

Die Natur in Gott

Gottes trinitarische Alleinheit in Schellings Spätphilosophie

Malte Dominik Krüger

Wenn man angesichts der neuen Aufmerksamkeit für Religion und der Herausforderung der Neurowissenschaften nach einer Theorie der Alleinheit fragt, dann ist Schellings Spätphilosophie für eine Antwort sehr interessant. In drei Teilen soll dies deutlich werden. Der erste Teil vergegenwärtigt mit dem eingestandenen Recht relativer Einseitigkeit aktuelle Debatten zur Alleinheit, der zweite Teil entfaltet das Verständnis der Alleinheit in Schellings Spätphilosophie und der dritte Teil bezieht dieses Verständnis der Alleinheit auf die zuvor angesprochenen Debatten.

1. Die Frage nach der Alleinheit in aktuellen Debatten

1.1 Die Frage nach der Alleinheit in der naturphilosophischen Debatte

Seit etwa hundert Jahren nötigt die Einsicht in die Evolution dazu, die Welt und den Menschen neu zu interpretieren. Angesichts dieser Herausforderung lassen sich grundsätzlich drei Positionen unterscheiden. Dies sind der Physikalismus, der Dualismus und die Emergenztheorie. Nach dem Physikalismus besteht letztlich alles aus naturwissenschaftlich erfassbaren Vorgängen, wie etwa Willard Van Orman Quine betont: Was als menschliches Bewusstsein beziehungsweise als Geist gilt, das ist in Wahrheit physikalisch begreifbar. Diesem physikalischen Monismus steht der Dualismus gegenüber. Letzterer ist der abendländischen Geistesgeschichte besonders in der popularisierten Rede von der unsterblichen Seele in vielen philosophischen und theologischen Varianten vertraut. Danach sind Menschen nicht nur Materie, sondern wesentlich auch Geist – und der Geist kann keineswegs aus der Materie erklärt werden.¹ Dieser Gegensatz von Physikalismus und Dualismus beeinflusst aktuell die im öffentlichen Bewusstsein besonders mit den Namen von Gerhard Roth und Wolf Singer verbundene Diskussion über die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse: Ist das menschliche

¹ Vgl. Clayton, Philip: Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus (RThN 16). Göttingen 2008. 11–47. 118–223. Vgl. zu der Bedeutung von Quines Physikalismus und seiner Problematik: Lauener, Henri: Willard Van Orman Quine (BSR 503). München 1982. 25–40. 65–159. – Koch, Anton Friedrich: Subjektivität in Raum und Zeit (Philosophische Abhandlungen 57). Frankfurt a. M. 1990. 128–140. Ist eine Aussage beziehungsweise ein Referat von Aussagen nicht unmittelbar am Ende durch eine Fußnote nachgewiesen, ist die Angabe der im Text nachfolgenden Fußnote darauf zu beziehen.

Bewusstsein rein neurowissenschaftlich erklärbar? Oder ist der Mensch als zu-rechnungsfähige Person mehr als das, was sich physikalisch feststellen lässt? Und was bedeutet dabei die Selbsterkenntnis des Bewusstseins?²

Jenseits des Gegensatzes von Physikalismus und Dualismus sieht sich die Emergenztheorie, die eng mit dem Namen von Samuel Alexander verknüpft ist. Die Emergenztheorie besagt, dass die evolutive Entwicklung von einfachen Teilen zu komplexeren Einheiten geht und dabei auf natürliche Weise neue Phänomene unerwartet entstehen können. Diese neuen Phänomene der Emergenz lassen sich nicht vollständig auf die Untersysteme reduzieren, aus denen sie hervorgehen. Vielmehr können diese emergenten Phänomene ihrerseits diese Untersysteme beeinflussen. In ihrer „starken“ Lesart besagt die Emergenztheorie: Phänomene der Emergenz wie etwa das menschliche Bewusstsein können kausal, eigenständig und aktiv auf die zugrundeliegenden Untersysteme wirken. Wie gegenwärtig besonders Philip Clayton hervorhebt, erfordert die Deutung mentaler Vorgänge des Menschen diese Lesart der Emergenztheorie. Denn nach derzeitigem Wissenstand ist das menschliche Gehirn das komplexeste System im Universum und weist besondere Eigenarten auf, die sich nicht allein naturwissenschaftlich darstellen lassen. Vielmehr fordern sie eine sozialwissenschaftliche Deutung, wonach Menschen handelnde Personen sind. Die Phänomenologie menschlicher Handlungskausalität („Freiheit“) führt über die Naturwissenschaften hinaus.³

Daran anschließend wird gegenwärtig gefragt, ob es eine emergente Ebene über dem menschlichen Bewusstsein gibt. Die Diskussion zwischen Albert-László Barabási, James Lovelock, John E. Stewart, Robert Wright, Steven Johnston, Niels Henrik Gregersen, Philip Clayton und anderen kann zu den Fragen führen: Ist unser Planet im Universum ein sich selbst organisierendes System, das zunehmend an Vernetzung, Intelligenz und Geist gewinnt? Und kann diese zunehmende Emergenz als Stufe gesehen werden, auf der das Universum göttlich wird? In dem Sinn ist beispielsweise für Samuel Alexander das Universum der Körper Gottes, dessen Geist erst allmählich ausgebildet wird. Philip Clayton erinnert diese Vorstellung eines werdenden Gottes geistesgeschichtlich an die „Freiheitsschrift“ Schellings. Sachlich wendet Philip Clayton dagegen ein: Innerweltliche Phänomene der Emergenz für göttlich zu halten, ist angesichts der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wenig überzeugend. Diese Ansicht vergöttlicht gegen den Menschen, wie sie Gott verendlicht. Überzeugender ist es für Philip Clayton vielmehr, dass die Gottheit den Kosmos transzendiert und zugleich in sich begreift. Damit kommt ein dualistischer Zug zum Tragen: Gott

² Vgl. Becker, Patrick: In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften (RThN 18). Göttingen 2009. – Von Lüpke, Johannes (Hg.): Gott – Natur – Freiheit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal NF 10). Neukirchen-Vluyn 2008. – Blamauer, Michael: Subjektivität und ihr Platz in der Natur. Untersuchung zu Schellings Versuch einer naturphilosophischen Grundlegung des Bewusstseins (Ursprünge des Philosophierens 12). Stuttgart 2006. 143–174. – Bär, Martina: „Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen“ (F. W. J. Schelling). Schellings Personbegriff vor dem Hintergrund neurowissenschaftlicher Debatten um das Menschenbild. In: *Theologie der Gegenwart* 51 (2008). 218–231.

³ Vgl. Clayton: *Emergenz und Bewusstsein* (Anm. 1). 11–166.

umfasst alles und ist nochmals davon zu unterscheiden. Wie Philip Clayton betont, handelt es sich hierbei um metaphysische Überlegungen: Sie haben nicht die empirische Sicherheit naturwissenschaftlicher Forschung, sondern werden dadurch plausibel, dass sie deren Ergebnisse deutend in einem Zusammenhang umfassenden Sinns stellen.⁴

