

Personalität und Alleinheit Gottes

Versuch einer Deutung der Schellingschen Vernunftekstasis

Kurt Appel

1. Vorbemerkung

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Alleinheit und Personalität Gottes ist eine der Grundthematiken des Schellingschen Denkens, welche er in Auseinandersetzung mit Spinoza, Kant und Hegel in vielen Anläufen aufwirft. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Spätphilosophie Schellings und legen das Augenmerk auf den Übergang von der negativen in die positive Philosophie, wie er in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ (Darstellung) und den „Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ (Abhandlungen) ausgeführt ist. In dieser Epoche haben sich, verbunden mit der bereits längere Zeit vorliegenden „Philosophie der Offenbarung“ (PhdO¹), viele der Gedankengänge Schellings zu einer beeindruckenden Konzeption eines personalen Gottesverständnisses gebündelt.

2. Die Suche nach dem personalen Gott umgreift zwei weitere, miteinander verwobene Fragekomplexe: Erstens die Frage nach der Freiheit, die Ausgangspunkt und Ziel der Schellingschen Überlegungen darstellt – man denke an den Satz: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes“ (PhdO 79) –, zweitens die Frage nach dem rettenden Gott angesichts der Abgründigkeit menschlicher Vernunft und Existenz. Die Welt ist zerrissen, was sich darin äußert, dass sich der Mensch nicht als in sich geeinte Person in ihr findet, sondern sich als fragmentiert erlebt und dabei zu keinem autonomen „Ich“ gelangt. Gegenüber diesem chaotischen Schicksal kann nur der persönliche Gott den Menschen und mit ihm die Welt erretten. Denn da die Personalität sich im Letzten nicht empirisch festmachen lässt, und auch den Antagonismus personensprengender und freiheitszersetzender Kräfte berücksichtigen muss, kann das Sein eine innere Einheit nur in einem „Überseienden“ besitzen, aus dem heraus sich der Mensch als „ganz“ und „frei“ verstehen kann.

¹ Die Philosophie der Offenbarung wird zitiert nach der Urfassung. Vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Urfassung der Philosophie der Offenbarung (2 Bände). Hg. von Walter E. Ehrhardt. (PhB 445a+b). Hamburg 1992.

2. Die Frage nach dem rettenden Gott als Angelpunkt der Philosophie Schellings

Am Ende der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ fällt mit Blick auf Hegel² folgende Bemerkung:

Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen. Bei diesem bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte.³

Der „ideelle Gott“ (XI, 569) als das Resultat der „negativen“ Philosophie ist der Gott der „contemplativen Wissenschaft“, d. h. der Gott der Philosophen und mit Bezug auf den Text der PhdO (Philosophie der Offenbarung) der Gott der Mysterien. Er ist nicht der lebendige Gott, der zu retten vermag, sondern der Gott menschlichen Denkens bzw. menschlicher Selbstversicherung. Er ist nicht der Gott, der aus dem Tod und den Auswirkungen des menschlichen Sündenfalls, d. h. des Bösen befreit, vielmehr verschleiert er sowohl den Tod als auch die Realität des Bösen. Sehr eindringlich kommt der hier angezeigte Ausgangspunkt Schellingscher Fragestellung in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ zum Ausdruck:

Denn wenn ich die Thaten und Wirkungen dieser Freiheit im Großen betrachte [...] diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke, und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollendes verzweifle. [...] Gerade er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?⁴

In diesen Gedanken greift Schelling die Grundfrage von Leibniz auf. War bei diesem die Frage noch vor dem Hintergrund der Frage nach der menschlichen Freiheit zu verstehen – nur eine in Gottes Liebe zureichend begründete Welt vermag menschliche Freiheit zu fundieren –, verschiebt sich bei Schelling der Horizont. Die Frage erwächst nicht mehr aus einem souveränen Bekenntnis zur menschlichen Freiheit im Sinne der „contemplativen Vernunft“, sondern ist die verzweifelte Frage nach dem Sinn einer gebrochenen Welt, der Gott als zureichender Grund abhanden gekommen ist. Da die Aufnahme von Leibniz über Vermittlung Kants für ein Verständnis des Schellingschen Denkens bezüglich Alleinheit und Personalität Gottes zentral ist – man kann von einem gedanklichen Bogen von Leibniz über Kant zu Schelling sprechen –, sollen vor einer Schellinginterpretation die Gotteskonzeptionen von Leibniz und Kant einer näheren Beleuchtung unterzogen werden.

² Vgl. den Hinweis von A. Franz in: Franz, Albert: Philosophische Theologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie Schellings. Würzburg 1992. 209–211.

³ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Darstellung der rein rationalen Philosophie. In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Sämtliche Werke. Hg. von Karl F. August Schelling. 1. Abteilung: 10 Bde. [=I–X]; 2. Abteilung: 4 Bde. [=XI–XIV]. Stuttgart; Augsburg 1856–1861. XI 253–572. Hier 560.

⁴ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Einleitung in die Philosophie der Offenbarung. In: Schelling: Sämtliche Werke (Anm. 3). XIII 7.

3. Die prästabilisierte Harmonie bei Leibniz und das transzendente Ideal Kants

3.1 Leibniz und die prästabilisierte Harmonie

In der Überwindung des cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* und in Abgrenzung zum spinozistischen Monismus setzt Leibniz die Monade als Subjekt-Objekt⁵. Die Objektwelt existiert nicht subjektunabhängig, sondern ist der Bewusstseinsinhalt (Perzeption) des Subjekts, in dem dieses sich spiegelt. Das Subjekt existiert seinerseits nicht objektlos, sondern lediglich, insofern es sich in den Objekten der Welt zum Ausdruck bringt (perzipiert). Da auf diese Weise die Monade nicht als Entität innerhalb eines Raum-Zeit-Behälters aufgefasst werden kann, in die etwas „hineintreten“ könnte, ist jede die Spiegelung des Universums in einer ganz bestimmten Perspektive, die die leibliche Seite der Monade ist. Der Verfasser dieser Arbeit perzipiert sich im Arm, mit dem die Arbeit geschrieben wird, genauso wie in dem verfassten Schriftstück oder der Sonne, die ihn am Leben erhält, wenngleich auf verschiedene Weise. Raum und Zeit sind der Monade nicht vorgegeben, sondern Ausdrucksweisen des Subjekts, welches sich perspektivisch verräumlicht und verzeitigt. Eine besondere Stellung kommt Gott zu: ER ist die Perspektive aller Perspektiven, das absolute Subjekt, in das alle Monaden, die nur endliche Perspektiven bzw. Relationen einnehmen, zurückgehen. Endlichkeit bezeichnet dabei die Passivität einer Monade. Der Autor dieser Zeilen perzipiert zwar aktiv seinen Arm, die Sonne dagegen, die seinem Willen nicht folgt, nur passiv. Absolute Aktivität kommt allein Gott zu.

Vor dem Hintergrund der Monadenlehre ist das Diktum Leibnizens über den zureichenden Grund, „warum etwas so und nicht anders existiert“, zu verstehen. Jede Monade bringt in ihren Perzeptionen die Welt, d. h. alle anderen Monaden perspektivisch (also im Grad verschiedener Aktivität) zum Ausdruck, wobei der Zusammenhang (die Kontinuität) aller Perspektiven, d. h. die Reflexionsfähigkeit des universalen Spiegels, in Gottes Liebe liegt. Ohne Gottes Liebe als zureichenden Grund wäre die Monade blind und ohne Zusammenhang, es gäbe lediglich endliche Begründungen, die niemals die Monade in ihrem Ganzen umfassen könnten. Natürlich kann man sich fragen, warum die Kontinuität, d. h. die Einheit des Weltganzen bei Leibniz so überragende Bedeutung hat. Die Antwort liegt darin, dass nur auf diese Weise von einem Subjekt gesprochen werden kann. Denn wenn sich die ganze Welt im Ich-Einheitspunkt der Monade durchdringt, wenn Raum und Zeit Ausdrucksweisen des Ichs sind, dann muss das Sein in einer kontinuierlichen oder durchgängigen Vermittlung stehen, da sonst das „Ich“ auseinanderfallen würde. Genauso wie ein Prisma in einem Fokuspunkt die Lichtstrahlen bündelt, insofern sie kontinuierliche Wellen sind, muss auch die Welt kontinuierlich sein.

⁵ Erhellend erläutert dies E. Cassirer in seiner Leibnizinterpretation. Vgl. Cassirer, Ernst: Einleitung. In: Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie (2 Bände). (PhB 496f.). Hg. von Cassirer, Ernst. Hamburg 1996. XV–CIII.

