur und Natur überhaupt zueinander in Beziehung zu setzen. Damit erweitert sich das bisherige Theorienspektrum erheblich. Die Verstehensschwierigkeiten der Freiheitsschrift resultieren nicht zuletzt aus eben dieser methodischen Komplexität. Wenigstens fünf Argumentationsebenen lassen sich unterscheiden: die metaphysische, die theologische, die ethische, die anthropologische und die naturphilosophische. Deren allseitige Verschränkung darzulegen gehört mit zum sachlichen Beweisziel. Das besagt im Hinblick auf die fünfte Theoriedimension: Die naturphilosophischen Aussagen und die darin fundierten anthropologischen Bestimmungen dienen keineswegs bloß der Illustration, sondern haben mindestens ebensoviel Gewicht wie der metaphysische, offenbarungstheologische und ethische Argumentationsstrang. Ich werde mich im folgenden vornehmlich auf jene naturphilosophischen Prämissen konzentrieren, um von ihnen her das eingangs genannte Thema zu erschließen.

Wenn die naturphilosophischen Komponenten der Freiheitsschrift zur Debatte stehen, dann gilt es im Auge zu behalten, daß Schelling schon seit 1797 vornehmlich mit Naturphilosophie⁷ befaßt war. 1804 meldete sich dann das Thema Religion, das als solches jedoch keinen abrupten Wechsel der Fragestellung einleitete. Vielmehr konnte das bisher Behandelte unschwer mit dem neuen Interesse verbunden werden. Die Freiheitsschrift kann unter diesem Blickwinkel somit auch als Ausläufer der Naturphilosophie betrachtet werden. An mindestens vier Stellen der Abhandlung ist der Rekurs auf diese Disziplin unübersehbar. Zum Teil wird sie sogar explizit genannt.

Zunächst handelt es sich um einen werkgeschichtlich-enzyklopädischen Hinweis in der Vorrede des 1809 vorgelegten Sammelbandes, innerhalb dessen

7 Einen doxographischen Überblick über das breite Spektrum seiner naturphilosophischen Schriften bietet K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, ND der 4. Aufl., Nendeln/Liechtenstein 1973, S. 315–488. – Zur systematischen Fragestellung vgl. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. v. M. Frank/G. Kurz, Frankfurt a.M. 1975, S. 237–279.

die Freiheitsschrift erstmals erschien. Schelling erklärt, die neue Abhandlung trete jenem Text zur Seite, den er 1801 unter dem Titel *Darstellung meines Systems der Philosophie* veröffentlicht habe. Denn sie sei »das Erste«, worin er »seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit« vorlege (334). Diese Charakteristik überrascht, denn Schelling hatte seine Auffassung von Geist, Wille und Freiheit schon in früheren Schriften ausführlich behandelt. Was ihm aber nun dort fehlte, scheint jene Gesamtperspektive zu sein, für deren Programm der Text von 1801 stand. Letzterer zeichnet sich bekanntlich durch zwei Merkmale aus: Einerseits vollzieht sich in ihm der Übergang von der ersten zur zweiten Phase der Naturphilosophie. Zum andern wird ein Systembegriff entworfen, der Naturphilosophie und Transzendentalphilosophie nicht mehr als Gegensätze betrachtet, sondern als zwei einander ergänzende Ausformungen ein und desselben Prinzips. Darum begann Schelling 1801 mit einer allgemeinen Systemgrundlegung (§§ 1–50) und entwickelte von hier aus die Leitbegriffe der Naturphilosophie (§§ 51–159). Weiter kam er nicht. Wir können jenem Hinweis somit entnehmen, daß die Abhandlung von 1809, wenn sie als Durchführung des zweiten Teils des acht Jahre zuvor angestrebten Gesamtsystems gemeint ist, als ein Text gelesen werden muß, der die dortige, identitätsphilosophisch verankerte Naturphilosophie gleichsam im Rücken hat. Dementsprechend heißt es am Ende der Einleitung der Freiheitsschrift: »[...] nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe vollkommen Genüge tut« (357). Die von uns namhaft gemachte Interpretationsperspektive findet ihre Bestätigung durch die *Würzburger Vorlesung* von 1804 und die *Stuttgarter Privatvorlesungen* von 1810. Beide erst aus dem Nachlass edierten Werke⁸ können als Kommentar zur Freiheitsschrift betrachtet werden.⁹

Sodann finden wir schon in der Einleitung auch einen inhaltlichen Rückgriff auf die veränderte Systemkonzeption. Schelling erklärt, daß die von ihm seit jeher gesuchte,¹⁰ aber erst 1801 aufgewiesene »Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus« auch eine Neufassung der ihr zugrunde liegenden »letzten und höchsten Instanz« erforderlich mache. Sie wird als »Wollen« im

8 Vgl. SW VI, 131–576 sowie SW VII, 417–484.

9 Die *Würzburger Vorlesung*, die Schelling unter der Überschrift »System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere« vortrug, handelt im dritten Abschnitt des zweiten Teils von der »Construction der idealen Welt und ihrer Potenzen« (SW VI, 495 ff.). Der dritte Teil der *Stuttgarter Privatvorlesungen* setzt ein mit dem »Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit« (SW VI, 457 ff.). Beide Textcorpora widmen sich nicht nur demselben Thema wie die Freiheitsschrift, sondern betonen auch dessen Verklammerung mit der Naturphilosophie.

10 Gedacht ist wohl an die 1796/97 erschienenen und in den oben genannten Sammelband von 1809 aufgenommenen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (SW I, 343–452).

Sinne von »Urseyn« definiert (350). Was darunter genauer zu verstehen ist, wird erst aus der Abhandlung selbst deutlich. Doch ist bereits die vorgenommene Identifizierung eines allumfassenden Wollens mit Ursein aufschlußreich, denn in der frühen Ich- oder Transzendentalphilosophie bezeichnete der Begriff des Wollens zunächst die Struktur der absoluten Selbstbestimmung des Geistes und empfängt von hier aus seine vor- und rückverweisenden Näherbestimmungen.¹¹ Die Einbeziehung der Naturphilosophie geht somit Hand in Hand mit einer Neubestimmung des Begriffs des Wollens¹² im Sinne einer letzten Grundlage von Realität – ein Schritt, den auf seine Weise dann Schopenhauer mitvollzog.

Eine weitere inhaltliche Bezugnahme – es ist die wichtigste – finden wir gleich zu Beginn des ersten Hauptabschnitts.¹³ Schelling konstatiert: »Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.« (357) Wiederum wird auf die Darstellung von 1801 verwiesen, wo besagtes Theorem begründet worden sei. Nimmt man den Hinweis ernst, dann besagt er nichts Geringeres, als daß die der gesamten Freiheitsschrift zugrunde gelegte Unterscheidung zwischen einer Natur in Gott und Gott als existierendem Wesen – unbeschadet der nachfolgenden offenbarungsgenetischen Füllung – ihren gedanklichen Ursprung in der Naturphilosophie hat. Es muß darum als echtes Versäumnis betrachtet werden, daß weite Teile der Sekundärliteratur diesen Zusammenhang mehr oder weniger übergehen und sich stattdessen gleich der ethischen und theologischen Seite zuwenden. Heidegger umgekehrt überhöhte jene Unterscheidung ins Fundamentaltontologische und verbuchte sie als willkommenen Beleg seines eigenen Theorems der »Seynsfuge«.¹⁴ Doch damit gerät – um im Bilde zu bleiben – die ganze Abhandlung aus den Fugen.

Ein zusätzliches Indiz findet sich schließlich in dem nur wenige Zeilen später fallenden Kommentar zu jener innerabsoluten Differenz von Grund und Existenz. Von ihr heißt es: »Analogisch kann dieses Verhältnis durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden.« (358) Dieser Vergleich¹⁵ erscheint auf den ersten Blick als reichlich abwegig. Doch der Schein trügt, wie sich sogleich zeigen wird.