1.2 Die Frage nach der Alleinheit in der religionswissenschaftlichen Debatte

Die Frage nach der Alleinheit stellt sich nicht nur naturphilosophisch, sondern auch in der religionswissenschaftlichen Monotheismus-Debatte. Dafür sind die Einsichten von Jan Assmann wesentlich: Im Zusammenhang mit seiner Theorie des kulturellen Gedächtnisses kann er die Entstehung des Monotheismus Israels mit der misslungenen Umwälzung durch Pharao Echnaton zusammenbringen. Auf dessen monotheistische Ansätze geht nach Jan Assmann der jüdische, christliche und islamische Monotheismus zurück. Dem biblischen Monotheismus ist Jan Assmann zufolge die Ausbildung eines intoleranten Wahrheitsverständnisses zuzuschreiben: War dem antiken Götterpluralismus die Rede von einer unwahren Religion unbekannt, so kam mit der Gestalt des Mose die Unterscheidung zwischen wahrer und unwahrer Religion ins Spiel. Diese Unterscheidung gründet in der Grundstruktur des biblischen Monotheismus: Er stellt den einen Gott der Welt gegenüber und verneint damit den älteren, orientalischen Kosmotheismus, dem zufolge Gott und Welt in allumfassender Einheit verbunden sind. Die Welt kann in dieser älteren, orientalischen Religiosität als von der Gottheit beseelter Körper erscheinen. Dagegen unterscheidet nach Jan Assmann der biblische Monotheismus strikt zwischen Gottheit und Welt und bringt so eine tiefe Entfremdung hervor: Die Götter werden aus der Welt der Menschen vertrieben und das Bilderverbot verhindert die Gegenwart des Göttlichen. So treten Kosmos und Gesellschaft, göttliche Ordnung und menschliches Leben auseinander; dafür halten Gewalt und Krieg Einzug. Seine Theorie der mosaischen Unterscheidung kann Jan Assmann selbst auf seine Auseinandersetzung mit Karl Leonhard Reinhold zurückführen. Letzterer vertritt im Kontext des Deutschen Idealismus die These, dass Mose den ihm ägyptisch vertrauten Alleinheitsglauben in Israel unter dem Deckmantel des JHWH-Glaubens verbreitet habe: Das Bild der Isis von Sais mit der Inschrift, dass sie alles sei, was war, was ist und was sein wird, sei die Bedeutung des alttestamentlichen Tetragramms.⁵

⁴ Vgl. Clayton: *Emergenz und Bewusstsein* (Anm. 1). 167–223. – Barabási, Albert-László: *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge, MA 2002. – Lovelock, James: *Homage to Gaia. The Life of an Independent Scientist*. Oxford 1995. – Stewart, John E.: *Evolution's Arrow. The Direction of Evolution and the Future of Humanity*. Canberra 2000. – Wright, Robert: *Non-Zero. The Logic of Human Destiny*. New York 2000. – Johnson, Steven: *Emergence. The Connected Lives of ants, Brains, Cities, and Software*. New York 2001. – Gregersen, Niels Henrik: *From Anthropic Design to Self-Organized Complexity*. In: Ders.: *Complexity to Life. On the Emergence of Life and Meaning*. Oxford 2003.

⁵ Vgl. Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998. – Ders.: *Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe* (Teubneriana VIII). Stuttgart; Leipzig 1999. – Ders.: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und*

In den Zusammenhang der gegenwärtigen Monotheismus-Debatte gehört auch die Position von Odo Marquard. Er plädiert für eine aufgeklärte Revitalisierung des Polytheismus, der mit der Vielheit prinzipiell erst Pluralität, Freiheit und Gewaltenteilung möglich macht. Der biblische Monotheismus hingegen ist Odo Marquard zufolge zwanghaft, unfrei und einheitsversessen: Indem dieser Monotheismus die Welt entmythologisiert, geht er mit Gewalttätigkeit einher.⁶ Auch nach Peter Sloterdijk handelt es sich bei dem biblischen Monotheismus und seiner Unterscheidung zwischen wahr und falsch um einen archaischen Fundamentalismus, der politisch-theologisch hochgefährlich ist. Dies beeinflusst Peter Sloterdijk zufolge erheblich negativ die Gegenwart.⁷ Dagegen hebt Jürgen Habermas die befreiende Wirkung des Monotheismus hervor: Indem der Monotheismus das Unbedingte von der bedingten Welt unterscheidet, unterläuft er die mythologische Unmittelbarkeit. Damit eröffnet der Monotheismus seines Erachtens die freie Reflexion und bringt die Differenzen von Wesen und Erscheinung, Geltung und Genesis, Schein und Sein hervor.⁸ Von theologischer Seite nimmt sich besonders Klaus Müller der Monotheismus-Debatte an. Ihm zufolge ist die Theologie entgegen verbreitetem Verständnis nicht nur exegetisch, sondern auch fundamental theologisch herausgefordert: Die von Jan Assmann angestoßene Debatte steuert auf einen neuen Theismus-Streit zu, der die Theologie dazu nötigt, das eigene Potential einer theologisch legitimen Alleinheitslehre zu entdecken. Dabei ist für Klaus Müller – auch im Anschluss an Jan Assmanns Bezug auf Karl Leonhard Reinhold – die Aufarbeitung des Pantheismusstreits wesentlich, der sich mit den Namen von Jacobi, Mendelssohn, Spinoza und Kant verbindet. Klaus Müller zufolge handelt es sich bei diesem Streit einschließlich des ihm folgenden Deutschen Idealismus um eine religionsphilosophisch epochale Zeit, deren Einsichten dem gegenwärtigen Schulbetrieb der Theologie nur unzureichend bewusst sind. Klaus Müller erscheint in diesem Zusammenhang Schellings um die Alleinheit ringende Philosophie vielversprechend.⁹

Europa. München 2000. – Ders.: Vorwort zu Reinhold, Carl Leonhard: Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei. Hg. u. komm. v. Jan Assmann. Im Anhang: Friedrich Schiller: Die Sendung des Moses. (GegenSatz 4). Neckargmünd 2001. 5–10. – Ders.: Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München; Wien 2003. – Ders.: Monotheismus und die Sprache der Gewalt. Wien 2006. – Ders.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 2007.

⁶ Vgl. Marquard, Odo: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (Reclam-U.B. 7724). Stuttgart 1981. 91–116.

⁷ Vgl. Sloterdijk, Peter: Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Einbildungskraft. Frankfurt a.M. 2001. – Ders.: Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt a.M.; Leipzig 2007.

⁸ Vgl. Habermas, Jürgen: Ein Gespräch über Gott und die Welt. In: Ders.: Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX (es 2262). Frankfurt a.M. 2001. 173–196. – Vgl. zu der bei Schelling zu findenden Kritik der Unmittelbarkeit der Mythologie auch: Ders.: Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken. (Diss.) Bonn 1954. – Ders.: Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes. In: Ders.: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a.M. 1971. 172–227. – Ders.: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reetsma. Frankfurt a.M. 2001. – Ders.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M. 2005. 216–257.

⁹ Vgl. Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg 2006. Hier besonders: 15–46. 165–249.

2. Das Verständnis der Alleinheit in Schellings Spätphilosophie

2.1 Der freiheitstheoretische Ansatz von Schellings Spätphilosophie

Warum überhaupt etwas existiert, das ist die Frage von Schellings Spätphilosophie.¹⁰ Ihre Antwort lautet: Es lässt sich ein letzter, absoluter Grund des Daseins ausmachen. Dieser Grund ist eine schöpferische und ursprüngliche Freiheit, deren Kreativität vom Menschen letztlich nicht eingeholt und restlos vereinnahmt werden kann. Der Mensch bekommt die anfängliche Freiheit nicht vollständig zu fassen, die den Kosmos hervorgebracht hat und hervorbringt. Entsprechend lässt sich ein absoluter Grund angeben: Er geht nicht in der Welt des Menschen auf und bleibt insofern als freier Ursprung erhalten.

Diese Freiheit ist nichts Irrationales, sondern zeigt sie sich in der Tätigkeit der menschlichen Vernunft. Wenn die Vernunft nämlich versucht, sich selbst in den Griff zu bekommen, dann erfährt sie, dass sie selbst gesetzt: Denkt die Vernunft über sich nach, hat sie immer schon gedacht. Ihr eigener Vollzug kommt der Vernunft faktisch zuvor. So kann die Vernunft in der Selbstreflexion ihre eigene Vermitteltheit im Sinn der Faktizität erkennen. Doch diese Einsicht ist keineswegs einfach ein Defizit der menschlichen Vernunft. Vielmehr merkt die Vernunft auf diese Weise, dass ihr etwas zugrundeliegt, das sie ermächtigt, aktiv zu sein. Die Vernunft realisiert, dass sie auf einem schöpferischen Grund beruht. Insofern die Vernunft diesen Grund nicht vereinnahmen kann, ist dieser Grund frei, losgelöst und buchstäblich absolut („absolutum“ von „ab-solvere“). In dem Sinn ist das Absolute („Gott“) eine freie und schöpferische Wirklichkeit – eine Wirklichkeit, in der Möglichkeiten aufbewahrt sein müssen, durch deren Verwirklichung das Absolute die Welt wirken kann, ohne die Welt wirken zu

¹⁰ Angesichts des Systemanspruchs von Schellings Spätphilosophie bietet es sich an, diese Philosophie als ganze auf die Frage nach der Alleinheit zu beziehen. Schellings Spätphilosophie wird im Folgenden dargestellt nach der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Hg. v. Schelling, Karl Friedrich August. Stuttgart; Augsburg 1856–61. Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung. Hg. v. Schröter, Manfred. München 1927–54. ND 1962–71. Band XI 253–572) und nach der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Hg. v. Ehrhardt, Walter E. PhB 445a/b. Hamburg 1992). Diese beiden Werke sind nach Schellings Nachlassverfügung die Texte, aufgrund derer Schelling seine Philosophie endgültig verstanden wissen wollte (vgl. Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie (RPT 31). Tübingen 2008. 11–29). Mit der Einsicht in die Bedeutung der beiden Referenztexte verbindet sich eine gewisse Dramatik: Erst durch die spektakuläre Entdeckung von Walter E. Ehrhardt wurde die „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ im Jahr 1992 zugänglich (vgl. zu der folgenden Darstellung einschließlich der bisher einzigen vollständigen Auslegung der „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“: Schelling: Urfassung (Anm. 10). 101–272).