Daher stellt die Frage der Einheit den inneren Kern der beiden von Leibniz so genannten „Labyrinthe der Philosophie“⁶, nämlich des „Labyrinths der Freiheit“ und des „Labyrinths der Kontinuität“ dar. Sie hat nicht empirische, sondern transzendente Bedeutung. Wie im berühmten Mühlengleichnis der Monadologie⁷ festgehalten, sähen wir, wenn wir in eine Mühle träten, „nichts als Stücke, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte“. Während Descartes durch die „Entdeckung“ der *res cogitans* festhalten konnte, dass das Selbstbewusstsein nicht in räumlichen Kategorien zu beschreiben ist, zeigt Leibniz, neuplatonistische Erkenntnisse aufgreifend, grundsätzlich, dass jeder räumlichen Kategorie die Kategorie der Einheit vorgeordnet ist. Ohne diese zerfielen die Welt in sinnlose Fragmente. Dieser Einheitsgedanke wird dann von Leibniz ausdifferenziert. In der Sphäre der vorlebendigen Monaden ist er ein erkenntnistheoretisch-heuristischer Gedanke, der sich in der Sphäre des Lebens bereits ontologisch als Zweck konkretisiert. In seinen höchsten Formen entwickelt das Leben das Gedächtnis⁸, welches die Bewusstseinsinhalte in eine zeitliche Einheit zusammenfasst. Einen Schritt darüber hinaus geht die menschliche Vernunft, die sich in den selbstbewussten Monaden zum Ausdruck bringt. Gott hat sie derart geschaffen, dass sie nicht nur unendliche kausale Verknüpfungen erstellen, sondern die Einheit der gesamten Welt als deren Grund einsehen können. Aus dieser Gabe heraus können sie ihre Handlungen auf ihren Grund transzendieren, der in der Güte Gottes liegt. Diese ist dafür verantwortlich, dass die Welt „so und nicht anders“ ist und nicht in sinnlose Fragmente zerfällt.

Ein zentraler Gedanke von Leibniz ist die „prästabilierte Harmonie“ der Monaden. Sie bringt zum Ausdruck, dass die Monaden nicht blind sind, sondern jede alle anderen in ganz bestimmter Perspektive spiegelt, jede in ihrer Zeitigung und Verräumlichung die anderen mit zum Ausdruck bringt. Allerdings zeigt sich in dieser Konzeption ein großes Problem: Da jede Monade die Welt in bestimmter Perspektive zeitigt, ist – wie in der Freiheitsschrift von Schelling – jede Monade der ewige Anfang der Welt in Gott. Man kann daher sagen, dass Leibniz in seiner Konzeption zwar die Einheit der Welt in Gott denkt, aber um den Preis der menschlichen Freiheit. Denn es gibt zwar keine innerweltliche Instanz, die die Monade determiniert – dies ist die eigentliche Bedeutung der berühmten Fensterlosigkeit der Monade –, da die Monade jeden endlichen Begründungszusammenhang sprengt, indem sie das ganze Universum spiegelt, aber sie ist doch determiniert in Gott, insofern nichts aus diesem herausfallen kann. ER ist der zureichende Grund, die absolute Vermittlung der Monaden. Über diese Überlegung hinausgehend deutet Leibniz aber eine Gotteskonzeption an, die das Problem der Bestimmtheit in Gott mit der menschlichen Freiheit zusammendenkt. Dieser Gedanke führt zur prästabilierten Harmonie von Natur und Gnade. Die höchste Freiheit liegt nicht in einem willkürlichen Anfang,

⁶ Vgl. die Vorrede der Theodizeeschrift: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels.* (PhB 499). Hamburg 1996. 8.

⁷ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie* §17. In: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Hauptschriften* (Anm. 5). 605f.

⁸ Vgl. Leibniz: *Monadologie* § 26 (Anm. 5). 607f.

d. h. in einem poetischen Selbstvollzug, da dieser nie zureichend begründbar ist, sondern im Wissen. Das höchste Wissen des Menschen ist aber das Wissen Gottes. In ihm liegt die Gemeinschaft, in die „die Geister mit Gott eintreten können“⁹. Dadurch ist der Mensch wissender Selbstvollzug Gottes, wobei Gott nicht anders als in diesem Selbstvollzug Gott sein will. Die prästabilisierte Harmonie der Natur weist in dieser Sicht hin auf eine fundamentalere Harmonie, nämlich diejenige von Natur und Gnade. Ähnlich wie bei Kant ist die Natur nicht in sich beschlossen, sondern verweist auf das Reich der Moralität. Dieses wird von Leibniz aber nicht als „sollen“ bestimmt, sondern als Schau Gottes, die alle endlichen Zwecke übersteigt. So findet die Welt ihren Abschluss und ihre letzte Einheit in der Möglichkeit des Menschen, Gott zu erkennen, die dem Menschen vernunftmäßig gegeben ist. In dieser Erkenntnis geht dem Menschen auf, dass jede innerweltliche Begründung zu kurz greift, was die eigentliche Antwort von Leibniz auf die Theodizeefrage darstellt. Das Sein der selbstbewussten Monade ist die Freiheit, die deren Personalität ausmacht, und Personalität bedeutet Gottesschau, d. h. das Wissen um die Liebe Gottes zu seiner Welt, in der sich diese als großes organisches Ganzes zeigt, welches wir zwar nicht mit den „Augen des Leibes“ erkennen können, sehr wohl aber mit den „Augen des Verstandes“, der die Gnade schaut.¹⁰

3.2 Kants transzendentes Ideal und die Unterscheidung von Inbegriff und Grund der Möglichkeit

Die Ausführungen zu Leibniz sind nicht nur der inhaltliche Ausgangspunkt einer Auseinandersetzung mit Schelling, sondern führen auch zu Kant als dem zentralen Bezugspunkt Schellings.

Kant übernimmt in weiten Teilen die Konzeption des Absoluten von Leibniz, allerdings begegnet bei ihm der Gedanke der Zentralmonade als absoluter Vermittlung des Seienden in der Gestalt einer „Idee“ der reinen Vernunft. Hergeleitet wird die Vernunftidee „Gott“, d. h. das transzendente Ideal aus dem disjunktiven Schluss, der insofern Vorrang gegenüber dem kategorischen und dem hypothetischen Schluss hat, als er allein auf die absolute Einteilung (Vermittlung) und damit auf die Totalität des Seienden als „unbedingter Einheit der objektiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt“ abzielt. Kant schreibt Folgendes:

Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, so fern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, daß diese Idee, als

⁹ Leibniz: *Monadologie* § 84 (Anm. 5). 619.

¹⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Von dem Verhängnisse*. In: *Leibniz: Hauptschriften* (Anm. 5). 337–342. Hier 339.

Urbegriff [...] sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstände werde, der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.¹¹

Kant spricht an dieser Stelle, auf die sich Schelling in der „Darstellung“ explizit bezieht (XI 285f.), von Gott als Inbegriff der Möglichkeit aller Prädikate (als Einschränkung aller möglichen Einschränkungen des Alls der Realität lauert bereits eine Dialektik im Sinne Hegels¹²), in seiner Funktion als absoluter Vermittlungszusammenhang der Welt. Insofern das Individuum (die Monade) als Totalität von Prädikaten aufgefasst, also vollständig bestimmt sein muss und dabei der absolute Zusammenhang (Vermittlung) der Prädikate ist, d. h. sich „zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriff zusammenzieht“¹³, ist Gott transzendentes Ideal oder absolute Individualität. Die Monade ist Subjektivität nur als absolutes Kontinuum seines Bewusst-Seins, seiner Welt und als diese Kontinuität vollständig und lückenlos bestimmt (in der Sprache von Leibniz: zureichend begründet). Gott ist die durchgängige Bestimmung aller möglichen Monaden und damit deren Inbegriff. Mit dem transzendentalen Ideal Kants als „Idee in individuo“ berühren wir den höchsten Punkt der negativen Philosophie, d. h., um mit Schelling zu sprechen, jeder denkbaren Gottesbestimmung. Bevor diese Vernunftidee weiter aufgegriffen wird, sei auf den charakteristischen Unterschied von Kant und Leibniz hingewiesen: Nach Kant ist das transzendente Ideal nicht Gottes Selbstbewegung in der Welt, also nicht das absolute Sein, sondern lediglich die höchste Idee. Sie „reguliert“ nicht wie bei Leibniz die Bestimmtheit des Seins, sondern jene des Urteils. Kant versucht bereits in der transzendentalen Ästhetik aufzuweisen, dass den Vernunftideen kein „Sein“ zukommen kann, da dies einen direkten Sprung in die „Ewigkeit“ implizierte, für den unser kategorial, d. h. raumzeitlich gebundenes Denken keine Anschauung hat. Der Mensch ist zeitliches Wesen, dessen Gedanken, wie die Analysen der transzendentalen Einbildungskraft zeigen, immer schon zeitlichen Charakter haben.

Außer in der transzendentalen Ästhetik zeigt Kant die Problematik eines Überstiegs in die Unendlichkeit auch in den Antinomien der reinen Vernunft auf. Da das hypothetische Urteil (wenn P, dann Q) direkte Verknüpfungen von bestimmten Inhalten ermöglicht, kann eine solche gedankliche Verknüpfung ins Unendliche fortgesetzt werden. Allerdings stellt sich das Problem, dass das Verlassen zeitlicher Synthesen die Erfahrbarkeit jedes bestimmten Seins aufhebt, insofern dieses, wie auch Schelling betont¹⁴, immer an eine Grenze gebunden

¹¹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. B 602f.