11 Der frühe Schelling konnte noch fichteanisierend behaupten: »Im Gebiet der Natur hört alles Wollen auf. Das Gebiet der Natur ist das Gebiet der Heteronomie.« (SW I, 273)

12 Vgl. H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, S. 86 – 90. 94. 108 – 111. 144. 173f. 261 f. 270 – 276.

13 Vorausgegangen war ein kritischer Durchgang durch die gängigen Begriffe von Pantheismus (vgl. 338 – 357).

14 M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. v. H. Feick, Tübingen 1971, S. 130.

15 Der Analogiecharakter dieses Vergleichs bezieht sich nicht auf die eingangs des ersten Hauptabschnitts eingeführte generelle Unterscheidung zwischen Grund von Existenz und existierendem Wesen, sondern auf deren gleich danach einsetzende Anwendung auf Gott.

Geht man Schellings Rückverweisen auf die Darstellung von 1801 nach, wird man feststellen, daß ihm der Gedanke zweier Prinzipienfunktionen am Absoluten tatsächlich innerhalb der Naturphilosophie aufging, und zwar im Zuge einer Neufassung der Theorie der Schwerkraft.¹⁶ Um dem Stellenwert dieser Entdeckung gerecht zu werden, sind vier Argumentationsreihen zu unterscheiden.

Erstens, den Einsatzpunkt bildet die Kritik an Kants Theorie der Materie im Rahmen seiner *Metaphysischen Anfangsgründe der Dynamik*.¹⁷ Kant erklärt hier den Raumerfüllungscharakter der Materie aus dem Wechselspiel zweier Elementarkräfte, der Anziehungs- bzw. Attraktionskraft und der Zurückstoßungs- bzw. Expansionskraft. Dagegen wendet Schelling ein, daß deren Konkurrieren zwar zu einem Gleichgewichtszustand führe, daß die Kohäsion der Materie jedoch dessen Fixierung erforderlich mache, die ihrerseits eine Synthesis beider Kräfte zur Voraussetzung habe. Diese synthetische Kraft, die jene beiden Elementarkräfte in deren gemeinsamem Produkt zum Ausgleich bringt, bezeichnet Schelling als Schwerkraft. Hinter ihrer Etablierung steht – anders als bei Kant – das umfassendere Ziel einer auf die Chemie ausgerichteten Theorie des spezifischen Gewichts der Materiearten.

Zweitens, die solchermaßen konzipierte Theorie der Konstitution der Materie durch die Schwerkraft rückt Schelling ab 1801 in den neuen systematischen Rahmen der Identitätsphilosophie ein. Ihr zufolge muß die Gesamtwirklichkeit als Erscheinung der ontisch-noematischen Selbstidentität des Absoluten begriffen werden. Sie läßt sich darum nicht in einen absoluten Gegensatz von Natur und Geist aufspalten, sondern in beiden Bereichen mischen sich Reelles und Ideelles, wenn auch mit unterschiedlicher Dominanz. Den Ausgangspunkt der Entwicklung der Natur bildet die Entstehung der Materie als Basis der Körperwelt. Materie – so Schelling – ist aber schon in ihrer Grundgestalt mehr als nur Materie. An jedem Reellen finden sich vielmehr immer zugleich ideelle Komponenten – wir würden heute sagen: Struktur oder Information.¹⁸ Reelles und Ideelles stehen für die jedem Sachverhalt zukommenden Momente von Gesetztheit und Bestimmtheit – in der Sprache der rationalistischen Schulphilosophie: Position und Determination.

16 Die Begriffe der Schwerkraft oder Schwere bilden ein Dauerthema von Schellings naturphilosophischen und naturphilosophisch inspirierten Schriften. Die klarste Zusammenfassung seiner frühen Position findet sich in der Schrift *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1800), SW IV, 1–78.

17 I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (im folgenden zitiert als ›AA‹), hier Bd. IV (1903), 465–566 bzw. 496–535.

18 Vgl. v. Vf., *Gott und Natur. Schellings metaphysische Deutung der Evolution*, in: ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, S. 461–481.

Drittens, diese identitätsphilosophischen Kategorien werden nun auf den gegebenen Fall angewandt. Die Expansionskraft repräsentiert das Setzungs-moment, die Attraktionskraft – da sie jene begrenzt – das Bestimmtheitsmoment. Die Schwerkraft als vermittelnde Größe wird zur Erscheinung der absoluten Identität von Reellem und Ideellem. Die Synthesisstruktur der Schwerkraft wird gleichsam zum Bild der absoluten Identität, sich in allen ihren Hervorbringungen als einheitsstiftend zu betätigen. Da Kraft als solche aber nicht Tätigkeit ist, sondern nur nach Verwirklichung strebt,¹⁹ vermag die Schwerkraft jene absolute Identität auch nicht nach deren Sein, sondern lediglich nach deren Wesen zu repräsentieren. Dieses auf das Erscheinen von Einheit gerichtete Wesen der absoluten Identität bezeichnet die ›Darstellung‹ auch als deren »Natur« im Sinne von »Grund ihres eignen Seyns«.²⁰ Die an der Schwerkraft abgelesene Prinzipienfunktion der absoluten Identität nach ihrer Rolle als bloßer Wesensvoraussetzung von Existierendem wird zum Paradigma für den spekulativen Status des Naturbegriffs insgesamt. So gelangt Schelling bereits 1801 zu folgender Definition: »wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres Seyns betrachtet werde.«²¹

Viertens, die hier verwendeten Begriffe der Natur oder des Wesens als Ermöglichungsbedingung von Existenz bedürfen aber noch einer Präzisierung. Beide haben zwar den Status von Potentialität, erschöpfen sich aber nicht darin. Schelling denkt im Hinblick auf das Wesen des Absoluten vielmehr an ein »Wesen, sofern es auf ein Seyn geht«.²² Diese Tendenz des Übergangs zum Sein ist ihm als inneres Telos eingestiftet. Eben darum kann das Absolute nach dieser Seite auch als Urwollen charakterisiert werden. Das besagt für die in ihm gegründete endliche Wirklichkeit: Alle Phänomene der Natur besitzen eine konnative Grundstruktur. Dieses basale Wollen resultiert keineswegs aus deren Endlichkeit, sondern aus dem konativen Moment des Absoluten selber. Der für die Natur insgesamt charakteristische Drang nach Verwirklichung, Erhaltung und Steigerung des Lebens manifestiert die immanente Dynamik des Absoluten. Schelling argumentiert gleichsam mit Nietzsche gegen Nietzsche. Aus jenem Grundverhältnis ergibt sich für Schelling noch ein weiteres Merkmal endlichen Lebens. Sofern alle darin enthaltenen reellen und ideellen Momente je für sich nur potentiellen Status haben und das Wirkliche erst aus ihrer aktuellen Ver-

19 »In dem Begriff Kraft liegt ein bloßes Streben, ein conatus oder nismus zu handeln. Die unendliche Substanz ist aber als Seyn reines Handeln, reines ewiges Produciren.« (SW VI, 227)

20 F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, SW IV, 147.

21 A.a.O., 203

22 A.a.O., 146.

einigung kraft des Absoluten als Substanz²³ hervorgeht, ist auch jene Intentionalität zweifach zu lesen. Die konative Struktur der Natur umfaßt immer beides zugleich: den Drang nach Selbstsein und den Drang nach Bestimmtheit. Aristoteles und Leibniz sind gleichsam zu wechselseitiger Überblendung gebracht und mit den Farbtönen der spinozanischen Affektenlehre versehen. Jener Drang als Ausgangspunkt und die darin intendierte Einheit von Existenz und Bestimmtheit als Resultat werden dann durch die Ausdrücke Dunkelheit und Licht symbolisiert.²⁴ Die Schwierigkeit der interpretatorischen Handhabung beider Metaphern resultiert nicht zuletzt daraus, daß sie – ähnlich den Begriffen Ideell und Reell – als verschiebbliche Größen behandelt werden.

Für Schelling war das Phänomen der Schwere keineswegs bloß das Schlüsseldatum der Dynamik und Paradigma eines Moments am Absoluten, sondern mußte darüber hinaus als Bezugspunkt für alle möglichen Vergleiche herhalten. Was Kant einmal zu Herders Ideenschrift bemerkte, der Verfasser verfüge über eine »in Auffindung von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauch derselben aber kühne Einbildungskraft«,²⁵ trifft der Darstellungsart nach auch auf unseren Autor zu. Es hat der späteren Rezeption seiner Naturphilosophie mehr geschadet als genützt. Gleichwohl begegnen darunter zuweilen auch Querverweise, die für den systematischen Skopos des Gedankengangs höchst aufschlußreich sind. Einem derselben wollen wir uns nun zuwenden.