Was die als unüberschaubar geltende Schelling-Forschung (vgl. Franz, Albert: Wozu Schelling? Aktuelle Schelling-Literatur aus theologischer Perspektive. In: ThRv 98 (2002). 267–294. Hier 269) betrifft, lassen sich sechs Interpretationstypen von Schellings Spätphilosophie systematisieren (vgl. Krüger, Malte Dominik: Göttliche Freiheit. 30–96): Die religiös-theistische Interpretation (etwa von Horst Fuhrmans und Walter Kasper), die idealistische Interpretation (etwa von Walter Schulz und Manfred Frank), die marxistische Interpretation (etwa von Ernst Bloch und Jürgen Habermas), die existentialistische Interpretation (etwa von Paul Tillich und Karl-Heinz Volkman-Schluck), die entwicklungsgeschichtliche (etwa von Xavier Tilliette und Thomas Buchheim) und die kantianisierende Interpretation (etwa von Walter E. Ehrhardt und Frank Meier-Hamidi).

müssen. Andernfalls wäre das Absolute nicht frei. Umgekehrt müssen der Wirklichkeit des Absoluten aber auch die schöpferischen Möglichkeiten konstitutiv eingeschrieben sein. Denn ansonsten käme das Absolute nicht als Grund der Welt in Frage, weil es prinzipiell zu der Schaffung des Anderen seiner selbst unfähig wäre.

Daran schließt sich im Sinn Schellings sofort ein weiterer Gedanke an: Mit der Schaffung der Welt wird das Absolute, das ursprüngliche und kreative Freiheit ist, als Liebe offenbar. Denn obwohl das Absolute nicht auf das Andere seiner selbst im Sinn eines wirklichen Gegenübers angewiesen ist, schafft das Absolute als ursprüngliche Freiheit ein freies Gegenüber. Dieses Gegenüber ist der Mensch, in dessen Bewusstsein die Natur die Augen aufschlägt und sich als frei erfährt.¹¹ Die Freiheit des Absoluten wird durch die Verwirklichung seiner Möglichkeiten, also die Schaffung der Welt, in der menschlichen Freiheit offenbar. Doch das Absolute wird dadurch nicht selbst konstituiert.¹²

¹¹ Die freie Reflexivität des Universums im menschlichen Fragen nach dessen Ursprung fordert einen Grund, der das Universum aus Freiheit plausibel macht: Ein deterministisches Universum als Grund für die menschliche Freiheit ist wenig plausibel.

¹² Wegen dieser Einsicht kann man Schellings Spätphilosophie als internen Realismus bezeichnen. Mit anderen Worten: Schellings Spätphilosophie kann auf die aktuelle Realismus-Antirealismus-Debatte der Analytischen Philosophie bezogen werden (vgl. dazu und zum Folgenden: Krüger: *Göttliche Freiheit* (Anm. 10), 296–299). In dieser Debatte lassen sich prinzipiell vier Positionen ausmachen. Die erste Position ist der – etwa von Peter van Inwagen vertretene – metaphysische Realismus, wonach die Wirklichkeit von ihrer Thematisierung unabhängig ist. Weil deswegen aber auch die beste Thematisierung der Wirklichkeit falsch sein kann, widerspricht dem der Antirealismus. Ihn macht beispielsweise Michael Dummett stark. Der Antirealismus besagt, dass eine Aussage über die Wirklichkeit wahr beziehungsweise falsch, wenn sie gerechtfertigt beziehungsweise nicht gerechtfertigt ist. Die Wirklichkeit wird demnach mit ihrer Thematisierung eins. Damit wird aber unklar, wie überhaupt noch etwas Bestimmtes thematisiert werden kann. Denn wenn die Form der Thematisierung den Inhalt des Thematisierten so bestimmt, dass der Inhalt allein in der Form besteht, dann kann kein Inhalt mehr als solcher angegeben werden. Aus diesem begründungstheoretischen Dilemma versucht der Relativismus als dritte Position Kapital zu schlagen. Als ein Vertreter lässt sich Richard Rorty nennen. Der Relativismus sagt: Die Wahrheit von Aussagen lässt sich letztlich nie klären. Denn Aussagen sind relativ. Sie hängen von Umständen ab, die sich nicht weiter rechtfertigen lassen. Doch wenn alle Aussagen lediglich relativ gültig sind, so gilt dies auch von der Aussage „Alle Aussagen sind lediglich relativ gültig“. Dies ist ein performativer Selbstwiderspruch. Will ihm der Relativismus dadurch entgehen, dass er gar keine universal gültigen Aussagen beansprucht, wird unbegreiflich, mit welchem Recht der Relativismus überhaupt mehr als eine bloße Meinung sein soll, die anderen zugemutet werden kann. Die vierte Position ist der interne Realismus. Als Vertreter kann man Donald Davidson namhaft machen. Der interne Realismus ist vom metaphysischen Realismus zu unterscheiden. Gemeinsam ist beiden realistischen Theorien zwar, dass ihnen die Wirklichkeit nicht allein als Werk des Menschen und seiner Erkenntniskräfte gilt. Aber der interne Realismus weiß im Gegensatz zum metaphysischen Realismus diese Wirklichkeit in ihrem Erscheinen konstitutiv auf die menschlichen Meinungen bezogen. Der interne Realismus sagt: Zwar bezieht sich die Aussage über Wirkliches auf Wirkliches, das von dieser Aussage unterschieden ist. Aber unabhängig von seiner Aussage ist Wirkliches nicht zu verstehen. Darum ist innerhalb der Aussage zwischen der ausgesagten Wirklichkeit und der Aussage von Wirklichem zu unterscheiden (vgl. zu Schelling und Davidson in diesem Zusammenhang auch: Sollberger, Daniel: *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F.W.J. Schellings Spätphilosophie* (Epistemata 188). Würzburg 1996, 279–291. – Frank, Manfred: *Identität und Subjektivität*. In: Ders.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität* (Reclam-U.B. 8689). Stuttgart 1991, 79–157. – Clayton: *Emergenz und Bewusstsein* (Anm. 1), 21, Anm. 13).

2.2 Die vernunfttheoretische Begründung von Schellings Spätphilosophie

Im Hintergrund dieses freiheitstheoretischen Ansatzes steht Schellings sogenannte Potenzenlehre. Sie ist das Gegenstück zu Hegels Dialektik – und in einer früheren Form vermutlich auch der Ausgangspunkt von Hegels Dialektik.¹³ Wie auch Hegels Dialektik deutet Schellings Potenzenlehre das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch im Sinn einer dreigliedrigen Struktur. Grundsätzlich besagt das Widerspruchsprinzip nach Aristoteles, dass unmöglich einem Sachverhalt in derselben Hinsicht dasselbe zugleich zukommen und nicht zukommen kann: +A und –A schließen sich aus. Die Deutung dieses Widerspruchsprinzips ist für Schelling keine zeitenthobene Angelegenheit, sondern hängt mit der Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie zusammen. Diese Entwicklung beginnt Schelling zufolge mit Descartes, der die Vernunft in ihrer Begründungsfunktion ernst nimmt, und findet in Kant ihren vorläufigen Abschluss. Denn Kant zeigt in seiner theoretischen Philosophie, dass die Vernunft notwendigerweise Gottes bedarf, um sich selbst zu erfassen: Aus einer aus bloß religiös beglaubigten Vorstellung wird der Gottesgedanke zum Begriff, der die Vernunft rein rational abschließt.