¹² Dies ist einer der Angelpunkte der Hegelschen Fortschreibung von Kant. Hegel versucht aufzuzeigen, dass nicht nur der Weltbegriff dialektisch ist, sondern auch der Gottes- und der Ichbegriff. Bei dritterem ist anzumerken, dass Hegel dies nicht unter Ausschaltung der Erkenntnisse des Paralogismuskapitels tut. Hegel ist sich bewusst, dass das „Ich“ nicht vergegenständlichbar und nur negativ zu fassen ist. Es zeigt seine Negativität in der Negativität der Gegenständlichkeit, d. h. darin, dass jede Objektbildung vom „Ich denke“ in der Setzung ebensosehr wieder aufgehoben wird.

¹³ Schelling: Darstellung (Anm. 3). XI 285.

¹⁴ Schelling: Einleitung (Anm. 4). XIII 146.

bleibt. Sowohl in der Thesis als auch in der Antithesis der Vernunftantinomie geht der Bestimmtheitscharakter des (zeitlich) vermittelten Seins verloren, im einen Fall durch den Sprung in ein unbestimmbares (und unumgrenzbares) Unendliches, im anderen Fall durch einen unendlichen Regress. Daher gehört der Weltbegriff als Resultat der Kantischen Vernunftkritik dem transzendentalen Schein an. Vom Gesichtspunkt der theoretischen Vernunftkritik aus gesehen ist es insofern problematisch, von einer Alleinheit der Welt zu sprechen, als es nach Kant ebensowenig wie einen unendlichen Gottesbegriff (Gott als All der Realität) einen unendlichen Weltbegriff (Welt als Sukzession von Zeit- bzw. Raummomenten) gibt.

Die „Kritik der Urteilskraft“ (KdU) führt den Reflexionsbegriff des „Zweckes“ (als heuristischen Einheitsgedanken) ein, um die Welt in ihrer Bestimmtheit und Differenziertheit denken zu können. Der charakteristische Unterschied zwischen Leibniz und Kant besteht darin, dass Leibniz die Monade als ansichseienden Zweck denkt (um die Differenziertheit des Seins als diejenige „innerer“, d. h. nicht zusammengesetzter Einheiten ausdrücken zu können), während Kant, wissend, dass die Leibnizsche Monade als Spiegel des Universums notwendigerweise die Totalität des Seienden voraussetzt, die „Monade“ als Reflexionsbegriff der Synthesis (der Urteilskraft) dekonstruiert. Auf diese Weise wird der Leibnizsche Weltbegriff (die Welt als zureichend begründet) durch den Gedanken der „Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke“ (KdU 300) ersetzt. Kant weiß, dass wir mit einer bloß wirkursächlichen Vermittlung niemals zum bestimmten Seienden in seiner Differenziertheit gelangen, genauso, dass jeder Zweck bereits in notwendigem Zusammenhang mit anderen Zwecken zu denken ist, da sonst die Einheit der Reflexion (der Synthesis) und damit jede Urteilsmöglichkeit aufgelöst wäre. Allerdings bezeichnet dieses System, so sehr es dem traditionellen Gottesgedanken des teleologischen Gottesbeweises nahe rückt, doch nur einen „subjektiven Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft“ (KdU 334).

Dieser schließt noch nicht die Spurensuche des Weltbegriffs ab. Denn mit Kant ist festzuhalten, dass die Frage des „letzten Zweckes“ zum Menschen führt, „weil er das einzige Wesen [...] ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (KdU 383). Die reflektierende Urteilskraft wird im menschlichen Erkenntnisvermögen ansichtig, begegnet im menschlichen Subjekt, welches in der Transzendierung jedes endlichen Zweckes nicht mehr in ein natürliches System der Zwecke einzuordnen ist. Auf diese Weise ergibt sich eine eigenartige Situation: Die Natur bildet ein System von Zwecken, welches nur durch den Menschen als Endzweck vervollständigt werden kann¹⁵. Dies impliziert, dass der Weltbegriff auch teleologisch gesehen nicht in sich zureichend ist, sondern auf den Menschen verwiesen ist, der die Natur als Kopula von Natur (reflektierender Urteilskraft) und Freiheit (Moralität als be-

¹⁵ Zu einer umfassenden Sichtung des Kantischen Zweckbegriffs vgl. Langthaler, Rudolph: Kants Ethik als System der Zwecke. Zu einer modifizierten Idee der „moralischen Teleologie“. Berlin 1991.

stimmender Urteilskraft)¹⁶ „beschließt“. Dabei ist zu ergänzen, dass der Mensch als endliches Wesen die Vermittlung der Kopula aus sich heraus nicht setzen kann, sondern die Existenz Gottes postulieren muss, um die Einheit der Synthesis als Bedingung der Möglichkeit des Urteils (und damit der natürlichen und der moralischen Welt) denken zu können.

Bezüglich des „Ich“ als zweiten Pol des Bandes formuliert Kant: „Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“¹⁷ Die Einheit des Seins ist nicht in einem substanziellen „Ich“ im Sinne der Monade zu verorten, vielmehr ist sie die Entsprechung der Kopula des Urteils, also der Synthesis von Subjekt und Prädikat, wie sie im „Ich denke“ vollzogen wird, womit wir erneut auf das Urteil als entscheidende Denkform geführt sind. Damit ist die Einheitsfunktion ein transzendentaler Actus des Selbstbewusstseins, der weder substanziierbar (dies ist der Fehler des Paralogismus!) noch ableitbar (von einem metaphysischen Prinzip) ist, d. h. er ist ein „Actus der Spontaneität“¹⁸. Man könnte, um den Unterschied von Leibniz und Kant schärfer herauszustellen, sagen, dass die Leibnizsche Monade das substanzierte Urteil ist, insofern jede Monade als Subjekt sich im All ihrer Prädikate (Perzeptionen) zum Ausdruck bringt, während bei Kant die Urteilsfunktion nicht substanziierbar sein kann, vielmehr ein solcher Versuch in den transzendentalen Schein führt.

Kant versucht daher nach dem in Bezug auf die theoretische Erweisbarkeit der Vernunftideen negativen Ergebnis der KrV den Vernunftanspruch der Totalität nicht in der Sphäre des Seins zu verankern. Dabei weist er auf den Primat des Sollens hin, welches nicht unter der Sphäre des Seins steht (bei Kant wäre also gewissermaßen das Sollen das Überseiende), das Sein aber bestimmen kann, d. h. Kant weist auf den Primat der bestimmenden gegenüber der reflektierenden Urteilskraft hin. Für ein Verständnis von Schelling, insbesondere auch von dessen Abhebung von negativer und positiver Philosophie, ist eine Unterscheidung Kants von besonderem Interesse, die sowohl in der KrV (A 579; B 607) als auch in der Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (VIII, 400)“ auftaucht, nämlich die Unterscheidung von Grund und Inbegriff der Möglichkeit aller Dinge. Letzterer ist das transzendente Ideal und bringt lediglich, mit Schelling gesprochen, die Notwendigkeit der theoretischen Vernunft zum Ausdruck, während uns der Grund zwar keine positive Bestimmung Gottes als Bedingung der Möglichkeit des Seins gibt, sehr wohl aber aus Gründen der praktischen Vernunft (bzw. der Vermittlung von reflektierender und bestimmender Urteilskraft) fordert, ein Wesen zu denken, „von dem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur (per emanationem), sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen“ (VIII, 400). Gott als Grund der Welt führt auf diese Weise aus dem kategoria-

¹⁶ Von diesem Gedanken her ergibt sich ein Zusammenhang von Gedanken der „Kritik der Urteilskraft“ mit dem „Opus postumum“ Kants.

¹⁷ Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 131.

¹⁸ Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 132.

len Sein zum Freiheitsgedanken und damit zur praktischen Vernunft, während Gott als Inbegriff lediglich die Notwendigkeit der theoretischen Vernunft zum Ausdruck bringt.

Als Zwischenstand der bisherigen Überlegungen kann mit Blick auf die Schellingaufnahme Kants (explizit)¹⁹ und Leibnizens (zumindest implizit) festgehalten werden, dass sich die entscheidenden „Übergänge“ zwischen dem Sein und dem Sollen, zwischen der reflektierenden und der bestimmenden Urteilskraft, zwischen Notwendigkeit und Freiheit sowie zwischen Gott als Inbegriff und Gott als Grund zeigen. Dabei entspricht der Übergang von der reflektierenden in die bestimmende Urteilskraft demjenigen von der Notwendigkeit in die Freiheit. Das, was unsere Synthesis bestimmt, ist die Freiheit. Jede Form von Reflexion, von theoretischem Verständnis der Welt, des Ichs und Gottes ist ihr gegenüber zwar noetische Voraussetzung, aber eine solche, die noch einmal überwunden werden muss. Schelling schließt an diesen Gedanken an, allerdings ist für ihn nicht das moralische Gesetz die Sphäre, in der dieser Übergang und damit das Absolute zum Ausdruck gebracht werden kann, denn „als Allgemeines und Unpersönliches“²⁰ ist das Gesetz nicht in der Lage, das Moment der Individualität darzustellen. Deshalb fehlt ihm auch jede soteriologische Kraft. Anders gesagt: Das wirklich Verbindliche, die absolute Kopula, die unser Urteil bestimmt, liegt nicht im Sollen, sondern wird daraufhin zielen, die Form der Allgemeinheit zu sprengen, ohne in die Kontingenz eines bloß Seienden zurückzufallen²¹.