Schelling zieht eine Verbindungslinie vom Thema Schwerkraft zum Thema Tierinstinkt. Im § 238 der *Würzburger Vorlesung* lesen wir: »Das Thier verhält sich im Instinkt zur absoluten Substanz als zu seinem Grunde, und demnach als Schwere. [...] Daher ist begreiflich, daß gerade diese beiden Dinge, der Instinkt der Thiere und die Schwere der Körper, für den empirischen Naturforscher zu den größten Geheimnissen der Natur gehörten.«²⁶ In den einleitenden Vorbemerkungen dazu heißt es: »Schon die bloße Reflexion auf den Instinkt in der Natur hätte die Wissenschaft längst zu der Anerkennung der absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven führen können.«²⁷ Die *Stuttgarter Privatvorlesungen* bestätigen diese Sicht. Auch sie widmen sich in besonderer Weise den »Erscheinungen des thierischen Instinktes, die für jeden nachdenkenden

23 Dieser Aspekt ist in der *Würzburger Vorlesung* scharf herausgearbeitet.

24 Schelling spielt damit auf den Übergang von Chaos in Licht am ersten Tag der Schöpfung an (vgl. Gen 1).

25 I. Kant, *Recensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Theil 1.2, AA VIII, 43–66; hier 45.

26 F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 462 f.

27 A.a.O., 458.

Menschen zu den allergrößten gehören – wahrer Probestein ächter Philosophie«. ²⁸

Das Gebiet der Tierinstinkte gehörte für Schelling schon früh zum Themenbestand der Philosophie. ²⁹ Doch erst mit deren Identitätstheoretischer Vertiefung glaubte er festen Boden unter den Füßen zu haben. Interesseverstärkend wirkte sicherlich die Entdeckung, daß die meisten der bisherigen Erklärungsversuche ³⁰ je auf ihre Art ungenügend waren. Vor allem drei Positionen hat er im Visier: Descartes vertrat eine strikt physikalische Auffassung und reduzierte damit die Tiere insgesamt auf bloße Maschinen oder seelenlose Automaten. Leibniz hingegen rechnete immerhin mit perzeptionellen Binnenverhältnissen, sogenannten dunklen Vorstellungen im Sinne der monadischen Verfaßtheit allen Lebens, beließ es jedoch bei dieser strukturellen Minimalbedingung. »In neueren Zeiten« ³¹ schließlich – gemeint ist offensichtlich Kants *Kritik der Urteilskraft* ³² – werden sie als Analogon der Vernunft interpretiert, wodurch jedoch letztere in Mißkredit gebracht wird. Schelling ist demgegenüber der Auffassung, daß die spezifische Leistung der Tierinstinkte nur vor dem Hintergrund der Natur insgesamt und ihrer grundlegenden Steuerungsmechanismen gewürdigt werden kann. ³³ Darum mißt er sie vor allem an den beiden Extrempunkten, den elementaren Materieprozessen unter der Ägide der Schwerkraft und den Willensäußerungen des Menschen unter der Ägide des Bewußtseins. Voraussetzung auch dieser Vergleiche ist der bereits angedeutete Gedanke, daß die Evolution oder Selbstorganisation der Natur eine Sequenz fortschreitender Ausdifferenzierung und Komplexitätsanreicherung darstellt, worin reelle und ideelle Momente zu immer höherstufigen Konfigurationen zusammenfinden. Doch zunächst zum ersten der beiden Vergleiche.

Schellings Analogisierung von Instinkt und Schwerkraft ist darum von besonderer Bedeutung, weil ihr *tertium comparationis* nicht irgendwelche untergeordneten Isomorphien betrifft, sondern – wie aus dem ersten Zitat ersichtlich – eben jene Identitätsphilosophische Unterscheidung von Natur und Existenz, die auch dem Gang der Freiheitsschrift zugrunde liegt. Im selben angegebenen Paragraphen lesen wir des weiteren: »Der Zwang, welcher in den Trieben und Handlungen der Thiere stattfindet, ist nur durch ein ebenso un-

28 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 455.

29 Vgl. F.W.J. Schelling, *Von der Weltseele* (1798), SW II, 560 ff.; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), SW III, 180 ff.

30 Zur Begriffsgeschichte vgl. G. Funke/K. Rohde, *Art. Instinkt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976), S. 408 – 417.

31 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 455.

32 Vgl. I. Kant, AA V, 464.

33 Zur Sichtweise der heutigen Biologie vgl. N. Tinbergen, *Instinktlehre. Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Berlin/Hamburg ⁵1972.

mittelbares Verhältniß der absoluten Identität begreiflich als die Schwere – nur als Erscheinung, nicht der existierenden absoluten Identität, sondern der absoluten Identität, sofern sie Grund von Existenz ist.«³⁴ Buchstabiert man diese Analogie durch, dann ergibt sich folgende Parallele: Alle Materie ist der Schwerkraft unterworfen, die als Vermittlungsmechanismus von Expansions- und Attraktionskraft deren Raumerfüllungscharakter ermöglicht. Umgekehrt sind alle Tiere der Gewalt des Instinkts unterworfen, der als Vermittlungsmechanismus zwischen individuellen und gattungsmäßigen Antrieben die äußere Zweckmäßigkeit ihres Verhaltens ermöglicht. Schwerkraft und Instinkt erzeugen die betreffenden Synthesen von Reellem und Ideellem jedoch nicht in actu, sondern bilden nur das Grundmuster und die Existenzbedingung ihres Zustandekommens. Das besagt konkret für das Beweisziel der Analogie: Das naturwüchsige Steuerungspotential der Instinkte – oder identitätsphilosophisch ausgedrückt: die regulierende Kraft ihrer ideellen Komponente – besteht darin, daß sie das individuelle Verhalten der Tiere unter die Dominanz eines Gattungsgemeinen stellen. Das im Instinkt gefühlte Gattungsgemeine macht das Handeln der Tiere »objektiv-zweckmäßig«,³⁵ ohne von ihnen als solches erkannt zu sein. Instinkte stehen gleichsam auf der Grenze von Bewußtem und Unbewußtem. Wir werden auf diesen Punkt nochmals zurückkommen. Wichtig an jetziger Stelle ist folgendes: Instinkte sind nicht das als ideell bezeichnete Allgemeine selbst, sondern Vermittlungsmechanismen, die jenes zur Geltung bringen. Sie regulieren den Gegensatz zwischen individuellem und allgemeinem Wollen zugunsten des letzteren, ohne ihn deshalb aufzuheben.

Mit diesem Zwischenergebnis stehen wir unmittelbar in der Problemexposition der Freiheitsschrift. Nach einigen spekulativen Vorbetrachtungen, die den Unterschied von Natur in Gott und Existenz Gottes offenbarungstheologisch bzw. heilsgeschichtlich illustrieren, wird die den weiteren Erörterungsgang tragende Disjunktion von Partikularwille und Universalwille eingeführt. Im ersten meldet sich – so Schelling – die allen Individuen zukommende Sehnsucht nach Leben, die sich als blinder Drang und unerfülltes Begehren äußert. Ihm wirkt ein zweiter Wille entgegen, »der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet«. Das ihn hierzu qualifizierende Prinzip ist der »Verstand«. Er ist »das in die Natur gesetzte Licht«, durch dessen Eintritt jene dunkle Seite »zugleich in Licht verklärt wird«. An jener Disjunktion ist zweierlei auffällig. Jeder Leser dürfte zunächst irritiert sein, daß Schelling sie nicht – wie nach der in der Einleitung erfolgten Bezugnahme auf die zeitgenössische Freiheitsdebatte doch zu erwarten wäre – anhand einer Analyse des menschlichen Willens ge-

34 F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, 463.

35 A.a.O., 460.

winnt, sondern als Grundstruktur alles kreatürlichen Daseins aufstellt. Ausdrücklich wird erklärt: »Jedes der auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich.« (362 f.) Erst vermöge dieser naturphilosophischen Grundlegung sieht sich Schelling in der Lage, auf die Besonderheiten der menschlichen Situation einzugehen. Partikularwille oder Eigenwille – anderwärts ist von Selbstheit, Eigenkraft, Egoismus, Sucht, Begierde die Rede – sind für Schelling keine spezifischen Eigenschaften des menschlichen Willens, sondern Merkmale von Leben überhaupt. Anders als die theologische Lehrtradition von Augustin bis Luther, die den menschlichen Eigenwillen als Signum der Erbsünde perhorreszierte, hält Schelling dessen Beschreibung von derartigen Negativbewertungen zunächst frei. Der Eigenwille ist vielmehr das individuelle Vorkommen dessen, was oben als konative Grundstruktur der Natur bezeichnet wurde. In diesem Sinne wird auch von egoistischen Dimensionen oder Momenten der Körper und Materieprozesse, ja sogar von einem »Egoismus in Gott«³⁶ gesprochen. Der Eigenwille als solcher ist für Schelling eine transmoralische Größe.