Diese kantische Lehre vom transzendentalen Ideal geht von den sogenannten Grundsätzen der Bestimmbarkeit und durchgängigen Bestimmung aus. Danach kann von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten nur ein Prädikat auf etwas zutreffen; und von allen möglichen Prädikaten überhaupt kann einem Sachverhalt nur ein Prädikat oder sein genaues Gegenteil zukommen. Um letzteres feststellen zu können, muss der Sachverhalt mit durchgängig allen möglichen Prädikaten verglichen werden. Dies setzt die Idee eines Inbegriffs aller sachhaltigen Prädikate voraus. Diese Idee ist jedoch keine unverbundene Ansammlung möglicher Prädikate. Vielmehr sind in ihr alle abgeleiteten und inkonsistenten Prädikate überflüssig. So bleibt in dieser Idee selbst nur das, was schlechthin möglich ist. Die so eindeutig bestimmte Idee kann als Einzelgegenstand begriffen werden, ohne dass man sich nach Kant dessen Existenz versichern kann: Es handelt sich um das Ideal der reinen Vernunft. Schelling zufolge könnte man mit Kant versucht sein, das Ideal als Urwesen und die Dinge als seine Abbilder zu verstehen. Doch in dem Fall wäre das Urwesen bloß die Zusammensetzung von Abbildern, die aus ihm hervorgehen. Dies wäre im schlechten Sinn eine mechanische Erklärung. Daher unterscheidet Kant nach Schelling berechtigterweise zwischen dem Urwesen als Schöpfungssubstrat („Idee“ im Sinn des Inbegriffs aller Möglichkeiten) und dem Urwesen als solchem („Ideal“ im Sinn des Einzelwesens).¹⁴

¹³ Vgl. Frank: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis (Anm. 12). 129f. 94f. Anm. 28. 113.

¹⁴ Indem Schelling an diese Überlegungen Kants anknüpft, unterläuft er meines Erachtens schon im Ansatz die im heutigen Protestantismus diskutierte Alternative, Gott entweder mit Hegel als „Inbegriff“ oder mit Schleiermacher als „Index“ zu verstehen (vgl. zu den Schlagworten und der Diskussion: Dalfert, Ingolf U.: Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von ‚Gott‘. In: Gestrinch, Christof: Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende (BThZ 16, Beiheft). Berlin 1999. 89–132).

An diesem Punkt wird Schelling gegenüber Kant kritisch. Schelling erscheint die Rede vom Inbegriff aller Möglichkeiten zu unbestimmt: Sie kann nicht konkret den Grund aller Möglichkeiten angeben. Dieses gleichsam schöpferische Defizit des Grundes bei Kant ist Schelling zufolge im regulativen Gebrauch der kantischen Gottesidee begründet.¹⁵ Darum muss Schelling zufolge die Rückbindung der reinen Vernunft an die endliche Erfahrung aufgehoben werden. Dies erlaubt eine Präzisierung des Inbegriffs aller Möglichkeiten: Die Vernunft ist nicht mehr subjektiv beschränkt, sondern sie kann in der Reflexion auf ihren Vollzug ihre eigenen Strukturmomente objektiv als Inbegriff aller Möglichkeiten nehmen. Dies sind nach Schelling die sogenannten Potenzen. Als solche können sie dem Denken nicht entgehen, weil sie selbst der Denkvollzug sind.

Genau diese Selbstdurchsichtigkeit spricht sich Schelling zufolge im Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch aus. Im Anschluss an Aristoteles deutet Schelling das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch auf folgende Weise: Es verneint die gleichzeitige Wirklichkeit der alternativen Glieder. Doch es negiert nicht die grundsätzliche Möglichkeit der alternativen Glieder. Letzteres ist denkbar: Als Möglichkeiten beziehungsweise als Potenzen negieren sich die alternativen Glieder, nämlich das sogenannte Subjekt ($-A$) und das sogenannte Objekt ($+A$) in ihrer Entgegensetzung. Und sie negieren sich aufgrund ihres wechselseitig ausschließenden Bezugs so, dass sie damit eine dritte Möglichkeit außer sich setzen, nämlich das sogenannte Subjekt-Objekt ($\pm A$). Das ausgeschlossene Dritte ist in dem Fall anders als in der Modalität der Wirklichkeit keine Unmöglichkeit, deren Setzung undenkbar ist, sondern eine Möglichkeit, deren Setzung notwendig ist: Wenn das Subjekt ($-A$) und das Objekt ($+A$) als Möglichkeiten nur dadurch sind, dass sie sich aufeinander beziehen und sich dabei negieren, dann ist ihr wechselseitiger Ausschluss ($\pm A$) als Möglichkeit notwendig. Andernfalls wäre der Bezug von Subjekt und Objekt nicht begriffen, aufgrund dessen Subjekt und Objekt sind. In diesem Sinn ist das Subjekt-Objekt als die dritte Möglichkeit das ausgeschlossene Dritte, mit dessen Setzung das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch erschöpfend angewendet ist: „Etwas“ ist schlechthin nur denkbar, wenn es der Struktur genügt, die im Satz vom Widerspruch artikuliert wird.

Diese paradigmatische Möglichkeit – im Sinn der dreigliedrigen Struktur von Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt – steht unter dem Vorbehalt eines ihr Wirklichkeit verleihenden Grundes. Denn Schelling zufolge ist das Denken selbst faktisch: Setzt sich das Denken im Vollzug voraus, ist es selbst im Vollzug fak-

¹⁵ Damit zeigt Schelling im Anschluss an Kant und auf der Höhe des Problembewusstseins des Deutschen Idealismus: Die Frage nach dem schöpferischen Ursprung kann nicht einfach als vorneuzeitliche Ursprungslogik hingestellt werden, wie Falk Wagner meint, der deswegen im Sinn eines konsequenten Neuprotestantismus für die Abschaffung der Vorstellung von Gott als dem Schöpfer eintritt (vgl. Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh 21995. 89–113. Vgl. zur Sache auch: Dahnel, Rainer: Funktion und Gottesbegriff. Der Einfluss der Religionssoziologie auf die Theologie am Beispiel von Niklas Luhmann und Falk Wagner (MThSt 104). Leipzig 2009. 161–241). Vielmehr eröffnet Schelling auf heute höchst diskutabile Weise die Möglichkeit, die Problematik von Kants Lehrstück so zu interpretieren, dass ein kosmischer Ursprung in den Blick kommt (vgl. Hogrebe, Wolfram: Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings ‚Die Weltalter‘ (stw 772). Frankfurt 1989. Hier besonders 59–66).

tisch und kommt nicht als ursprüngliche Quelle der Faktizität in Frage. Anders als in Hegels Dialektik führt Schellings Potenzenlehre also nicht dazu, das Dritte – bei Hegel normalerweise am Ende als Geist verstanden – zu verabsolutieren: Schelling kennt keine absolute Wirklichkeit, die sich selbst total in der dritten Gestalt aufheben und vermitteln würde. Vielmehr bleibt die Kreativität und Freiheit der absoluten Wirklichkeit erhalten gegenüber der Dialektik der Vernunft. Dies begründet schließlich die Unterscheidung zwischen der sogenannten negativen und positiven Philosophie in Schellings Spätphilosophie: Die negative Philosophie bewegt sich im Raum der reinen Vernunft, deduziert a priori und erkennt dabei, dass sie nicht alles vermag. Die positive Philosophie hingegen geht darüber hinaus: Als diagnostische Rationalität deutet sie die Faktizität von Natur und Geschichte im Horizont des Absoluten a posteriori.¹⁶