4. Die Idee in individuo als „letzter“ Gedanke der negativen und „erster“ Gedanke der positiven Philosophie

Schellings Ausgangspunkt ist Kants Bestimmung des höchsten Seienden. Gott ist „Idee in individuo“ und als solche absolutes Subjekt, absolute Tätigkeit, absolutes Wollen. Man könnte sagen, dass Gott das absolute sich selbst setzende Ich ist. Gott=Gott wäre gewissermaßen die „Gleichung“, in der sich der Gedanke zum Ausdruck bringt, dass die „Idee in individuo“ als „omnitudo realitatis“ absolute Vermittlung im Sinne von Leibniz ist, d. h. absolutes Subjekt, absolutes Objekt und absolutes Subjekt-Objekt. Theologisch wäre die Konsequenz die, dass die Schöpfung eine (nach Schelling allerdings nie notwendige!) Spannung, eine Differenz, eine Potenz in Gott²² ist, womit wir mitten in der Potenzenlehre

¹⁹ Sehr erhellend ist die Untersuchung von M. Krüger über die Aufnahme Kants in Schellings Potenzenlehre. Vgl. Krüger, Malte: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie. (Religion in Philosophy and Theology 31). Tübingen 2008. 107–122.

²⁰ Schelling: Darstellung (Anm. 3). XI 554.

²¹ Die Beantwortung der Frage, ob Schelling eine solche „Aufhebung“ des Allgemeinen gelungen ist, ohne in vorkritische Ontologisierungen zu fallen, entscheidet letztlich auch darüber, ob die Kritik von F. Meier-Hamidi Schelling im Letzten trifft oder nicht. Vgl. Meier-Hamidi, Frank: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. F. Schellings Spätphilosophie. (Ratio fidei 21). Regensburg 2004. 256–259.

²² Vgl. auch Meier-Hamidi, Transzendenz (Anm.21). 256–259.

angekommen sind. Als absolutes Subjekt ist Gott das reine Können des rein „Seyenden“, dem das absolute Objekt, das absolute Seyn als absolute Setzung immer schon entsprochen hat, wobei die Kopula zwischen den beiden Bestimmungen das absolute Subjekt-Objekt ist. In diesem Stadion ist Gott als in sich kreisende Trinität gesetzt. Zu beachten ist, dass diese absolute Tätigkeit, der reine Actus, kein Akt-Potenz-Verhältnis bezeichnet, also kein notwendig von der Potenz in den Actus übergehendes Sein. Vielmehr handelt es sich bei dieser reinen Tätigkeit, diesem reinen Willen um eine Tätigkeit, die nichts will, die also auf kein endliches Objekt gerichtet ist. Dies sei erwähnt, um eine antivoluntaristische Tendenz des angeblichen Voluntaristen Schelling anzudeuten.

Das „Nichtswollen“, welches Schelling als reine Subjektivität beschreibt, könnte allerdings noch näher bedacht werden. Das „ueberexistierende“²³ Subjekt erlangt erst durch seine „Verortung“ in der Objektwelt Gegenständlichkeit, über die es aber immer hinausweist. Reine Subjektivität, die Schelling in seiner Spätphilosophie in immer neuen Anläufen und zunehmend akzentuierter²⁴ zu denken versucht, ist nichts anderes als die Negativität, d. h. der Entzug jeder Gegenständlichkeit und daher das „Nichts“²⁵. „Die wahre, eigentliche Freiheit, besteht überhaupt nicht im Sein, sondern vielmehr im nicht Sein, im nicht sich äußern Können [...]“²⁶ Mit diesen Worten bringt Schelling, Hegel nahekommend, zum Ausdruck, dass die reine Struktur der Subjektivität als absoluter „Entzug“ zu denken ist²⁷, als das, was jeder „Präsenz“ (die immer im Potenz-Aktus-Verhältnis steht) in der Objektwelt vorausgeht. Die reine Subjektivität bezeichnet nicht „etwas“, sondern das, was niemals durch ein „etwas“ „gefüllt“ werden kann. Insofern dieser Entzug durch kein Selbstverhältnis im Letzten ausgedrückt werden kann, geht die reine Subjektivität der Setzung Ich=Ich voraus und ist jenes „Nicht-Objekt“, welches vor jeder Präsentation liegt. Der Fehler

²³ Vgl. Schelling, *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*. XIV 338.

²⁴ Es ist ein großes Verdienst von F. Tomatis, die Entwicklung der Spätphilosophie Schellings herausgearbeitet zu haben. Vgl. Tomatis, Francesco: *Kenosis del logos Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*. Roma 1994.

²⁵ Vgl. z.B. folgenden Satz Schellings in der „Darstellung“: „Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzutun, macht ihn zur bloßen Substanz.“ (X 260)

²⁶ Schelling: *Philosophie der Offenbarung* (Amm. 1). 29.

²⁷ Der Gedanke des „Entzugs“ wirft ein Licht auf die Diskussion „Subjektivität“ versus „Alterität“. Das Subjekt (und damit auch der „Andere“) kann nicht als positiverbares „Objekt“ gefasst werden, ebensowenig ist es reines Selbstwissen, da es sich als Entzug niemals vollkommen durchsichtig wird. Als Subjekt erfährt es sich durch den fundamentalen Entzug des Seins, in dem es sich zu spiegeln und festzuhalten trachtet. Es selbst ist die Negativität (der Entzug) des Seins (Genetivus Subjektivus und Objektivus) und als reine Negativität sich selbst gegenüber negativ, der absolute Gegensatz und als solcher negative Beziehung auf sich, identisch mit sich nur in der Erfahrung des Sich-anders-Werdens. Reflexion-in-sich und Reflexion-in-anderes (auch als Anderes jeder Reflexion) sind daher derselbe Vorgang, weshalb weder das „Ich“ noch das „Andere“ fundamentaler sind. Die Problematik in der Diskussion der Alterität liegt heute meines Erachtens nach darin, dass das „Andere“ schon vielfach vorbestimmt (und d. h. positiviert) ist, was durch Ausdrücke wie „das ganz Andere“ etc. oft nur verschleiert wird. Dagegen scheint es entscheidend zu sein, das Andere nicht positiv zu verorten, sondern als das zu denken, dessen ständig neu zu erfahrende „Abwesenheit“ (Entzug, Negativität) innerstes Moment unseres eigenen Selbstverhältnisses ist. Dass die Alterität nicht als ein dem Subjekt rein „äußerliches“ Moment gesetzt wird, scheint mir ein zentrales Anliegen von K. Müller zu sein. Vgl. dazu die Nachzeichnung der Kontroverse von K. Müller und T. Freyer in: Litz, Raimund: „... und verstehe die Schuld“. Zu einer Grunddimension menschlichen Lebens im Anschluß an Dieter Henrichs *Philosophie der Subjektivität*. (Fides et ratio 9). Regensburg 2002. 111–118.

von Leibniz (oder einer bestimmten Lesart von ihm) lag gewissermaßen darin, dass die Monade als absolutes Subjekt sich in der Welt unendlich vermittelt. Das Absolute Schellings ist „vor“ jeder Vermittlung das Nichts einer Abwesenheit, die jeder Anwesenheit im Sinne des Potenz-Akt-Verhältnisses vorausgeht, und damit überhaupt erst die Ermöglichung von Freiheit²⁸.

Allerdings vermag das absolute Subjekt als absolutes Können (erste Potenz) aus dem Überseienden, aus dem reinen Entzug des Seins herauszutreten und sich im Anderen seiner (also im Sein) zu verorten. Damit setzt es eine eigentümliche Struktur in Gange: War es bisher „jenseits“ des Seins bzw. „vor“ dem Sein (*natura necessaria*, Ueberexistirendes, reines Daß, „der von seinem Geist sein freie Geist“²⁹, Herr usw.), so tritt es nun als die Spannung der Potenzen hervor. Aus dem vorreflexiven und uneinholbaren Entzug setzt es sich in die reflexive Spannung des Ich=Ich und ist damit entzweit. Es versucht, sich im Anderen seiner einzuholen, was aber nicht gelingt, da es jede Grenze, jedes Objekt grundsätzlich übersteigt. Dabei erlebt es dieses Nichtfinden in der Objektwelt als Entzug seiner selbst und diesen zunächst, wie Schelling ausführlich in der Philosophie der Mythologie darlegt, als Verlust der Umgrenzbarkeit, d. h. als Apeiron. Die erste Form, wie es auf diesen Selbstverlust, der zugleich Verlust der Grenze ist, reagiert, ist der grenzenlose Schrecken und der dadurch ausgelöste Wahnsinn. So sehr die Schellingsche Potenzenlehre und ihre Verortung in der Mythologie heute eigenartig anmuten³⁰, dürfte Schelling etwas Gültiges gesehen haben. Hegel beschreibt in der „Phänomenologie des Geistes“ die Unmöglichkeit, dass sich das Wissen, das „Ich“ in irgendeiner Objektwelt fände, sei es als Naturgesetz (beobachtende Vernunft), sei es in der erotischen Beziehung zum Anderen (Lust und Notwendigkeit), sei es in der Sittlichkeit des Staats und der Familie, sei es im Eigentum, welches der Rechtszustand verteidigt, sei es in der Bildung, der Moralität, der Ästhetik (Kunstreligion) oder einer Selbstfindung in Christus (offenbare Religion). Gegenüber all diesen Versuchen ist das „Ich“ abgelöst, was es im „absoluten Wissen“ anerkennen kann. Ähnlich geht Schelling vor: Er zeigt die Mythologie als den Versuch auf, diesem sich Entziehenden Herr zu werden, wobei das Scheitern an dessen Bewältigung, d. h. am Finden im Sein zunächst als mythologische Raserei erlebt wird, die dann subtileren Formen der Bewältigung wie der Wissenschaft (mittels der Mysterien³¹) oder der Moralität weichen muss.