Aber auch das zweite Glied der Schellingschen Disjunktion wirft Fragen auf. In anthropologischer Hinsicht fällt es nicht schwer, den Einfluß des Verstandes auf den Willen nach dem Modell eines begrifflichen Bestimmungsgrundes zu konstruieren. Auch im theologischen Kontext ist es geläufig, den göttlichen Verstand als Urheber der Schöpfung zu denken, der seine Gedanken der Welt einbildet und sie so ins Dasein ruft. Schelling spielt auf derartige Vorstellungen selbst an. Doch was ist damit gemeint, daß auch im vegetabilischen und animalischen Leben als solchem der Verstand am Werke sei? Beschränken wir uns auf die Beschreibung des Verhaltens der Tiere.

Ich denke, letztere These wird nur verständlich, wenn wir uns des gerade erörterten Instinktbegriffs der Naturphilosophie erinnern. In der Tat kommt Schelling auch innerhalb der Freiheitsschrift auf ihn zu sprechen, und zwar in der zusammenfassenden Schlusspassage am Ende des ersten Hauptabschnitts. Der Prägnanz wegen gebe ich nur diejenigen Zeilen wieder, auf die es im gegenwärtigen Zusammenhang ankommt. In Gegenüberstellung zum Menschen, der die Verknüpfung von Partikularwillen und Universalwillen im persönlichen Willen verwirklichen muß, wobei sich die Alternative von Gut und Böse sowie die Möglichkeit des Abfalls vom Guten aufzutun, heißt es vom Instinktleben der Tiere: »Im Thier, wie in jedem andern Naturwesen ist zwar auch jenes dunkle Princip wirksam; aber es ist in ihm noch [...] kein Abfall möglich, keine Trennung der Principien [...]. Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt auf eine [...] Weise vereinigt, die [...] inalterabel ist. Denn gerade deßhalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser,

36 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 438 f.

und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann.« (372 f.)

Das Zitat ist in mehrerer Hinsicht bemerkenswert. Zunächst überrascht das Fazit. Während Schelling an der vielzitierten Stelle kurz zuvor die Möglichkeit des Guten und Bösen daraus erklärt, daß im Menschen auseinandertreten kann, was in Gott notwendig verbunden ist, nämlich Existenzgrund und existierendes Wesen (vgl. 364. 373), wird die Differenz von Zertrennlichkeit und Unzertrennlichkeit jetzt am Gegenüber von Mensch und Tier dargetan. Anders als bei jener theologischen Erklärung haben wir es hier mit einer Anthropologie ›von unten‹ zu tun. Sodann wird die inalterable Einheit, aus der Tiere nie heraustreten können, explizit als deren Instinktausstattung bezeichnet. Im Instinkt besitzt das Tier – anders als der Mensch – einen unveränderlichen Steuerungsmechanismus, der die Alternative von gut und böse gar nicht aufkommen läßt. Schließlich wird das, was im Tierinstinkt auf immer gleiche Weise vereinigt ist, als das Zusammenspiel von Bewußtlosem und Bewußtem charakterisiert. Gerade das bewußtlose Wirken dieses ›Bewußten‹ ist es, das die innere Stabilität seines Verhaltens garantiert. Fragt man sich, worin das solchermaßen agierende ›Bewußte‹ der Sache nach besteht, so ist offenkundig an jenes Konstitutions-element des Instinkts zu denken, das oben als das in ihm repräsentierte Gattungsallegemeine bezeichnet wurde.

Für die gerade vorgeschlagene Interpretation spricht zunächst indirekt diejenige Bestimmung des menschlichen Geistes, die Schelling im Rahmen einer subjektivitätstheoretischen Matrix der näheren Darlegung der Möglichkeit des Bösen voranschickt (vgl. 364). Hier heißt es, im Fall des Menschen sei die vitale Selbstheit des Wollens kraft Einbindung in die Sphäre des Geistes »zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben«. Der geistig-personhaft verfaßte Wille des Menschen stehe »über und außer aller Natur« (364), Freiheit sei »das Uebercreatürliche« am Menschen (381). Die Sublimation vitaler Selbstheit in geistige Selbstheit, vitalen Wollens in geistiges Wollen resultiert für Schelling aus dem Umstand, daß dem »idealen Prinzip« (364), das in vielfältig abgestufter Form allen Naturgebilden zugrunde liegt, mit dem Überschritt zum Menschen ein kategorial neuer Status zuteil wird. Erst hier erweist sich jenes ideale Prinzip als »das Uebercreatürliche« (399) oder tritt – genauer gesagt – als ein solches hervor. Man wird gut daran tun, bei der hier begegnenden Rede vom Überkreatürlichen nicht sofort an den theologischen Begriff des Übernatürlichen zu denken, den vor allem der nachkantische Supranaturalismus ins Zentrum seines Denkens stellte. Im Unterschied dazu hat Schelling an den zitierten Stellen noch einen von der Naturphilosophie her bestimmten Sinn des Ausdrucks ›überkreatürlich‹ vor Augen. Letzteres wird aus den parallelen Ausführ-

rungen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* erkennbar, die besagten Punkt noch pointierter zum Ausdruck bringen als die grundsätzlich in dieselbe Richtung weisenden Paragraphen der *Würzburger Vorlesung*.

Der Text von 1810 gibt kein ausgeführtes System der Naturphilosophie, sondern begnügt sich mit einem »Abriß« derselben,³⁷ der zwar auch auf das »Specielle der Natur« eingeht, jedoch nur »das Nothwendigste« bietet.³⁸ Auffällig ist, daß Schelling trotz der gebotenen Kürze dem Thema Instinkt relativ breiten Raum gewährt.³⁹ Es kommt bezeichnenderweise dort zu stehen, wo er den »Uebergang in die Geisterwelt« analysiert. Die Instinkte und Kunsttriebe der Tiere bilden für ihn die »praesagia des Geistes«. Im Tierinstinkt erhält die Natur jene »Bekräftigung« vonseiten der »geistigen Welt«, deren sie bedarf, um dieser im Gesamtprozess der Evolution als »Unterlage« und »Mittel der Existenz« zu dienen. Wegen dieses exzeptionellen Stellenwerts bezeichnet das Faktum der Tierinstinkte den eigentlichen »Verklärungspunkt der Natur«.⁴⁰ Schellings Aufmerksamkeit konzentriert sich darauf, welche Stelle das ideelle Moment der Natur, das Licht – nach der Potenzenlehre »das absolute A²« – hier einnimmt.⁴¹ Die Spitzenthese lautet: Das Gemeinsamkeitsmoment der Gattung, das im Instinkt als Steuerungsprinzip fungiert, befindet sich wegen seines Status als quasibewußtem Allgemeinen bereits »über und außer der Natur«. Allein es weiß noch nicht von sich als solchem, sondern gelangt auf affektive Weise zur Geltung. Das Gattungsallegemeine des Instinkts nimmt ontologisch betrachtet somit eine Zwitterstellung ein: Es »ist außer oder über der Natur, aber es wirkt doch in der Natur«.⁴² Eben darum bezeichnet die Freiheitsschrift – wie oben zitiert – das instinktgeleitete Verhalten der Tiere als ein zugleich bewußtloses und bewußtes.