2.3 Die religionstheoretische Ausführung von Schellings Spätphilosophie

Die Freiheit der absoluten Wirklichkeit gegenüber ihren Möglichkeiten beziehungsweise ihren Potenzen erlaubt es Schelling, vom Absoluten personal zu reden: Aufgrund interner Selbstabgrenzung ist das Absolute der Vollzug freier Selbstbestimmung. Gott verfügt in sich über die drei Potenzen. Diese drei Potenzen in Gott kann Schelling als die Natur Gottes bezeichnen. Entsprechend sind in Gott die drei Potenzen als Natur von Gottes Wesen zu unterscheiden. Dieses Wesen Gottes ist dem Menschen schlechthin entzogen. Es kann religionsgeschichtlich mit dem hebräischen Gottesnamen bezeichnet werden. Denn das biblische Tetragramm JHWH steht formal und material für die Freiheit. Formal schließt es als besonderer Eigenname eine substantielle Auslegung aus: Ein Eigenname macht eine gegenüber ihrer Identifikation unauflöslich verwahrte Identität namhaft und kann nicht als Abkürzung von Beschreibungen verstanden werden.¹⁷ Material gibt sich JHWH als schöpferische Freiheit zu erkennen (Ex 3,14). Sie lässt sich nicht vom Menschen vereinnahmen. Insofern sich in dem

¹⁶ Diese diagnostische Rationalität ist meines Erachtens die Antwort des späten Schelling auf das, was man im Anschluss an Dieter Henrich als „Metaphysik des Abschlusses“ bezeichnen könnte (vgl. dazu und zum Folgenden: Krüger: *Göttliche Freiheit* (Anm. 10). 307–312). Letztere möchte letzten, absoluten Grund von differenten Möglichkeiten ausweisen und steht vor dem Problem: Wenn der absolute Grund schon differenziert ist, kann er nicht der absolute Grund von Differenz sein. Denn in dem Fall würde beansprucht, was allererst zu erklären ist. Liegt aber die Differenz keineswegs im absoluten Grund begründet, kann der absolute Grund nicht der Grund von Differenz sein. Angesichts dieser Problematik lautet Schellings Theorieangebot: Der absolute Grund ist so zu bestimmen, dass in der Wirklichkeit des Grundes die Momente der Differenz als Möglichkeiten gesetzt sind. Soll dieser absolute Grund positiv erfasst werden, ist er die Freiheit gegenüber der Verwirklichung der in ihm der Möglichkeit nach liegenden Differenzen. Denn der Grund selbst ist in seiner Wirklichkeit nicht darauf angewiesen. Der Eintritt des grundlosen Grundes in die Realisierung der in ihm liegenden Differenz seiner möglichen Momente lässt sich nur im Rückblick verstehen. Damit verstößt Schelling gegen das Programm einer Metaphysik des Abschlusses. An die Stelle einer letztbegründenden Metaphysik des Abschlusses tritt eine Theorie, die als Grund eine Freiheit namhaft macht, deren Eintritt in die Wirklichkeit der Welt allein aufgrund ihres faktischen Eintritts diagnostiziert werden kann.

¹⁷ Vgl. zur Verwandtschaft von Schellings Überlegungen mit Saul A. Kripkes Namenstheorie: Buchheim, Thomas: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie* (Paradeigmata 12). Meiner 1992. Hier 74, Anm. 28. 87, Anm. 47. 93, Anm. 59. 98–107). – Hans-Peter Großhans:

Eigennamen JHWH material die Freiheit ausspricht, die formal alle Eigennamen von allgemeinen Begriffen unterscheidet, fällt in diesem Eigennamen Gottes die Freiheit formal und material absolut zusammen.

Anders formuliert: Gott ist Gott, insofern er frei ist – zur Welt, deren Natur im Menschen als Geist sprichwörtlich die Augen aufschlägt, ihrer selbst bewusst wird und zu sich selbst kommt. Der Mensch ist also kein Mittel, das Gott braucht. Vielmehr schafft Gott mit der Welt den Menschen um des Menschen selbst willen. So macht Gottes Freiheit den Mensch als freies Gegenüber, als Person, als Selbstzweck verständlich. Gott nimmt sich so zurück, so Schellings Aufnahme der kabbalistischen Lehre vom „Zimzum“, dass er für die Eigenständigkeit der Schöpfung Raum schafft. Die Schöpfung als Freigabe des göttlichen Seins im Sinn der Potenzen ist die Selbstbegrenzung Gottes. Wenn Gott dies realisiert, dann setzt Prozess ein, der alle drei Potenzen betrifft. Dies führt zur relativen Trennung der Potenzen von Gottes Wesen. Aus innergöttlichen werden außergöttliche Bestimmungen. Aus Möglichkeiten des Wesen Gottes entsteht die Wirklichkeit der Welt. Zu Beginn dieses Prozesses wird die erste Potenz ins Sein erhoben: Das Subjekt wird zum Schöpfungssubstrat („*causa materialis*“). Folglich ist die bisher in Gottes Wesen eingeschlossene zweite Potenz im Sinn des Objekts ohne Subjekt. So ist die zweite Potenz gezwungen, für sich selbst Subjekt zu werden und aus Gottes Wesen herauszutreten. Doch wegen ihrer ursprünglichen und eigentlichen Identität wirkt die zweite Potenz daraufhin, die erste Potenz zu überwinden: Das Objekt wird Vermittlungsprinzip („*causa formalis*“). Wenn die erste von der zweiten Potenz überwunden wird, dann ist die dritte Potenz wiederhergestellt: Der Geist ist das, was sein soll („*causa finalis*“). Dies ist im menschlichen Bewusstsein der Fall, in dem in der Natur der Geist erwacht. Im menschlichen Bewusstsein kommt die Natur als Geist zu sich: Im Menschen wird das von Gott zur Welt freigegebene Sein vergöttlicht, insofern der menschliche Geist das Bewusstsein Gottes in der Welt ist.

Die Welt einschließlich des Menschen ist das von Gott freigegebene Sein im Sinn der Potenzen. Doch die Welt ist nicht das Wesen Gottes. Gott erscheint nicht unmittelbar als der absolut Singuläre, sondern unter seinem Gegenteil. Gott erscheint als „*Uni-versum*“, als die umgekehrte Einheit: Mit der Schöpfung treten die Potenzen auseinander. Sie werden von immanenten Bestimmungen des einen göttlichen Wesens zu außergöttlichen Möglichkeiten der Welt. In den auseinandergetretenen Potenzen, wie sie sich in Welt manifestieren, existiert Gott in seinem Sein, aber nicht in seinem Wesen. In der Schöpfung erscheint Gott unter seinem Gegenteil, nämlich als die aus der göttlichen Einheit beziehungsweise aus dem Wesen Gottes herausgetretene erste, zweite und dritte Potenz, ohne dadurch ein anderer Gott zu sein. So ist Gott mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern mehrere außergöttliche Potenzen. Nur im Blick auf ihre unaufhebbare Einheit sind sie Gott.

Insofern diese Einheit im Geist des Menschen aufscheint, vergegenwärtigt sich Gott in der Welt im menschlichen Bewusstsein. Letzteres setzt Gott nur insofern, als es Gott in der Welt zur Darstellung bringt, wie Gott an und für sich ist. Der menschlichen Freiheit kann deswegen eine Eigenständigkeit zugeschrieben werden. Denn so bleibt die Freiheit Gottes bei ihrem Erscheinen in der menschlichen Freiheit von letzterer unterschieden.¹⁸ Diese gottebenbildliche Freiheit des ursprünglichen Menschen ist der in allen Menschen fortlebende Mensch, den Schelling mit der Kabbala als „Adam Cadmon“ bezeichnen kann. Aufgrund seiner Freiheit ist der Mensch – durch die erneute Freisetzung der ersten Potenz als des Schöpfungssubstrates – zur Abwendung von Gott fähig („Sündenfall“). Diese Abwendung ist nach der Erfahrung unseres entfremdeten Welt-, Selbst- und Gottesverhältnis sprichwörtlich der Fall: Von Natur aus ist keinem Menschen die Welt so durchsichtig, dass er von sich aus Gott erkennen würde. Mit der der Abwendung des Menschen von Gott ist die Durchsichtigkeit des Geistes verspielt. So sinkt der Mensch aufgrund seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit gleichsam auf die Stufe der vormenschlichen Naturgeschichte zurück. Der Prozess der Naturgeschichte – nämlich der zunehmenden und im Geist kulminierenden Vergottung der Potenzen – wiederholt sich im Bewusstsein des Menschen, also in der Geistesgeschichte.