²⁸ K. Müller ist zuzustimmen, wenn er in „Streit um Gott“ Schelling dahingehend interpretiert, dass die Freiheit „primär im Sinne der Freiheit Gottes“ zu verstehen ist (Vgl. Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg 2006. 127.). Denn Gott ist der „Entzug“ und losgelöste Ort vom Sein, aus dem Freiheit möglich ist. Der Mensch ist auf diese Weise frei in Gott.

²⁹ Schelling: Philosophie der Offenbarung (Anm. 1). 78.

³⁰ Eine schöpfungstheologische Deutung der Schellingschen Potenzenlehre, die diese für eine zeitgemäße Schöpfungstheologie fruchtbar machen will, gibt J. Reikerstorfer. Vgl. Reikerstorfer, Johann: Gottes Zeitlichkeit. Ein Versuch im Anschluss an Schellings „Spätphilosophie“. In: Reikerstorfer, Johann: Weltfähiger Glaube. Theologisch politische Schriften. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 35). Wien; Berlin 2008. 289–313.

³¹ Zum Zusammenhang der „Mysterien“ der Religion und der theoretischen Vernunft („negativen Philosophie“) vgl. Appel, Kurt: Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling. Paderborn 2008. 181–190.

Vielleicht ist das Schwierige in Schellings Gotteslehre, dass er seinen Gottesgedanken nicht direkt entwickelt, sondern über den Umweg zahlreicher Aporien, an deren Ende sein eigentlicher Gottesbegriff steht. Zunächst interpretiert er den Gedanken des transzendentalen Ideals dahin, dass dieses als absolutes Bewusst-Sein (Einheit von Denken und Sein³²) absolutes Subjekt, absolutes Prädikat (Objekt)³³ und absolutes Subjekt-Prädikat (Objekt) und damit die absolute Kopula ist. Anknüpfend an das oben Gesagte kann angedeutet werden, dass Schelling am Höhepunkt seiner Philosophie in der Bestimmung der absoluten Kopula über den Gedanken einer Totalität des Seins, wie er sich im transzendentalen Ideal auftut, hinausgehen und dieses negativ deuten wird. Antizipierend wurde diese Deutung angeführt, wenn das Absolute mit der Erfahrung eines radikalen Entzugs, einer Unmöglichkeit des Subjekts, sich in der Objektwelt reflektieren zu können, in Verbindung gebracht wurde³⁴. Schelling legt aber zunächst seinen Akzent auf die Totalität des Subjekts-Objekts. Dieses bestimmt er vom Subjekt ausgehend als Selbstsetzung des Absoluten (Gott=Gott), durch die in das Absolute eine Spannung gesetzt wird. Dadurch kommt es zu einem Heraustreten des Subjekts aus der vorgängigen Einheit, d.h. aus dem zureichenden Grund der Einheit der absoluten Kopula des Bewusst-Seins (des Subjekts-Objekts). Es ist dadurch nicht mehr durch das Bewusst-Sein „begrenzt“, sondern wird als Unbegrenztes, als Apeiron bzw. als erste Potenz erfahren. Existenzieller betrachtet bezeichnet es den (grenzenlosen) Schrecken eines radikalen Verlusts (an Geborgenheit, Begrenzung, Seinsfülle etc.), der sich in der Folge noch als Todeserfahrung deuten lassen wird. Gegenüber der Grenzenlosigkeit der ersten Potenz hat die zweite Potenz begrenzende Funktion. Sie ist die Tätigkeit, die Einheit des absoluten Bewusst-Seins, d.h. die absolute Kopula wiederherzustellen und die Spannung, die sich durch die Heraussetzung der ersten Potenz aufgetan hat, zu überwinden. Das heißt, ihr Versuch wird dahin gehen, die Welt zureichend zu bestimmen und als Einheit zu setzen. Möglich ist dies nur im Finden des zureichenden Grundes, d.h. in der Einbettung alles Seienden (welches immer durch eine Spannung gekennzeichnet ist) in den Grund des absoluten Seins, der deshalb nicht unwiederbringlich verloren gegangen ist, weil die zweite Potenz unter der Schirmherrschaft der dritten Potenz, der *causa finalis* steht. Man könnte dies so ausdrücken, dass der Gedanke einer absoluten Einheit deshalb nicht

³² Da das transzendente Ideal die absolute Bestimmtheit des Subjekts bezeichnet, ist es sowohl absolutes Bewusstsein als auch absolutes Sein (Totalität der Prädikate).

³³ Bereits in der Leibnizschen Monadenlehre fallen diese beiden Bestimmungen zusammen. Die Monade ist Letztsubjekt, welches das Universum in bestimmter Perspektive spiegelt, weshalb gewissermaßen die gesamte Objektwelt zum Prädikat der Monade wird.

³⁴ Auch bei einer Leibnizinterpretation müsste beachtet werden, dass Gott als der zureichende Grund nicht in der Ebene des Seins zu verorten ist. In der Monadologie (§ 37) heißt es ausdrücklich: „Der zureichende oder letzte Grund muß also außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besondren und zufälligen Dinge liegen, so sehr man diese auch ins Unendliche fortgesetzt denken mag.“ Man kann dies „negativ“ so wenden, dass auch ein geschlossenes, d.h. in sich beschlossenes System wie eine zureichend begründete Welt einen Punkt der Offenheit benötigt, aus dem heraus dieses System überhaupt erst ermöglicht ist. Einen ähnlichen Gedanken findet man auch bei Hegel, wenn er am Ausgangspunkt der Wesenslogik festhält, dass das „Anundfürsichsein Gesetzsein ist“. Die absolute Relationalität und Vermittlung der Wesenslogik muss ein Moment enthalten, welches nicht in der Vermittlung aufgeht, ohne deshalb als „Anderes“ und „Äußeres“ diesem System gegenübergestellt zu sein.

verloren ist, weil er in einer vorgängigen, nicht zu zerstörenden Einheit, die die dritte Potenz selber ist, gegründet.

Wir können in diesem Stadion von einer Schöpfung in Gott³⁵ sprechen, die durch ein Wechselspiel von antagonistischen Kräften gekennzeichnet ist (Heraussetzen und Wiedereinbringen in das absolute Subjekt), wobei aber die dritte Potenz die Schirmherrschaft übernimmt. Die Schöpfung, insofern sie in Gott eingeborgen bleibt, ist der Spiegel der göttlichen Alleinheit, allerdings noch nicht ein Spiegel Gottes als Person.

Gegenüber diesem Gedanken von Gott als absolutem Sein, in der „Philosophie der Offenbarung“ entfaltet, akzentuiert Schelling in seinen spätesten Entwürfen (in der „Anderen Deduktion der Principien der positiven Philosophie“ und dann in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ sowie der „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“) einen anderen Gedanken: Gott ist als die absolute Individualität und als absolute Freiheit derjenige, welcher frei ist gegenüber jedem Allgemeinen, jedem Begriff. Man kann eine doppelte Motivation Schellings für dieses Weiterdenken festmachen: Soteriologisch geht es darum, Gott als Person in den Blick zu nehmen und damit das Moment der Singularität zu denken. Vernunftkritisch geht es darum, nicht unter das Niveau Kants zu fallen, der klar aufgezeigt hat, dass dem Begriff des transzendentalen Ideals kein Sein zukommt, was aber in weiterer Folge bedeutet, dass der Begriff eines „Inbegriffs der Möglichkeit aller Realität“ entweder „leer“ oder „anthropomorphistisch“ bleibt. Schelling schließt an diese Stelle an, zieht allerdings die Konsequenz, dass der Begriff überhaupt „außer sich“ (XI, 563) gesetzt werden muss. Dies könnte Ausgangspunkt einer trivialen Deutung Schellings sein, wenn man ihn dahingehend interpretiert, dass er von einem „begrifflosen“ Sein spräche, was immer das bedeutete. Natürlich würde dies unter die Kritik Hegels fallen, der darauf aufmerksam machte, dass dieses Sein lediglich die abstrakte Reflexion wäre. Schelling käme damit auch in die Nähe zur vorkritischen Schrift Kants „Der einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes“, die von der Existenz ausgeht. Dagegen wird man das „außer sich“ dahingehend verstehen müssen, dass jede Form der positiven Bestimmung des Absoluten zu kurz greift. Die Reflexion (Synthesis, reflektierende Urteilskraft) findet sich in keinem Gegenstand wieder. Was der Mensch an der Objektwelt erfährt, ist „Nichts“. Nicht im Sinne des „nihil negativums“ von Kant, sondern im Sinne dessen, dass jede Selbstdurchsichtigkeit und Selbstfindung des Subjekts in der Objektwelt unmöglich ist. Das Bewusstsein kann sich im Letzten nicht anschauen, vielmehr erfährt es sich in der Auflösung der Objekte und aller kategorialen Bestimmungsversuche.