Vor dem referierten Hintergrund läßt sich nun auch das ethische Dilemma des Menschen skizzieren, wie es sich aus naturphilosophischer Perspektive darstellt. Erst mit dem Übergang zum Menschen ist für Schelling das innerhalb der Natur wirksame ideelle Moment zu sich selbst befreit. Erst im Menschen wird sich die Natur ihrer selbst ansichtig.⁴³ Hier ist die Stufe der Evolution

37 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 419.

38 A.a.O., 446.

39 Vgl. a.a.O., 453 – 457.

40 Der Begriff »Verklärungspunkt« im evolutionären Übergang vom Tier zum Menschen ist wortwörtlich als bewußtseinstheoretische Grenzmarkierung zu nehmen. Die Anthropologie selbst wird nicht mehr innerhalb der Naturphilosophie verhandelt.

41 A.a.O., 453 f.

42 A.a.O., 455.

43 Deshalb ist der vielzitierte ökologische Grundsatz »Wir brauchen die Natur, nicht die Natur braucht uns« zwar inhaltlich richtig, aber formal falsch. Denn die Natur als solche weiß nicht, was sie ist und braucht. Erst im Menschen kommt die Natur zum Bewußtsein ihrer selbst. Eigenschaften der Natur als Merkmale derselben sind allemal Zuschreibungen von seiten des Menschen. Der Begriff der Natur ist – ähnlich dem Weltbegriff – eine Totalitätsidee unseres Bewußtseins.

erreicht, die Helmuth Plessner als Standpunkt der exzentrischen Positionalität bezeichnete.⁴⁴ Das bis dahin ins Kreatürliche versenkte Überkreatürliche nimmt nun tatsächlich den Charakter von Bewußtsein an, und zwar als Vermögen des Allgemeinen. Letzteres wirkt nicht mehr als blinder Gattungstrieb, sondern ist zur Durchsichtigkeit seiner selbst gelangt. Bewußtsein ist das Sich-Wissen des Allgemeinen. Jenes partikulare Wollen, dessen Regulierung der Instinkt galt, verschwindet aber nicht, sondern bleibt weiterhin bestehen. Es tritt im Gegenüber zur reflexiven Kraft des Bewußtseins sogar allererst als ein solches hervor. Schelling ist der Auffassung, daß der Gegensatz von Individuum und Gattung innerhalb der Natur zunächst eine eher untergeordnete Rolle spielt. Nur allmählich vermag er sich im Lauf der Evolution Geltung zu verschaffen, um auf der letzten Stufe schließlich bestimmend zu werden. Allein auf dieser Ebene ist das Auseinandertreten von Individualität und Gattungsbestimmtheit als explizite Bewußtseinserfahrung möglich. Das besagt, daß das Wissen des Menschen von sich selbst sich immer als Spannung von individuellem und allgemeinem Selbst darstellt. Im praktischen Lebensvollzug äußert sich dieses doppelte Selbstverhältnis als das Wissen um den Hiatus von Partikularwille und Universalwille. Dieser Reflexivitätszuwachs gegenüber ihrer instinkthaften Einheit beim Tier veranlaßt Schelling, den Begriff des Geistes nicht einfach als Verlängerung des ideellen Faktors des Kreatürlichen zu veranschlagen, sondern ihn oberhalb des dort vorliegenden Gegensatzes von Ideellem und Reellem anzusiedeln. Geist ist »über dem Licht«, nämlich das, was »über Licht und Finsternis herrscht« (364). Menschlicher Geist oder – wie Schelling auch sagen kann – Persönlichkeit ist die Einheit von vitaler und bewußter Selbstheit.

Das ethische Dilemma des Menschen besteht genau darin, daß er über jene Einheit nicht naturhaft verfügt, sondern sie erst herstellen, und zwar immer wieder herstellen muß. Selbstheit als Einheit von Vitalität und Bewußtheit ist ihm nie gegeben, sondern immer nur aufgegeben. Seine besondere Situation im Vergleich zum Tier liegt in einem Doppelten. Während beim Tier Partikularwille und Universalwille durch das Band des Instinkts fest miteinander verknüpft sind, muß der Mensch diese Synthese bewußt tätigen. In dieser Hinsicht erweist sich der Zugewinn an Freiheit zugleich als Last. Wir sind zur Stellungnahme gleichsam gezwungen. Er bildet darüber hinaus aber auch eine Gefahr. Während beim Tier der Partikularwille gleichsam automatisch unter die Botmäßigkeit des Universalwillens tritt, fällt beim Menschen die Art der Synthese in die eigene Verfügungsgewalt. Er kann sie alternativ vornehmen. Er kann jener naturhaften

44 Vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York ³1975, S. 288 ff. Zur positiven Wertschätzung der Schellingschen Naturphilosophie vgl. ders., *Das Identitätssystem*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Ansätzen* [wie Anm. 7], S. 414–430.

Unterordnung in höherer Form entsprechen. Er kann kraft seiner Freiheit jedoch auch umgekehrt den Universalwillen funktionalisieren und ihn als Mittel des Partikularwillens gebrauchen. In genau dieser subjektiven Ver zwecklichung des Allgemeinen besteht für Schelling das Wesen des Bösen. Letzteres ist kein Rückfall in die Tierheit, sondern die aktive Selbstdepotenzierung auf eine Stufe darunter. Es ist auch nicht das Werk der Sinnlichkeit, denn diese ist als solche noch indifferent. »Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt«. Das Böse ist vielmehr durchweg geistiger Art. »Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficiert.«⁴⁵ Das Böse ist die bewußt vollzogene Unterordnung des Universalwillens unter den Eigenwillen.

Schellings gedanklicher Fortschritt gegenüber der theologischen Tradition der Erbsündenlehre besteht darin, daß er den natürlichen Menschen nicht per se als ein in den Eigenwillen verknechtetes Wesen betrachtet und auch nicht im Eigenwillen als solchem das Böse erblickt, sondern es als freie und geistige Tat interpretiert, die das in der übrigen Natur gelegene Unterordnungsverhältnis widernatürlich umkehrt. Bezüglich der Schlußfolgerungen befindet sich Schelling mit der theologischen Lehrtradition allerdings wieder in Einklang, wenn er darauf hinweist, daß jenem Geist der Selbstfixiertheit und Zwietracht nur durch die Mitteilung eines höheren Geistes beizukommen ist, den er als den göttlichen Geist der Liebe bezeichnet.

Ich komme zum Schluss. In der durch die analytische Philosophie geprägten Ethikdebatte der Gegenwart wird moralische Praxis gern als dasjenige Tun beschrieben, das über gute Gründe verfügt.⁴⁶ In der Tat dürfte unstrittig sein, daß intersubjektiv relevantes Handeln auskunftsbedürftig und rechenschaftspflichtig ist und daß bereits beim Abwägen privater Handlungsalternativen in irgendeiner Form Rationalität mit im Spiel ist. Insofern handelt es sich bei jenem Kriterium um eine notwendige Bedingung des praktischen Verhaltens vernünftiger Wesen. Ist es darum aber auch schon hinreichend? Diese Frage ist eher zu verneinen. Denn es wird dabei gern übersehen, daß der Begriff ›Gründe‹, selbst wenn er strikt handlungstheoretisch gebraucht wird, in sich mehrschichtig ist. Bereits Kant wies darauf hin, daß praktische Prinzipien immer eine Doppelfunktion zu erfüllen haben: Sie dienen einerseits im Blick auf die Präferenz zwischen gegebenen Maximen als Entscheidungsgründe (*principia diiudicationis*), und sie fungieren andererseits gegenüber dem je vorliegenden

45 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 468.

46 Vgl. aus der Fülle der zeitgenössischen Literatur als repräsentatives Beispiel J. Nida-Rümelin, *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*, Stuttgart 2001; ders., *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005. – Im Hintergrund steht weniger das aristotelische Phronesis-Modell als vielmehr die seit den 60er Jahren diskutierte handlungstheoretische Unterscheidung zwischen ›causes‹ und ›reasons‹; vgl. dazu D. Davidson, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a.M. 21998.