Dies ist die menschliche Religionsgeschichte, in der die Potenzen zunächst als Götter der Mythologie erscheinen, um dann in Jesus Christus in ihrer geistigen Einheit aufzuleuchten. Damit ist zweierlei gesagt. Einerseits lebt die außerchristliche Religionsgeschichte von der Kraft Gottes, die sich im verborgenen und anonymen Kommen Jesu Christi in den außerchristlichen Religionen ankündigt. Dies wird besonders in den griechischen Mysterien mit der Lehre vom dreifachen Dionysos augenscheinlich. Und andererseits wird erst in Jesus Christus als der wahren zweiten Potenz die Potenz des Geistes – und damit die Durchsichtigkeit der Welt auf das Wesen Gottes (JHWH) – wiederhergestellt: Der Sohn unterscheidet sich selbst von seinem himmlischen Vater (JHWH) und verzichtet so auf seine Eigenständigkeit, dass unter den Bedingungen einer sich gegen den Vater erhebenden Welt der Vater offenbar wird.¹⁹ Der Sohn als zweite Potenz unterwirft sich so Gott dem Vater, dass die erste Potenz wieder in Ordnung gebracht wird, daher die Ordnung der Potenzen wiederhergestellt ist und die dritte Potenz des Geistes wieder den Blick auf den einen Gott freigibt. Diese Wirkung entfaltet sich geschichtlich in der Kirche, insofern die Kirche sakramental und kerygmatisch die Freiheit Gottes und seines menschlichen Ebenbildes in der Welt wiederaufrichtet.

Dass Gott in der Geschichte der Natur und des Geistes mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern mehrere Potenzen ist, spricht sich im Monotheismus aus. Schelling fällt auf: Die christliche Theologie setzt den Begriff des Mono-

¹⁸ Daher erscheint der Vorschlag von Oliver Wintzek, Schellings Spätphilosophie in Gänze als „Entmächtigung des Subjekts“ zu charakterisieren zumindest missverständlich (vgl. Wintzek, Oliver: Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff des Mythos und Offenbarung bei D. F. Strauß und F. W. J. Schelling (ratio fidei 35). Regensburg 2008. 161–293).

¹⁹ Vgl. zu der trinitätstheologischen Figur der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater auch: Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie I. Göttingen 1988. 326ff. 347ff.

theismus mit der islamischen Formel gleich, dass außer Gott kein anderer Gott ist. Diese Auskunft ist nach Schelling aus drei Gründen hochproblematisch. Erstens bestimmt diese Formel die Einheit Gottes allein abgrenzend und negativ. Dies ist aber mit der Eigenart eines theologischen Dogmas unvereinbar. Ein Dogma ist nämlich etwas, was ausdrücklich behauptet werden muss, da sein Gegenteil denkbar ist. Als solches ist ein Dogma positiv. Zweitens ist die Formel Mohammeds tautologisch: Vom schlechthin gesetzten Gott zu sagen, dass er nicht nochmals zu setzen ist, erscheint wenig plausibel: Mehrere einzige Götter sind undenkbar. Dann aber wäre der Polytheismus nicht zu erklären. Dies spricht gegen das geltend gemachte Verständnis des Monotheismus. Denn eine Behauptung kann unter Sinnlosigkeitsverdacht geraten, wenn ihr Gegenteil als Behauptung unsinnig ist. Drittens spricht gegen die Bestimmung des Monotheismus im Sinn der Formel Mohammeds, dass sie keinen Gott zur Sprache bringt. Wenn nämlich von Gott behauptet, dass er vor der Schöpfung schlechthin allein ist, dann besagt die monotheistische Formel lediglich, dass außer Gott nichts ist: Es wird zwar der Einzige, nicht aber Gott als solcher ausgesagt. Was man normalerweise unter Monotheismus versteht, ist daher für Schelling bloßer Theismus: Das Besondere des Theismus ist es, nicht einen bestimmten, besonderen Gott auszusagen, sondern Gott ist dann das ursprünglich Seiende. Damit wird Schelling zufolge lediglich Gottes Sein, nicht aber Gottes Wesen erfasst. Insofern ist der Theismus nicht vom Atheismus zu unterscheiden: Der (a-) theistisch gedachte Gott wird letztlich als das höchste Seiende verstanden. Damit kommt es zu einem Problem. Wenn nämlich der Theismus seinen Gottesbegriff angesichts anderer Gottesbegriffe deutlich macht, dann muss er sich präzisieren. Dies führt zu seiner Selbstaufhebung, ist es doch das Besondere des theistischen Gottesbegriffs, nichts Besonderes auszudrücken. Verzichtet jedoch der Theismus auf diese Präzisierung, gerät er in eine andere Ausweglosigkeit: Aufgrund der verschiedenartigsten Interpretationen, die sich der Begriff des höchsten Seienden gefallen lässt, gäbe es mehrere Wesen, die der einzige Gott wären. Dies macht es plausibel, die Einzigkeit Gottes anders als der Theismus zu verstehen – und kann zur Einsicht in den wahren Monotheismus führen. Schelling zufolge besagt er: Gott ist die Allheit seiner Potenzen und sein nochmals davon unterschiedenes Wesen. Gott ist seinem Wesen nach, seiner Gottheit nach, seiner Wirklichkeit nach einzig, aber seinen Potenzen nach, seinen in sich enthaltenen Möglichkeiten nach ist Gott vielgestaltig beziehungsweise dreigestaltig.

Für dieses Verständnis des Begriffs Monotheismus kann Schelling zwei Gründe ins Feld führen. Der erste Grund ist eine semantische Analyse. Der Begriff „Monotheismus“ muss einen von dem Aspekt seiner Allheit unterschiedenen und insofern in seiner Einheit („Mono“) fassbaren Gott zur Sprache bringen. Andernfalls ließe sich der Begriff des Monotheismus nicht von den Begriffen des Pantheismus und des Theismus unterscheiden. Dann aber wäre unverständlich, warum der Begriff des Monotheismus als grundlegender, allgemeinverständlicher und bildungsrelevanter Begriff gebraucht wird. Der Monotheismus darf nicht mit dem Theismus und dem Pantheismus verwechselt. Angesichts die-

ser Sachlage bietet es sich an, den Monotheismus so zu verstehen, dass er den Gegensatz zwischen dem Theismus und dem Pantheismus aufhebt. Während der Theismus die Einheit ohne Allheit geltend macht, drückt der Pantheismus die Allheit ohne Einheit aus. Dagegen integriert der Monotheismus als die Lehre von Gottes Alleinheit die Wahrheitsmomente von Theismus und Pantheismus. Der zweite Grund ist für Schelling das monotheistische Bekenntnis Israels, das sogenannte Sch^cma Israel: „Höre Israel, der Herr („JHWH“) ist unser Gott („Elohim“), der Herr („JHWH“) allein“²⁰. In diesem Bekenntnis wird die Pluralform „Elohim“ durch die Singularform des Tetragramms bestimmt, der für Gottes Wesen steht. So ist Gott nach diesem monotheistischen Grundbekenntnis die Einheit, in welche die im Sinn der Allheit verständliche Vielheit eingeschlossen ist. Wenn es um die geschichtliche Bedeutung des Monotheismus geht, dann gibt es Schelling zufolge keine besser urkundlich bezeugte Erklärung als das Sch^cma Israel.