Damit beschließt sich die reinrationale Philosophie als radikal negative Philosophie: Gelange sie zunächst mittels des Verstandesdenkens zum absoluten Subjekt-Objekt, d. h. zu Gott=Gott als absoluter Setzung, und damit, wie Schelling sagt, zu - A, + A, -/+ A, d. h. zur Notwendigkeit des Seins, geht sie in der Wei-

³⁵ Theologisch ist dies natürlich höchst problematisch. Wichtig ist daher, dass Schelling nicht bei dieser Bestimmung Gottes stehen bleibt.

terführung der Idee in individuo hin zur absoluten Individualität von A_0 („wiewohl es [das Ich] durch die noetische Erkenntnis bis zu A_0 durchgedrungen“³⁶), in der „überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur Einzelnes“ „ist“, in dem kein „was“ [ist], [sondern nur] das reine Daß“³⁷. Gar nicht deutlich genug muss betont werden, dass A_0 nicht auf der Ebene des Seins zu verorten ist. Gott als absolutes Individuum ist weder „innerhalb“ noch „außerhalb“ der Welt, er fällt auch nicht mit dieser zusammen, vielmehr ist er die absolute Negativität derselben, was nicht nur ein Standpunkt Hegels ist, sondern auch den Hintergrund des Schellingschen Gottesgedankens bildet.

5. Die Ekstasis der Vernunft als Übergang von der negativen zur positiven Philosophie

Schelling hält in der „Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten“ fest, dass „nicht die Idee dem Ideal, sondern das Ideal der Idee Ursache des Seins ist“ und dass „überhaupt nichts Allgemeines existiert, sondern nur Einzelnes“ (XI, 586). Der Übergang von der negativen in die positive Philosophie vollzieht sich in einer Bestimmung des Einzelwesens, dessen erste Bestimmung das „dass“ ist. In diesem Zusammenhang kann daran erinnert werden, dass der Schellingsche Gottesbeweis „a posteriori“ ist:

Der Beweis dieses Geistes kann nicht von der Philosophie, sondern nur durch die Philosophie gegeben werden. In diesem Sinn betrachtet wird die Existenz des Geistes nur a posteriori erwiesen. Denn die Philosophie kann als Wissenschaft a priori und als Wissenschaft a posteriori erkannt werden. Sie ist nämlich in Ansehung der Welt Wissenschaft a priori, in Bezug auf den Geist Wissenschaft a posteriori.³⁸

Dem Gott des Anfangs, dessen Individualität von der negativen Philosophie im Gedanken eines „transzendentalen Ideals“ geäußert wird, kann die Philosophie nur nachdenken, wenn er diese Individualität als geschichtlichen Selbsterweis offenbart, d. h., wenn er sich in der Geschichte als Person offenbart, die „alles in allem“ ist. Dabei wird dieser Selbsterweis mit dem Selbsterweis der Freiheit korrespondieren. Schöpfung ist nach Schelling die in Gott gesetzte Spannung der Potenzen. Als Resultat zeigt sich das Sein als absolutes Subjekt-Objekt, als Welt, die zureichend begründet ist und diesen Grund einsehen kann, eine Welt, in der das Bewusst-Sein sich als allumfassende Einheit in der Kraft des Geistes zu verstehen vermag. Schelling nennt diesen utopischen Zustand die Weltseele a_0 bzw. den urbildlichen Menschen. Er ist Leibnizianisch gesprochen die Zentralmonade, die ihren zureichenden Grund einsieht und unendlicher Spiegel der ganzen Welt ist. Allerdings drängt sich sofort die Frage auf, ob ein unendlicher Spiegel ohne Rahmen und Begrenzung überhaupt etwas spiegelt

³⁶ Schelling: Darstellung (Anm. 3), XI 566.

³⁷ Schelling: Darstellung (Anm. 3), XI 586.

³⁸ Schelling: Philosophie der Offenbarung (Anm. 1), 69f.

oder nicht vielmehr „nichts“ zeigt. Was also ist mit dem urbildlichen Menschen impliziert? Ist er das Wesen in primordialer Einheit mit der Natur, d. h. das Wesen, welches keinen Entzug kennt und damit in absoluter Koinzidenz mit der Welt lebt? Diese absolute Fülle des Seins ginge aber einher mit dem Verlust des Menschseins. Oft wird ein Hauptstreitpunkt zwischen Schelling und Hegel in der Interpretation des Sündenfalls gesehen. Bei Hegel scheint die Welt mit dem Sündenfall zu beginnen, bei Schelling dagegen gibt es die Rede vom urbildlichen Menschen „vor“ dem Fall. Die Frage muss also dahingehend gestellt werden, worin der Fall des Menschen besteht und was den urbildlichen Menschen auszeichnet.

Realiter tritt die Weltseele in einem ersten Aktus als Selbstsetzung hervor (Sündenfall), wodurch sie sich aus ihrem zureichenden Grund setzt. In dieser Entgegensetzung kann zwar positiv betrachtet überhaupt erst von reeller Individualität gesprochen werden, negativ betrachtet ist aber die erste Manifestation der Individualität der Verlust der Einheit des Seins³⁹, d. h. in diesem Selbstanfang zeigt sich ein Moment der Willkür und der Zersetzung.

Die menschliche Freiheit in ihrer unmittelbaren Form, d. h. im Hervortreten als selbstanfangender Wille und damit als Individualität ist satanischer Wahnsinn⁴⁰ – „Satan“ ist die vom Menschen selbstständig aktuierte erste Potenz, also der durch keinen Grund begrenzte Wille, das Apeiron –, was sich nicht zuletzt in mythischen Gottesbildern zum Ausdruck bringt (die keine „Erfindung“ darstellen, sondern objektive Gestalten eines aus den Fugen geratenen Bewusst-Seins sind). Dabei zeigt Schelling auf, dass die mythischen Bilder Todesgestalten sind. Mit dem Fall und der Trennung von dem unendlichen Sein trennt sich der Geist als individuelle Tathandlung (durchaus im Sinne von Fichte und im Sinne eines voluntaristischen Selbstanfangs zu sehen) von der ewigen Weltseele als Einheit der Potenzen und setzt eine außergöttliche, d. h. sterbliche Welt. Das Sich-Selbst-Setzen der Freiheit setzt das Sein insgesamt aus dem zureichenden Grund, erstens, weil sich in der Monade alle Monaden spiegeln und zweitens, weil in der Einheit des Bewusst-Seins individuelles und allgemeines Sein nicht zwei getrennte Sphären bilden. Die absolute Entgegensetzung des Selbst-Bewusst-Seins bildet so den Gegensatz des absoluten Seins schlechthin. Die organische, in die Ewigkeit der Potenzen eingebettete Zeit (jede Monade als zureichend begründet hat ihre Eigenzeit, die je besonderer Spiegel der göttlichen Ewigkeit ist) zerspringt so in ein, wie Schelling in den Weltaltern

³⁹ Deshalb halten Leibniz, Kant, Hegel und Schelling an einer „holistischen“ Denkform fest. Das Auseinanderfallen der Welt würde, wie durch das Leibnizkapitel verdeutlicht werden sollte, auch die Möglichkeit von Subjektivität und Freiheit ausschalten. Der Mensch kann sich nur dann als Einheit erfahren, wenn er die Welt als Einheit erfährt. Schellings Konzept eines „Losgelöstseins“ des Geistes vom Seyenden zielt nicht darauf ab, diese Einheit zu sprengen, sondern gibt einen Hinweis darauf, dass „Subjektivität“ eine grundsätzliche Offenheit der Welt bezeichnet, in der die Einheit der Welt (als Vorgabe des absoluten Seins) je neu ereignet wird. Zu einer Bestimmung des Verhältnisses von Holismus und Subjektivität vgl. Müller: Streit (Anmerkung 28), 213–249.

⁴⁰ Vgl. Schelling: Philosophie der Offenbarung. 439f. In der Philosophie der Offenbarung ist auch die Rede davon, dass die Versuchung Jesu (und damit die Versuchung des Menschen) überhaupt darin bestand, „das Sein für sich zu nehmen“ (440). Es wäre dies jene Tat, durch die der Mensch dem „Entzug“ des Seins, der seine Subjektivität ausmacht, durch eine Füllung mit „Sein“, d. h. mit der Verankerung in der Objektwelt begegnen will.

eindringlich darstellt, anfangs- und endloses Geschehen, welches der immerwährende Verlust des Lebens ist.