Neigungspotential als Befolungsgründe (*principia executionis*). Hinter dieser kantischen Unterscheidung steht die jedermann geläufige Erfahrung, daß man sehr wohl Normen als richtig akzeptieren kann, ohne ihnen tatsächlich Folge zu leisten. Das ganze Problem liegt somit in der Frage beschlossen, was es heißt, Gründe zu »akzeptieren«. Die Ethik hat ihr Ziel noch lang nicht erreicht, wenn sie Gesichtspunkte bereitstellt, auf entscheidungslogischer Ebene zu plausiblen Ergebnissen zu gelangen, sondern sie hat darüberhinaus auch verständlich zu machen, wie aus begründeten Normen zugleich Motivationsgründe (*causae moventes*) werden können. Begeben wir uns aber auf diese Ebene, dann stehen wir unmittelbar vor Schellings Frage: Wie interagieren innerhalb der Motivationsdimension des Handelns affektgeleiteter Partikularwille und verstandesorientierter Universalwille? Die These, daß auf dieser Ebene jede rein diskursive Rationalität mit ihrem Latein am Ende ist, dürfte dann einleuchten, wenn man bereit ist, die basale Heterogenität beider Willensformen, vitalen und bewußten Wollens, angemessen in Rechnung zu stellen.⁴⁷ Die Freiheitsschrift bestreitet an keiner Stelle, daß es so etwas wie vernünftiges Handeln fragmentarisch geben kann und kontingenterweise auch gibt. Aber gerade dort, wo Vernunftargumente erfolgreich sind, scheint es nirgends, »als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloser zur Ordnung gebracht worden« (359). Schelling will darauf aufmerksam machen, daß wir es hierbei mit einem höchst labilen und störanfälligen Zustand zu tun haben. Es gibt streng genommen keine ethische Handlungskompetenz in dem Sinne, wie man von praktisch-technischen oder institutionellen Kompetenzen sprechen kann. Denn der Wille folgt nur bedingt und partiell den Vorgaben vernünftiger Einsicht; »immer bleibt noch ein dunkler Rest«.⁴⁸ Der Ausgleich von rationalem und irrationalen Wollen ist rational nicht beherrschbar; »immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen« (359). Jede Ethik – so ist aus Schelling zu lernen – wird vordergründig oder ideologisch, wenn sie die Instabilität und Riskiertheit moralischer Praxis verdrängt. Zum praktischen Selbstbewußtsein gehört das Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit notwendig hinzu.

47 Diesen Punkt hat – seiner vielbeachteten Habilitationsschrift (*Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955) folgend – Walter Schulz in mehreren Publikationen herausgearbeitet; vgl. ders., *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, S. 377 ff. 724 ff.; ders., *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, S. 15 ff. 127 ff.; ders., *Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart ²1993, S. 279 ff. 423 ff.

48 F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 433.

Personenregister

- Aristoteles 103, 108, 119, 176, 183
Augustin von Hippo 130, 169, 179
- Böhmer, A. 54
Bruno, G. 16, 32
- Canaletto/ Canal, G.A. 34, 36
Cellini, B. 39
Correggio/ Allegri, A. 33 f., 39, 41 – 45, 48, 50,
- Dante Alighieri 76, 112
Descartes, R. 177
Dittmann, L. 30
- Ehrhardt, W.E. 11, 15, 150
- Fichte, J.G. 16, 21, 24, 30 f., 33, 35, 123, 145, 158, 170, 173
Fiorillo, J.D. 42 f., 50
Friedrich, C.D. 33, 46, 53, 118, 120, 151
Fuhrmans, H. 11, 54 f., 85
- Goethe, J.W. 39, 46, 55, 72, 93, 115 f., 120 – 122, 125 f.
Grass, G. 169
Gries, J.D. 33, 35
- Habermas, J. 89, 95
Hegel, G.W.F. 11 f., 17, 30, 32, 59 – 65, 72, 74, 76 – 83, 126 f., 141 f., 153 f., 163
Heidegger, M. 10 f., 122 f., 129, 173
Hennigfeld, J. 15, 30, 85, 89 f., 97
Herder, J.G. 122, 176
- Hesiod 17
Hölderlin, F. 72
Hoffmann, E.T.A. 104, 113 f.
Homer 17, 55, 73
- Jacobi, F.H. 30, 118 – 120, 127
Jacobs, W.G. 11, 32, 85, 127 f., 131, 136, 139 f., 146, 150 f.
Jesus Christus 73, 77, 80
- Kant, I. 21 f., 62 – 64, 67 f., 72, 82, 86 – 88, 91, 95, 97, 99, 117 – 119, 121, 123, 138 f., 144 f., 148, 158, 169 f., 174, 176 f., 183 f.
Kierkegaard, S. 122 f.
Klee, P. 53
Klenze, L. 54
Knatz, L. 30, 33, 39, 54, 60, 68, 73, 108, 151
Knöffel, J.C. 34
Koch, J.A. 53 f.
Krings, H. 89
- Langer, J.P. 10, 46, 116
Leibniz, G.W. 22, 24, 64 – 66, 83, 105, 122, 176 f.
Leonardo da Vinci 39 f.
Lessing, G.E. 127 – 145, 150 – 152
Lucas, G. 59
Ludwig XVIII., König von Frankreich 115
Luther, M. 148, 169, 179
- Maximilian I., König von Bayern 13
Menges, A.R. 42

- Michelangelo/ Buonarroto, M. 39 f., 48, 50, 55
- Novalis/ Hardenberg, G.F.P.v. 33, 107
- Raffaello/ Santi, R. 34, 42 f., 49 f., 52
- Reimarus, H.S. 128, 130 – 133
- Reni, G. 48 – 50
- Rubens, P.P. 33
- Runge, P.O. 53
- Salber, D. 30
- Sartre, J.-P. 122
- Schiller, C. 35, 39, 119, 126
- Schlegel, A.W. 33, 35, 37 – 39, 42, 45, 108
- Schlegel, C. 33
- Schlegel, F. 120, 151
- Schleiermacher, F.D.E. 141, 165 – 167
- Schopenhauer, A. 60, 173
- Sophokles 17
- Spinoza, B.de 22, 31, 65, 107, 118, 127, 137
- Steffens, H. 33, 128
- Stock, D. 35
- Szondi, P. 88 f.
- Thorvaldsen, B. 54
- Tillich, P. 10, 128 f., 136, 140 f., 146
- Tizian/ Vecellio, T. 39, 43, 45 – 48
- Tolkien, J.R.R. 59
- Tugendhat, E. 169
- Turner, W. 53
- Wagner, J.M. 32, 54 f., 56 f.
- Wanning, B. 30
- Wilde, O. 103
- Winckelmann, J.J. 37, 42 f., 45, 105 f., 108, 121, 124, 126
- Xenophanes 17

Zitierte Literatur

- Aner, K. 130
- Appel, K. 59 f., 72 f.
- Auinger, T. 78
- Bacon, F. 120
- Barth, B. 60, 69
- Barth, U. 147, 170, 174
- Beutel, A. 130 f.
- Birke, V. 49
- Blumenberg, H. 104 f.
- Böhme, J. 107, 122
- Bottari, S. 42
- Breitinger, J.J. 105
- Buchheim, T. 129, 146
- Bultmann, C. 131
- Cramer, C.F. 46
- Cyranaka, D. 132 f., 135 f.
- Danz, C. 11, 140 f., 144, 147 f.
- Davidson, D. 183
- Dellbrügger, G. 76
- Diderot, D. 46
- Diels, H. 17
- Dückers, A. 49
- Düsing, K. 30, 100, 142
- Dussler, L. 39, 50
- Eberhardt, M. 50
- Ehrhardt, W.E. 11, 15, 150
- Einem, H.v. 33
- Ernesti, J.A. 139
- Fischer, K. 171
- Folkers, H. 30
- Franz, A. 81
- Franz, M. 136 – 140
- Fuchs, H.-J. 169
- Gabler, J.P. 137
- Gellhaus, A. 99 f.
- Gloyna, K. 136, 139