Doch so wichtig das Sch^cma Israel ist, geschichtliche Wirklichkeit im umfassenden Sinn wird der Monotheismus als Dogma erst im Christentum. Damit beschreibt Schelling seines Erachtens lediglich einen historisch unstrittigen Sachverhalt: Im Christentum wird die Einsicht, dass Gott gegenüber seinen alles umfassenden Möglichkeiten („Potenzen“) in seiner Gottheit wesentlich unterschieden ist, in der Trinitätslehre expliziert. In ihr kommt Gott als der all-einig zur Sprache, nämlich als der schlechthin einzige („alleinig“) und der alles umfassende („all-einend“) Gott. Allerdings darf der Begriff der Alleinheit als solcher nicht einfach mit der christlichen Trinitätslehre gleichgesetzt werden. Letztere beinhaltet geschichtliche Daten. Dabei kann grundsätzlich Schellings Trinitätslehre in Differenz zu Hegels heute populäreren Einsichten profiliert werden. So wird auch der Unterschied zwischen Hegels Dialektik und Schellings Potenzenlehre plastisch. Nach Hegel existiert Gott als Geist in der Gemeinde, in welche die Gestalten des Vaters und Sohnes aufgehoben werden. Der Geist ist sowohl ein Moment der Dialektik als auch deren Totalität. Als absolute Relationalität ist der Geist die absolute Subjektivität, in welcher der Vater und Sohn aufgehoben sind. Diese Trinitätslehre verrät nicht nur historisch eine bestimmte westkirchliche Engführung, die letztlich den heterodoxen Modalismus hervorbringt.²¹ Sie führt am Ende auch zu einer Vorstellung vom Geist, der allein in der reinen Theorie besteht.²² Dagegen bleibt Gott nach Schelling als kreativer Ursprung und ursprüngliche Freiheit das freie Gegenüber des Menschen.

²⁰ Vgl. zu den unterschiedlichen Übersetzungen von Dtn 6,4 im Kontext jüdischen Tradition und ihrer trinitätstheologischen Relevanz: Nitsche, Bernhard: Gott und Freiheit. Skizzen zur trinitarischen Gotteslehre (ratio fidei 34). Regensburg 2008. 141–164.

²¹ Vgl. zu dieser dogmengeschichtlichen Einordnung: Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg; Basel; Wien 42001. 136–141.

²² Damit wird derjenigen Richtung der Hegel-Auslegung widersprochen, die meint, dass Hegels Dialektik nicht in der absoluten Selbstvermittlung des Geistes und seiner reinen Theorie endet, sondern dann ihrerseits wieder zur Freisetzung von neuer Praxis führt (vgl. Dierken, Jörg: Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher (BHT 92). Tübingen 1996. 295–307). Diese Position ist meines Erachtens problematisch: Wenn nach Hegel kraft der Dialektik die Praxis vollständig in die Theorie aufgehoben wird, wie kann dann von dieser sich selbst völlig durchsichtigen Theorie eine Praxis im starken Sinn „frei“ gesetzt werden? Soll die entsprechende Selbstverneinung der Theorie durch die Freisetzung der

Mit der philosophisch-theologischen Tradition spricht Schelling an diesem Punkt dezidiert von Gott als dem „Vater“²³: Der Vater bewirkt durch den Sohnes die Welt und wird als Geist im menschlichen Bewusstsein gegenwärtig. Die erste Potenz ist dabei das Schöpfungssubstrat²⁴ des Vaters (das sogenannte Subjekt im Sinn der „causa materialis“), die zweite Potenz der Sohn (das sogenannte Objekt im Sinn der „causa formalis“) und die dritte Potenz der Geist (das sogenannte Subjekt-Objekt im Sinn der „causa finalis“). Gott als Vater geht selbst nicht in die Welt ein, insofern er von seinen drei Potenzen und damit auch von der ersten Potenz als dem Schöpfungssubstrat noch einmal unterschieden ist.²⁵ Der Vater ist das Wesen Gottes, das in sich über die drei Potenzen als seine Natur verfügt. Diese Potenzen liegen vor der Schaffung der Welt in Gott dem Vater. Gott der Vater ist der freie Ursprung, in dem das Schöpfungssubstrat, der Sohn und der Geist – und damit letztlich auch die Welt des Menschen – begründet sind. Angesichts des in ihm vorhandenen Schöpfungssubstrates, des Sohnes und des Geistes ist sich der Vater seiner Freiheit bewusst. Trinitätstheologisch akzentuiert: Der Vater bestimmt über die in ihm fundierten Gestalten des Sohnes und des Geistes, die zwar den Vater bedingen, nicht aber über ihn bestimmen. Der Sohn und der Geist werden mit der Schöpfung auf der Grundlage der väterlichen Schöpfungspotenz aus innerpersonalen Momenten der väterlichen Natur eigenständig und personal. Denn erst mit der Schaffung der Welt kann von einer eigentlichen Zeugung des Sohnes geredet werden. Eine Zeugung impliziert nämlich Schelling zufolge eine Eigenständigkeit, wie sie dem Sohn vor Schaffung der Welt gegenüber dem Vater nicht zukommt. Vor Schaffung der Welt ruht der Sohn im „Schoß des Vaters“ (Joh 1,18). Insofern der Vater seine Natur bei der Schaffung der Welt vollständig frei gibt und davon nicht profitiert, wird die väterliche Freiheit Gottes durch den Sohn im Geist als Liebe offenbar. In der Sprache unserer Zeit formuliert: Mit der Schöpfung klont Gott sich, insofern er durch seinen Sohn im Geist die Entfaltung zur Eigenständigkeit und Selbstorganisation anlegt, wie sie in der

Praxis möglich sein, dann muss die Praxis in gewisser Hinsicht offenbar von der Dialektik frei sein, die zu ihrer totalen Aufhebung in die Theorie führt.

- ²³ Gegen voreiliges Einreden der Theologie ist festzuhalten: Zwar kennt die Bibel auch den Vergleich Gottes mit einer Mutter. Doch nicht ohne Grund ist „Mutter“ keine genuin biblische Anrede Gottes. Denn religionsgeschichtlich legen die Mutter-Gottheiten der biblischen Umwelt e nahe, dass die Schöpfung gleichsam mit natürlicher Notwendigkeit aus dem fruchtbaren Mutterschoß hervorgeht. So droht die Freiheit zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung überspielt zu werden. Der Gottesstiel „Vater“ scheint geeigneter, die bleibende Freiheit Gottes und daher auch die bleibende Freiheit seines weltlichen Ebenbildes auszudrücken (vgl. Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI: Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung. Freiburg 2007. 173f.).
- ²⁴ Mit der Rede von der ersten Potenz als dem Schöpfungssubstrat versteht Schelling die Lehre von der creatio ex nihilo positiv. Andernfalls wäre diese Lehre in ihrer Negativität denkerisch abständig. Damit befindet sich Schelling theologisch in guter Tradition (vgl. Kasper, Walter: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965. 239).
- ²⁵ An dieser Stelle wird für Schelling ein Unterschied zu der Theorie des Absoluten bei Hegel wichtig (vgl. Schelling: Sämtliche Werke (Anm. 10). X 126–164). Schelling kritisiert das Zwanghafte an Hegels Theorie. Schelling ist der Überzeugung, dass das Absolute bei Hegel freiheitstheoretisch unterbestimmt ist. Schelling zufolge konstruiert Hegel den Gottesbegriff so, dass Gott alle Momente der erscheinenden Wirklichkeit in sich aufhebt: Gott erscheint erst am Ende des Denkens. Dies aber widerstreitet nach Schelling dem Gottesbegriff. Gott ist nur dann Gott, wenn er nicht sprichwörtlich nur am Ende ist. Gott muss als Prinzip auch etwas anfangen und so selbst Zukunft haben können.

Freiheit des Menschen offenbar wird.²⁶ Auch wenn infralaparisch diese Freiheit verloren geht, so wird diese in der Natur erfahrbare und im Geschick Jesu Christi wiederhergestellte Freiheit im Wirken der Kirche wieder geschichtlich offenbar.