Wenn aber der zureichende Grund der Welt nicht das Sein, sondern das ist, was über dem Sein ist, also A_0 , welches wir als absolute Negativität, als den Entzug Gottes interpretiert haben (insofern er keine Stelle des Seins bezeichnet, aber auch nicht ein „außerhalb“ desselben), dann könnte ein besonderes Licht auf den Sündenfall des Menschen geworfen werden: Das eigentliche Problem bestünde dann darin, dass der Mensch diesen Entzug mit seinem endlichen Sein füllt, was Schelling zum Ausdruck bringen will, wenn er im Zusammenhang des verdammten Menschen in der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ schreibt:

Ein solcher also und so mit der Welt verwachsener wird, nun auch wirklich frei und losgerissen von ihr, nicht von ihr lassen können, und beständig, obwohl umsonst, in sie zurückverlangen. In diesem Fall also wird nur Unseligkeit, Unruhe und ein immerwährender Verlust des Lebens, das er nicht wieder erlangen kann, d.h. ein immerwährender Tod [...] das Los des außer seiner Idee und gleichsam nackt Gebliebenen seyn [...].⁴¹

Das Problem des Falls besteht darin, dass der Mensch Totalität erlangen will und sich nicht als entzogen erkennt. Er versucht sie zu erlangen, indem er sich Sein „erobert“, d. h. die Leerstelle, die er sich selber ist, mit allen möglichen Phantasmen füllt. Ausdruck der Entzogenheit ist die Todeserfahrung des Menschen, die aber absolute Unheilsbedeutung gewinnt, insofern der Mensch im Versuch der Selbstsetzung das Bewusstsein verliert, dass sein Leben ihm zu seinem eigenen Heil entzogen ist, weil er nur auf diese Weise das Sein zu Gott (dem absoluten „Entzug“) hin transzendieren kann. Er sieht nun in diesem Losgelöstsein vom Sein den nackten Verlust, den reinen und grenzenlosen Schrecken. In der „Darstellung“ beschreibt Schelling das Personsein mit dem Terminus „Geist“⁴². Im Gegensatz zur Weltseele, die die Totalität eines notwendigen Weltzusammenhangs beschreibt, ist der Geist das von der Welt „Losgelöste“. Er ist das, was sich dem totalen Bestimmungszusammenhang des Seins entzieht und damit der „Ort“ der Freiheit. Beim Menschen aber ist dieser „Ort“ ambivalent. Denn einerseits bezeichnet diese Leerstelle im Gefolge der Kantischen Moralität die Unabhängigkeit von Seinsbestimmungen und deutet in gewisser Hinsicht den Kantischen Sollensbegriff um als negativen Ort (Losgelöstsein) des Seins, andererseits aber ist diese Freiheit von Anfang an mit der Versuchung konfrontiert, sich zu positivieren, „Sein“ zu werden, sich Sein anzueignen. Der Mensch ist nicht nur bei Hegel, sondern auch bei Schelling das Nichts (die Negativität) des Seins, was er als Segen oder als Fluch erleben kann, je nachdem, ob er der Versuchung widersteht, sich das Sein anzueignen oder nicht, je nachdem, ob er sein Leben loslassen kann oder den Tod zu überwältigen versucht.

Genau an dieser Stelle manifestiert sich der Umschlag von der negativen in die positive Philosophie – deren Bedeutung in Gottes Selbsterweis durch die

⁴¹ Vgl. Schelling: Darstellung (Anm. 3), XI 474.

⁴² Vgl. Schelling: Darstellung (Anm. 3), XI 402, 415–420 u. a.

Erlösung der Todesverfallenheit der menschlichen Existenz liegt – als Ekstasis der Vernunft oder konkreter als Ekstasis einer Vernunft, die im Zeichen des Versuchs der Todesbewältigung steht. Schelling schreibt über diese Ekstasis, die nicht „vom Denken ausgehen kann“:

„Hier ist nun zu sagen, daß sie nicht vom Denken ausgehen kann. Das, was zur zweiten Wissenschaft fortreibt, liegt zwar im letzten Begriff der ersten; denn mit dem reinen Daß, dem Letzten der rationalen Philosophie, ist nichts anzufangen: damit es zur Wissenschaft werde, muß das Allgemeine, das Was hinzukommen, das jetzt nur Consequens, nicht mehr Antecedens seyn kann. Die Vernunftwissenschaft führt also wirklich über sich hinaus und treibt zur Umkehr; diese selbst aber kann doch nicht vom Denken ausgehen. Dazu bedarf es vielmehr eines praktischen Antriebs: im Denken aber ist nichts Praktisches, der Begriff ist nur contemplativ, und hat es nur mit dem Nothwendigen zu thun, während es sich hier um etwas außer der Nothwendigkeit Liegendes, um etwas Gewolltes handelt. Ein Wille muß es seyn, von dem die Ausstoßung A^o's aus der Vernunft, diese letzte Krisis der Vernunftwissenschaft, ausgeht, ein Wille, der mit innerer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey. Wir sprechen von einer letzten Krisis der Vernunftwissenschaft: die erste war nämlich die, daß das Ich aus der Idee ausgestoßen wurde, womit zwar der Charakter der Vernunftwissenschaft sich änderte, sie selbst aber blieb; die große, letzte und eigentliche Krisis besteht nun darin, daß Gott, das zuletzt Gefundene, aus der Idee ausgestoßen, die Vernunftwissenschaft selbst damit verlassen (verworfen) wird. Die negative Philosophie geht somit auf die Zerstörung der Idee [...] oder auf das Resultat, daß das wahrhaft Seyende erst das ist, was außer der Idee, nicht die Idee ist, sondern mehr ist als die Idee [...].“⁴³

Der erste Wille war der Wille zur Selbstsetzung des Ich, mit dem es auf sein Nicht-Gott-Sein-Können reagiert hat, indem es sich an die Stelle Gottes setzte, d. h. indem es den Seinsentzug des eigenen Daseins zu bewältigen versuchte und damit sich und die Welt außer Gott gesetzt hat. Der zweite „Wille“ hingegen beinhaltet die Aufhebung des menschlichen Willens zum eigenen Ich, die Verkehrung der eigenen Selbstsetzung und des Versuchs, das eigene Ich als Fülle der Welt (des Entzugs) zu installieren. Es handelt sich um einen Willen, der sich nicht mehr als Wille will, der sich weder in theoretischer Schau noch in praktischer Selbstverwirklichung des Seins zu bemächtigen versucht, also weder in der Sphäre der theoretischen noch in der Sphäre der praktischen Vernunft angesiedelt ist, sondern als radikaler Verlust und Entzug interpretiert werden muss, ein Wille also, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er nicht mehr Herr des Todes und Herr des Seins sein will. Es ist damit gewissermaßen ein Wille angedacht, der „nichts“ will, der radikal von Gott herkünftig ist, ohne heteronom zu werden, da Gott niemals in der Sphäre des „Seyenden“ zu verorten ist.

⁴³ Schelling: Darstellung (Anm. 3). XI 565f.

6. Der verheißungsvolle Anfang der Freiheit

Um die Ekstasis der Vernunft deuten zu können, ist ein Blick auf die Philosophie der Offenbarung zu werfen. In ihr zeigte sich, dass der Mensch durch den Fall die Potenzen Gottes „außergöttlich“, d. h. aus der Einbettung in den zureichenden Grund gesetzt hatte. Eine entscheidende Überlegung Schellings liegt nun darin, dass die Potenzen durch ein metaphysisches Band, nämlich den Geist, verbunden sind, d. h. dass der Logos (die außergöttliche gesetzte zweite Potenz, der Sohn) nicht aus dem Band Gottes fällt, sondern dieses in der Geschichte wieder herstellt. Ultimativer Ausdruck davon ist Jesus von Nazareth, der das Sich-Selbst-Setzen des Falls durch einen ultimativen Akt der Kenosis umkehrt, wodurch der Logos seinen zureichenden Grund und damit sein Subjekt im Geist findet. Entscheidend ist, dass der Logos, wie er sich in Jesus ereignet, auf eine Weltkontrolle im Sinne einer absoluten Macht über die Welt verzichtet. Der Logos ist nicht das Apeiron grenzenloser Macht, d. h. der Versuch, den sich entziehenden Gott in die eigene Verfügung zu bringen, vielmehr enthüllt er das geistige Band zwischen dem Vater und dem Sohn dadurch, dass er alles inklusive seiner eigenen Existenz dem Vater übergibt. Er versucht seine „Losgelöstheit“ nicht an die Notwendigkeit des Seins anzubinden, sondern versteht seinen „Entzug“ als den Entzug (die Absolutheit) des Vaters und ist damit wirklich frei. In Bezug auf die Ekstasis der Vernunft kann dabei zweierlei vermerkt werden:

1. Sie ist weder ein Akt der wissenden Aneignung der Welt noch eine moralische Selbstsetzung, sondern radikales Von-sich-Ablassen (bzw. Von-sich-Abgelassen-Werden), welches sich als ultimativer Glaubensakt vollzieht. Das Subjekt der ek-statischen Vernunft ist jener transzendente Gott, der sich in der Kenosis des Logos zum Ausdruck gebracht hat. Personsein meint „losgelöst“ vom Sein zu sein, aber nicht in dem Sinne, dass man sich aus einer äußerlichen Position dieses Seins bemächtigen könnte oder selbst-herr-lich handelt, sondern dass man versteht, sich entzogen zu sein, nicht sich, sondern dem absoluten Entzug des Seins, also dem „Ueberexistirenden“, Gott zu gehören.