- Gould, C. 40, 42
Grass, G. 169
- Hartlich, C. 138
Hartmann, N. 170
Henrich, D. 128
Heres, G. 15, 34, 42, 81, 117
Hermann, F. 146
Hetzer, T. 45, 50
Hirsch, E. 130
Hope, C. 45
- Jacobs, W.G., 89, 97
Jantzen, J. 7, 9, 108, 127, 146
- Kaplan, G. 128
Kleiber, C. 97
Kloppenburger, W. 34, 42
Knittermeyer, H. 20
Koch, A.F. 128
Köhler, D. 11
Korsch, D. 141
Kultzen, R. 49
- Lammel, G. 40
Liebrucks, B. 61
Löhneysen, W.v. 50
Loock, R. 123
- Matsuyama, J. 108
Menges, A. 42
Merk, O. 100, 138
Murray, L. 40
- Neugebauer, G. 128, 136, 140 f., 146
Nida-Rümelin, J. 183
Niethammer, F.I. 126
- Oberhuber, K. 50
Otabe, T. 103
- Paetzold, H. 60, 70
Panofsky, E. 45
Pedrocco, F. 45
Pepper, D. 49
- Petersen, J.H. 105
Platon 66 f., 89, 100 f., 108
Plessner, H. 30, 182
Plutarch 118
- Rang, B. 30
Reikerstorfer, J. 82
Rohlmann, M. 50
Rosand, D. 45
- Sachs, W. 138
Scheidig, W. 55
Scheier, C.-A. 117, 122
Schmidt, J. 50, 87
Schmidt-Biggemann, W. 131
Schmidt-Linsenhoff, V. 49
Schütze, I. 128, 143
Schulz, W. 184
Seidel, B. 137
Semler, J.S. 137, 139
Shearman, J. 50
Spear, R. 49
Spénlé, V. 34 f.
Stern, M. 46
Storr, G.C. 138 f.
Sziborsky, L. 32, 116
- Theunissen, M. 123
Thode, H. 40
Tilliette, X. 35, 126
Tolnay, C. de 40
- Vecchi, P. de 40
Voigt, C. 130
Vollhardt, F. 130 f.
- Wagner, R. 99 f.
Walther, A. 34 f., 50
Wanning, B. 30
Weber, G. 34, 42
Westerkamp, D. 122
Wethey, H. 45
Wieland, W. 171
Wilde, J. 40

Zantwijk, T.v. 11
Zeltner, H. 19, 30, 173

Ziche, P. 12, 86, 163
Zöllner, F. 40

Sachregister

- Absolute, das 15–17, 19–21, 24–27, 38, 43, 59, 61–83, 87 f., 96, 98–100, 107, 110, 118, 141 f., 146 f., 153, 155–165, 167 f., 170 f., 173–176, 178, 181
- Darstellung des Absoluten 12, 70, 74, 76, 118, 147, 160, 163, 167
 - *siehe auch* Anschauung; Handlung; Vermittlung
- Akkommodation 133, 138
- All 62, 66, 78, 80 f., 95–97, 100 f.
- *siehe auch* Universum
- Allegorie 70 f., 110–113
- Allgemeines und Besonderes 88, 90
- Angst 115, 122–124
- Anschauung 38, 67, 87, 104, 108, 117, 121, 125, 143,
- des Universums 165–167
 - intellektuelle 20, 69, 76, 153, 156–159, 163 f.
- Antinomie 117, 148
- Ästhetik 32, 60, 70, 81, 103, 105 f., 118 f., 123, 159
- Bewußtsein 16, 62, 65, 66, 69, 71, 78 f., 86, 88
- *siehe auch* Selbst
- Böse, das 22–27, 81, 122, 145–150, 169–184
- Christentum 11, 18 f., 70–76, 82, 98 f., 110 f., 131–136, 141–144, 149–151, 160–165
- Jesus Christus/ Christologie 73, 77, 80, 143, 150
 - Kirche 60, 75 f.
 - Liturgie 59–83
 - Sakrament 75 f., 83
 - *siehe auch* Religion; Gott
 - Trinität 135, 143
- Dreieinigkeit, *siehe* Christentum
- Einbildungskraft 63, 66–69, 82, 118, 121, 123, 140, 176
- Einheit 16, 18–20, 25–27, 31, 38 f., 61, 63–68, 70–74, 79, 86–88, 90 f., 93–96, 98, 100 f., 126, 133–135, 142, 147 f., 156 f., 159–161, 163 f., 171, 175 f., 179 f., 182
- Elektrizität 92–94, 96
- Endliches/ Endlichkeit 16, 18, 20–22, 24–26, 65, 70, 87, 92, 98 f., 107, 110 f., 143, 162, 165, 175
- *siehe auch* Unendliches und Endliches
- Epos 38, 67, 73–75
- Evolution 154, 174, 177, 181 f.
- Existenz 10, 15, 22, 24–27, 124, 146, 181
- *siehe auch* Natur
- Expansionskraft, *siehe* Kraft
- Form 21, 24–26, 62, 65, 79, 87–90, 93, 95–98, 100 f., 104–108, 110, 119, 121–125, 134, 137 f., 141, 144 f., 156–162, 164, 170, 180
- und Wesen 68, 88 f., 156–158
- Freiheit 9–12, 15–27, 59, 63 f., 66, 68–70, 72–74, 79, 82 f., 88, 90, 97–99, 101, 105, 110 f., 117, 119, 123, 129, 139, 142,

- 144–149, 154 f., 163–165, 170–172, 180, 182 f.
- und Notwendigkeit 16–19, 21 f., 26, 30 f., 63 f., 70, 144 f., 149, 155
- Gattung 88, 90, 112, 181
- *siehe auch* Individuum
- Geist 6, 22, 25, 63, 66, 70, 72, 76, 78–82, 89, 92, 104–106, 112 f., 118, 121, 123, 139, 143, 145–150, 172–174, 180–183
- Geschichte 12, 18–21, 26, 70 f., 73, 77, 82 f., 88, 96–98, 101, 127–155, 158–167, 171
- *siehe auch* Philosophie; Religion
- Gesetz 17–22, 68, 99, 105, 115, 133, 140, 170
- Gewissen 78–81
- Gott/ Götter/ Göttliches 12, 15–17, 21–26, 60 f., 65–83, 87, 92 f., 96, 98, 100, 110, 116, 120, 124, 127, 132–135, 138, 141, 143–150, 161, 165, 171, 173, 178–180
- *siehe auch* Christentum; Polytheismus
- Handlung/ Handeln 16, 23, 63, 70, 74–76, 79, 82, 92, 97–99, 121, 154, 169, 177, 183 f.
- Ich, das 16, 20, 65, 74 f., 81 f.
- *siehe auch* Selbst
- Idealität und Realität/ ideell und reell 9 f., 64, 111, 145, 172–178, 182
- Identität 15 f., 19 f., 22, 62–65, 77, 86–95, 100, 104 f., 115, 141, 143, 147 f., 153–159, 161, 164 f., 174–176, 178
- Identitätsphilosophie, *siehe* Philosophie
- Individuum/ Individualität 19, 22 f., 65–67, 71 f., 74, 76, 96, 99, 121, 125, 150, 166 f., 178 f.
- und Gattung 178, 182
- Instinkt 176–182
- Islam 87
- Judentum 70, 87, 133 f.
- Kirche, *siehe* Christentum
- Klassizismus 30, 53–55, 116, 123
- Kraft 25 f., 49, 53, 91–94, 96, 104–107, 119–126, 154, 156, 173–180
- Kunst 12, 17, 22, 29–57, 59–76, 78–83, 85, 90–101, 103–113, 116–126, 149, 153–155, 181
- Kunstphilosophie, *siehe* Philosophie
- Licht 42 f., 45 f., 62 f., 87, 89, 92–94, 96, 112, 147 f., 150, 173, 176, 178, 181 f.
- Liebe 27, 63, 121, 124, 183
- Liturgie, *siehe* Christentum
- Logos 60, 100
- Magnetismus 91, 94, 96, 154
- Materie 20, 48, 50, 62 f., 90 f., 94, 96, 99, 105, 112, 174, 177 f.
- Möglichkeit 16, 25, 31, 53, 62, 65, 67, 69 f., 72 f., 88, 92, 96, 128, 132, 146–148, 150, 164 f., 179 f.
- *siehe auch* Wirklichkeit
- Moral/ Moralität 17, 21 f., 24, 63, 68, 70, 72, 74, 76, 99, 133 f., 141, 159, 179, 183 f.
- Mystik/ mystisch 63 f., 70, 76, 87
- Mythologie/ Mythos 17, 53, 59–74, 80, 83, 98, 110, 122, 138, 149, 151, 170
- Nachahmung 48, 53, 69, 96, 103, 105–109, 112, 118 f., 121
- Natur 17–19, 25 f., 48, 53, 62, 64, 69–75, 77, 82 f., 85–101, 103–113, 116–126, 130–133, 138–142, 145–150, 154 f., 159, 162, 164, 166, 171, 173–183
- Naturphilosophie, *siehe* Philosophie
- Notwendigkeit 16–19, 21–23, 26, 31, 63–66, 70, 88, 90, 98, 129, 132, 135, 138, 144 f., 149, 154 f., 180
- *siehe auch* Freiheit
- Objekt 16, 20, 31, 61–65, 67, 79–82, 104, 176, 178
- *siehe auch* Subjekt
- Offenbarung 19, 25–27, 60, 75, 77 f.,