Schellings trinitätstheologische Patrozentrik ist meines Erachtens nicht heterodox oder bloß vornizänisch. Vielmehr kann sie als orthodoxe Patrozentrik gewertet werden²⁷: Die ökonomische Ausdifferenzierung Gottes in Schöpfung und Geschichte gründet insofern in einem innergöttlichen Geschehen, als die Ökonomie der Ausdruck gleichermaßen ewiger, aber nicht gleich-gültiger Relationen zwischen den trinitarischen Personen ist. Und wie es besonders in der griechischen Lehrtradition zur Geltung kommt, wird bei Schelling das eine Wesen Gottes in der Person des Vaters begründet und unaufhebbar verwahrt gesehen. Dabei kann für diese orthodoxe Patrozentrik die Lehre von den genetischen Ursprungsrelationen nicht mit der Einsicht in die Wesengleichheit der trinitarischen Personen in Konflikt geraten, wie etwa Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz ausführen: Es zeichnet die orthodoxe Trinitätslehre aus, dass der Sohn und der Geist auf den einen Vater zurückgeführt werden. Deswegen kann von dem einen Wesen Gottes geredet werden. Der Grund für die wesentliche Einheit Gottes ist also nicht eine absolute Gleich-Gültigkeit der trinitarischen Personen, sondern dass sich der Sohn und der Geist dem einen Vater verdanken.²⁸ Weltlich bedeutet diese Trinitätslehre keineswegs eine autoritäre Zumutung für den modernen Menschen. Im Gegenteil: Gerade die starke Patrozentrik, die Gott den Vater außerhalb der Welt weiß, kann die Erfahrung Gottes weltlich in wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen des Geistes aufgehoben wissen.²⁹ Auch für den interreligiösen Dialog kann die Patrozentrik eine Befreiung sein. Sie macht nämlich mit dem – neuerdings auch wieder trinitätstheologisch

²⁶ Vgl. Buchheim, Thomas: Grundlinien von Schellings Personbegriff. In: Ders. – Hermanni, Friedrich: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“. Schellings Philosophie der Personalität. Berlin 2004. 11–34. Hier: 20. 33.

²⁷ Vgl. zu dieser Einordnung mit entsprechenden Belegen: Krüger: Göttliche Freiheit (Anm. 10). 287–296.

²⁸ An dieser Stelle hat Gisbert Greshake in einer schriftlichen Reaktion auf meine Schelling-Interpretation nachgefragt: Ist Schellings Trinitätslehre wirklich patrozentrisch im orthodoxen Sinn? Wenn nach Schelling der Sohn und der Geist als uneigenständige Personen im Vater liegen, behauptet dann Schelling in Wahrheit nicht nur eine Hypostase in der immanenten Trinität? Diesem Einwand kann man meines Erachtens widersprechen: Auch in der Ewigkeit bezieht sich Schelling zufolge der Vater auf den Sohn und den Geist, die als Gestalten in der Ewigkeit sein Gegenüber sind. Dass der Sohn und der Geist dabei dem Vater untergeordnet sind und als die Natur des Vaters erscheinen, drückt die unumkehrbare Ordnung der innergöttlichen Ursprungsbeziehungen aus. Dass Schelling innertrinitarisch den Sohn und den Geist im Vater fundiert und insofern nicht von zwei eigenständigen Personen neben dem Vater weiß, muss meines Erachtens kein Grund sein, Schellings orthodoxe Patrozentrik anzuzweifeln. Denn erstens ist Schellings Personverständnis im Sinn von Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein nicht einfach das, was das trinitarische Dogma der Kirche unter einer Person versteht. Und zweitens scheint das Personsein der trinitarischen Personen jeweils so spezifisch zu sein, dass von ihnen nicht einfach gleich-gültig das Personsein ausgesagt werden kann (vgl. zur Sache: Rahner, Karl: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: Feiner, Johannes –Löhrer, Magnus (Hgg.): *Mysterium salutis II. Die Heilsgeschichte vor Christus*. Einsiedeln; Zürich; Köln 1967. 317–401. Hier besonders 331ff. 343. 353f. 364ff. 385–393).

²⁹ Vgl. zur Einsicht, dass Schellings Spätphilosophie nicht einfach als Ausdruck reaktionären Denkens abgetan werden darf: Bloch, Ernst: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. In: Ernst Bloch Gesamtausgabe in 16 Bänden. Bd. 2. Frankfurt a. M. 1977. Hier: 222–225.

diskutierten – alttestamentlich-jüdischen Ursprung des Christentums ernst: Gott wird in der Ursprünglichkeit seiner ersten Person ernst genommen.³⁰

3. Die Alleinheit in aktuellen Debatten und in Schellings Spätphilosophie

3.1 Die naturphilosophische Frage nach der Alleinheit und Schellings Spätphilosophie

Naturphilosophisch kann gegenwärtig auf der Grundlage der Emergenztheorie diskutiert werden: Ist der Kosmos der Körper Gottes, dessen göttlicher Geist in unserer Zeit erst allmählich hervortritt? Oder umfasst Gott den Kosmos und überschreitet ihn zugleich, da andernfalls der anvisierte Begriff des Göttlichen sinnlos würde? Bei diesen Fragen handelt es sich um sprichwörtlich metaphysische Überlegungen: Ihre Plausibilität soll sich, so heißt es heute, aus der Integration und Interpretation naturwissenschaftlicher Forschungsergebnisse in umfassendere Sinnzusammenhänge ergeben. Damit erscheint ein Bezug auf Schellings Spätphilosophie möglich. Tatsächlich stellt sie die naturphilosophisch diskutierte Alleinheit in einen umfassenden Sinnzusammenhang. Schellings Spätphilosophie begreift den Kosmos als die Natur Gottes, die in die trinitarische Verfasstheit von Gottes weltumfassender Alleinheit und weltdistanzierter Alleinigkeit eingezeichnet ist: Das Werden des Kosmos ist das freie und insofern selbstlose sowie liebende Offenbarwerden der Natur Gottes, welche die Entfaltung der väterlichen Schöpfungspotenz durch den Sohn im Geist ist. Der Geist scheint ursprünglich in der Freiheit des menschlichen Bewusstseins auf und soll infralapsarisch in der Kirche wieder erfahrbar werden. Über die aktuelle Diskussion der Naturphilosophie hinaus artikuliert Schelling also deren strukturelle Einsichten trinitätstheologisch so, dass es zu einer Einholung kosmologisch-christologisch Aussagen kommt.

3.2 Die religionswissenschaftliche Frage nach der Alleinheit und Schellings Spätphilosophie

Die religionswissenschaftliche Monotheismus-Debatte der Gegenwart kann die Frage aufwerfen: Führt der biblische Monotheismus zu einer Gegenüberstellung von Gott und Welt, die folgerichtig in einer gewaltträchtigen, intoleranten und bildfeindlichen Hermeneutik der Differenz endet? Prinzipiell kann diese Frage geistesgeschichtlich aus dem Zusammenhang des Deutschen Idealismus

³⁰ Vgl. zur aktuellen Rehabilitierung patrozentrischer Einsichten in der westkirchlichen Trinitätslehre angesichts ihres alttestamentlichen Ursprungs und des jüdisch-christlichen Gesprächs bei Bernd Jochen Hilberath, Josef Wohlmuth und Bernhard Nitsche und der damit verbundenen Diskussionslage: Nitsche: Gott und Freiheit (Anm. 20). 79f. – Striet, Magnus (Hg.): Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (QD 210). Freiburg; Basel; Wien 2004.

hergeleitet werden. Daher ist ein Rekurs auf Schellings Spätphilosophie legitim. Mit Schellings Spätphilosophie wird die aufgeworfene Frage grundlegend revidiert. Danach ist der biblische Monotheismus die wahre Gestalt der Alleinheitslehre, insofern er Gottes alleinige Alleinheit artikuliert: Gott schließt die Welt allumgreifend ein und überschreitet sie zugleich uneinholbar. Diese Einsicht wird grundlegend im Sch^ma Israel formuliert und in der christlichen Trinitätslehre (welt-) geschichtliche Wirklichkeit. Dieses christliche Verständnis der Alleinheit Gottes führt dazu, den Kosmos als die Natur in Gott zu entdecken. Aus Gott stammt der Kosmos in seiner Entfaltung, ohne dass damit der Kosmos Gott gänzlich einschließen würde. Vielmehr transzendiert Gott der Vater seine Natur, wie sie durch den Sohn im Geist aufscheint und im Menschen offenbar wird. So führt Schelling auf dem Boden der absolutheitstheoretischen Spekulation des Deutschen Idealismus eine trinitarischen Alleinheitslehre aus, die Einsichten der orthodoxen Patrozentrík erneuert: Auf dem Boden des Deutschen Idealismus und seiner tiefsinnigen Spekulation kann das Dogma der Kirche einen fruchtbaren Grund finden, der es auch im Licht der Neuzeit wunderbar zur Blüte bringt.