2. Der Übergang zur positiven Philosophie Schellings ist nicht der Übergang von einer Prinzipienphilosophie in eine geschichtliche Philosophie, sondern der Übergang von einer „präsentischen Philosophie“ (Gott als Sein) in eine u-topische Philosophie (Gott als Zu-Kunft). Denn Gott offenbart sich als der Ab-Solute, d. h. als der losgelöste Nicht-Ort, besonders in der dritten Potenz (Geist), die als das „zukünftig Gesetzte“ (PhdO 85) die treibende Kraft aus einer unableitbaren Zukunft heraus bildet. Der entscheidende Gedankengang Schellings ist der eines „Entzugs“, der die Bedeutung der „Loslösung“ vom Seyenden eröffnet. Das sich nicht völlig im Sein verorten können ist die Ur-Spannung, unter der der Mensch als Bewusst-Sein steht, in der er über sich hinaus- und auf das Absolute hinweist. Dabei begegnet dieser Entzug zunächst als der Schrecken des Apeirons der ersten Potenz. Die zweite Potenz überwindet in der Selbstoffenbarung als „Sohn“ diesen Schrecken in der Kenosis, d. h. im ultimativen Verzicht auf das „Sein“, im Ablassen vom Versuch, das sich Entziehende mit mythologischen Sujets zu

füllen⁴⁴ und auf diese Art und Weise den Tod zu bewältigen. Die dritte Potenz, der Geist, ist das Leben aus dem nie präsentischen Nicht-Ort, in dem sich die geistige Existenz des Menschen und mit ihm allen Bewusst-Seins kundtut. Gott bezeichnet also keine Totalität des Seins, die Kant definitiv als transzendentaler Schein durchschaut hat, vielmehr bringt sich durch ihn das grundsätzlich Unabschließbare des Seins zum Ausdruck, wobei erst in dieser nichtfüllbaren Offenheit Freiheit und Personalität eröffnet wird. Zeitlicher Ausdruck dieser Offenheit, „fundamentaler“ als jedes Sein, ist der Primat der Zukunft.

Schelling macht darauf nachdrücklich in seinem Zeitkonzept aufmerksam: Er betont (z.B. PhdO 138), dass das Sein unserer Welt in seinen lückenlosen Verknüpfungen nur ein Glied der Zeit ist. Mit der Schöpfung setzt Gott die Einheit der Potenzen als ewige Vergangenheit und u-topische Zukunft unserer Zeit. Er schafft also ein System der Zeiten, bestehend aus dem Mythos des „was es war zu sein“, der gegenwärtigen Weltzeit und einer u-topischen Zukunft. Der Gehalt und die Bedeutung, die Schelling Gott als dem „Losgelösten“ gibt, erschließt sich von daher. Der U-Topos Gottes ist die Zu-Kunft des Seins, in der ER „alles in allem“ gewesen sein wird, allerdings nicht im Sinne einer freiheitstiltgenden Totalität, sondern in dem wir IHM Raum geben, indem wir das Sein nicht mehr festhalten, sondern in seiner Zeitlichkeit, d. h. als „Durchgang“ zu verstehen lernen, in welchem sich der Mensch nicht definitiv ver-orten kann. Von daher eröffnet sich auch der Begriff der Freiheit. Sie ist keine absolute Tat-Handlung, denn dieser Schritt zur Individualisierung ist als Versuch, sich Sein zu geben, der Fall und in seiner letzten Konsequenz Wahnsinn, insofern das verdrängte Sich-Entziehende sich als der grenzenlose Schrecken einer Abwesenheit zu Wort meldet. Freiheit ist auch nicht im Sein determiniert (sei es spinozistisch oder materialistisch), da das Sein lediglich „Durchgang“ im System der Zeiten ist. Vielmehr trägt sie ihren Grund im Losgelöstsein des sich entziehenden Gottes, d. h. in einem u-topischen Moment, an welches das Sein niemals heranreicht.

7. Konsequenzen für die Fragestellung „Persönlich und alles zugleich?“

Der Personenbegriff Schellings fällt nicht unter das „Seyende“. Der „Geist“ ist das, was sich vom „Seyenden“ losreißen kann⁴⁵. Die Omnipräsenz des Göttlichen bildet, in Anknüpfung an das transzendente Ideal Kants, die Sphäre notwendiger Verknüpfung und ist Schlusspunkt der negativen Philosophie.

⁴⁴ K. Heinrich zeigt in seinem Buch „Parmenides und Jona“ (Heinrich, Klaus: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Mythologie und Philosophie. Basel; Frankfurt 1992.), dass der Kerngedanke des Mythos die Genealogie ist. Diese ist der Versuch einer Todesüberwindung durch die Abfolge der Generationen, deren Kontinuität die Leere des sich Entziehenden füllen soll. Das moderne Erbe des genealogischen Denkens hat der Gedanke der Kausalität angetreten, der durch seine Lückenlosigkeit dieses Entziehende vergessen machen soll. Schellings Versuch einer „Philosophie der Mythologie“, so kritisierbar er im Einzelnen auch sein mag, erkennt diese Bedeutung der zu überwindenden Genealogie mit großer Hellsichtigkeit.

⁴⁵ Vgl. Schelling: Darstellung (Anm. 3). XI 402.

Entscheidend ist, dass dieser Begriff noch einmal „aufgehoben“ wird. Gott ist frei gegenüber dem Bewusst-Sein. In der vorliegenden Abhandlung wurde versucht, dies dahingehend zu deuten, dass für das Bewusst-Sein der „Entzug“, das Sich-nicht-Spiegeln-Können in der Welt die Grunderfahrung schlechthin ist. Auf dieses Trauma kann der Mensch reagieren, indem er versucht, die Stelle des „Entzugs“ einzunehmen und die „Lücke“ dadurch zu schließen, dass er sich zum Herrn der Welt und damit zum zweiten Gott macht, der die Welt lückenlos bestimmt. Dadurch gelangt er aber nicht zur wahrhaften Einheit durch und mit und in Gott, da er die sich dem Sein entziehende Personalität und damit Freiheit verfehlt. Demgegenüber kommt alles darauf an, das Personsein richtig zu deuten, indem der Entzug des Seins (was die Erfahrung des Todes inkludiert) als Anfang der Person akzeptiert wird und das Subjekt sich öffnet, von der Welt „lassen zu können“⁴⁶. Die Einheit der Welt liegt im geistigen Band Gottes und weil Gott die absolute Kopula ist, fällt „nichts“ von der Welt aus der Gottheit heraus, ist der grenzenlose Schrecken des Apeiron nicht der letzte Horizont. Entscheidend ist der Zusatz, dass die absolute Kopula keine Totalität bezeichnet (im Sinne des transzendentalen Ideals), sondern von sich losgelöst ist⁴⁷. Paradoxaerweise also zeigt sich die Alleinheit der Welt nicht im Schein der Totalität, sondern in der Freiheit des Menschen, die darin besteht, dass er sich ganz von dem „seinslosen“ Gott, wie er in Christus (der Kenosis des Logos) und der biblischen Heilsgeschichte offenbar wurde, einnehmen lässt.

Gott ist also „mehr“ als alles, er ist U-Topos und Zu-Kunft des Seins, er ist als die absolute von der Welt losgelöste Person, die allein retten kann, weder „innerhalb“ noch „außerhalb“ der Welt im Sinne des zu Verortenden, sondern deren Freiheit und Entzug. Damit ist ER die Ekstasis des Bewusst-Seins, der „Sprung“ des Seins, in dem dieses sich beschließt. Schelling macht an einer Stelle in der „Einleitung in die Philosophie der Offenbarung“ (XIII, 156) darauf aufmerksam, dass Gott der im verbalen Sinne Existierende ist. Diese Wahrheit, die auf die Spuren eines biblischen Gottesverständnisses führt, deutet die Ereignishaftigkeit Gottes an, die sich in einem solchen Sprung manifestiert, wenn der Mensch sich nicht mehr von sich her versteht, sondern von der vorgegebenen Offenbarung der Kenosis und des trinitarischen Gottes, die er rational nachzeichnen, niemals aber selbst setzen kann.

⁴⁶ Vgl. Schelling: Darstellung (Anm. 3). XI 484.

⁴⁷ Demgemäß heißt es in der Philosophie der Offenbarung: „Der absolute Geist geht über alle seine Formen hinaus. Er ist der von seinem Geist sein freie Geist.“ (78)