- 81 f., 104, 111, 118, 122, 127–135, 138, 140, 144, 147, 150 f., 171, 173, 178
- *siehe auch* Gott; Religion
- Organismus 62–64, 66, 69, 71, 94–96, 154
- Phantasie 68 f., 81, 154
- Philosophie 15, 20 f., 24, 29, 63 f., 73 f., 77, 85, 96, 101, 103, 120, 124 f., 159 f., 162 f., 166 f.
- Identitätsphilosophie 10 f., 13, 21, 30, 43, 48, 57, 59, 61, 85, 89 f., 104, 112, 136, 141 f., 145, 154 f., 158, 160, 163, 172, 174 f., 177 f.
 - der Kunst/ Kunstphilosophie 11 f., 17, 26, 29–31, 38, 48, 60 f., 74, 78, 80, 83, 103 f., 106–108, 110, 112
 - Geschichtsphilosophie 11, 18, 72 f., 89, 97, 128 f., 131, 136, 139–145, 148, 150 f.
 - Naturphilosophie 10–13, 103, 105–108, 112, 119 f., 145 f., 148, 154, 171, 178
 - Transzendentalphilosophie 15, 62, 155, 172 f.
 - *siehe auch* Spätphilosophie Schellings
- Polytheismus 18, 71 f., 161
- Potenz/ Potenzen 16, 22, 38, 61–67, 92, 172, 181
- Produktion 46, 68, 88, 99, 117
- Rationalität 98, 174, 183 f.
- Raum 65 f., 74, 91, 93 f., 96, 107, 174, 178
- Realität, *siehe* Idealität und Realität/ ideell und reell
- Reflexion 16, 62 f., 86, 89, 104, 108 f., 110, 121, 142, 151, 176
- Reflexivität 62, 68, 142–144, 148 f.
- Religion 12, 74, 78–82, 130–152, 154, 158 f., 162 f., 166–168, 171
- natürliche 130–135, 151
 - Offenbarungsreligion 130–135
 - Religionsgeschichte 131–135, 142, 149, 151, 160 f., 163
 - Vernunftreligion 132–136, 142, 144, 150 f.
- *siehe auch* Christentum; Islam; Judentum
- Schicksal 17–19, 98 f., 101, 141 f., 149, 162, 167
- Schönheit 63, 68, 70–72, 74, 76 f., 82 f., 96 f., 106, 121, 123 f., 149
- Schwerkraft, *siehe* Kraft
- Seele 48, 50, 87, 105–107, 112, 119, 121, 123–126, 131, 133 f., 146 f., 157
- Sein 20 f., 23–27, 61–64, 69 f., 73, 79, 81, 83, 123, 173, 175
- Selbst 25 f., 80, 82
- Selbstbestimmung 25, 88, 146–150, 170, 173
 - Selbstbewusstsein 79 f., 88, 153–155, 158, 164, 184
 - Selbstheit 23, 25 f., 122, 179 f., 182
- Sittlichkeit, *siehe* Moral/ Moralität
- Spätphilosophie Schellings 11, 59 f., 73 f., 127–129, 151, 165
- Spontaneität 20 f., 170
- Sprache 64, 66 f., 69, 100, 110, 126, 138
- Subjekt 16, 20, 31, 61, 63–66, 74, 77–83, 86–88, 90, 99 f., 110
- Substanz 23, 61, 54, 74, 77–82
- Sünde 122, 135–139, 142, 149, 164, 169, 179
- Supranaturalismus 180
- Symbol 60, 67 f., 70 f., 73, 75 f., 82, 107, 110–113, 154, 160
- Synthese/ Synthesis 63, 117, 121, 125, 141, 147, 174 f., 178, 182
- Tätigkeit 61 f., 66, 68–70, 88, 91–94, 96 f., 99, 106 f., 109, 134, 154, 158, 175
- Theologie 98, 128, 130 f., 135, 143 f., 161 f.
- Totalität 61 f., 64, 87 f., 165, 181
- Tragödie 17–19
- Transzendentalphilosophie, *siehe* Philosophie
- Trieb 95, 177 f., 181 f.
- Trinität, *siehe* Christentum

- Übel, *siehe* Böse, das
 Universum 17, 19, 21, 23 f., 64, 66, 69, 88,
 92, 96 f., 141, 143, 153, 165–167
 – *siehe auch* Anschauung, All
 Urteilskraft 64, 121, 140,

 Vermittlung 62, 68, 79 f., 100, 157 f., 159,
 164, 166 f., 178
 Vernunft 16, 53, 59, 63 f., 69 f., 73, 79, 82,
 87 f., 90, 95 f., 98–100, 104 f., 121, 123,
 125, 127–144, 149–152, 156–158, 177,
 183 f.
 – *siehe auch* Wahrheit
 Verstand 16, 18 f., 22, 24, 63, 67, 76, 99,
 131, 135, 142, 178 f., 184
 Vielheit 16, 20, 25, 88, 100
 Vorsehung 18 f., 99, 141 f.

 Wahrheit 23, 63, 77 f., 80–83, 86, 127–
 132, 134 f., 137–140, 150, 152
 – Vernunftwahrheit 127–129, 131, 135,
 140, 150
 Wesen 10, 22, 24 f., 46, 62, 67 f., 79 f., 86–
 89, 95, 98, 100 f., 105–110, 117–126,
 143 f., 156–162, 169, 173, 175, 179 f.,
 183
 – *siehe auch* Form
 Wille 18, 22, 25, 27, 99, 122, 145, 147 f.,
 150, 170, 172, 177
 – Partikular-/Eigenwille und Universal-
 wille 25 f., 147–149, 178, 182–184
 Wirklichkeit 77, 79, 82, 113, 148, 159,
 174 f.
 – und Möglichkeit 16, 69 f., 88
 Wissen 16, 22–25, 29–31, 61–64, 66,
 68 f., 74–76, 81, 83, 86, 125, 142–144,
 150, 159 f., 167, 182

 Zeit 20 f., 65 ff., 73 f., 91 f., 109, 121, 160,
 163
 Zweck 64, 95, 118, 178



Wiener Forum für Theologie und Religion

herausgegeben von der Evan-
gelisch-Theologischen und der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Wien

Das Phänomen Religion kann von einer einzigen wissenschaftlichen Disziplin nicht mehr angemessen erforscht werden. Es gilt, die verschiedenen Religionen und religiösen Strömungen der Welt im Einzelnen und in ihrem Verhältnis zueinander im Zusammenspiel unterschiedlicher methodischer Zugänge zu behandeln.

Diese Schriftenreihe veröffentlicht dementsprechend Publikationen zu theologischen, religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Fragestellungen, um dadurch der Scientific Community Anstöße zum Weiterdenken zu bieten. Ein besonderer Schwerpunkt liegt im interdisziplinären Diskurs. Das »Forum« möchte auf diese Weise einen Beitrag zur differenzierten Wahrnehmung und theoretischen Erschließung von Religion im Schnittpunkt zwischen Innen- und Außenperspektiven sowie in historischen und geltungsbezogenen Reflexionen leisten. Auch Fragen der Religionskritik und der Atheismusforschung sollen ausdrücklich einbezogen werden.

V&R unipress

www.vr-unipress.de | Email: info@vr-unipress.de | Tel.: +49 (0)551/50 84-301 | Fax: +49 (0)551/50 84-333