

W.Janke, Die dreifache Vollendung  
des Deutschen Idealismus, 2009, S.65 -74

3. Kapitel: »Transzendente Theogonie«.

*Geschichtliche und systematische Erörterung*

Die Selbsterzeugung und Selbstrepräsentation des göttlichen Uranfangs ist in *Philosophie und Religion* mit der Aufgabenstellung verbunden, die »Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm« zu erhellen (W IV 18 = SW VI 28<sup>31</sup>). Die Eigenart dieser Erörterung und Ortsanweisung spricht sich in der Spezifizierung der zuständigen Wissensart aus. »Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie« (W IV 25 = SW VI 35). Eine problemoffene Gegenüberstellung von Schellings Identitätssystem und Fichtes Jenaer Grundlage kann durch eine Interpretation dieser Formel die zweideutige Einordnung und Verwandlung des Prinzips von Tathand-

lung und Freiheit in Schellings absoluter Vernunftwissenschaft, dessen Anfangsgrund sich theogonisch entfaltet, sichtbar machen.

Diese Themenstellung erregt zwei Vorfragen. Worin besteht das Vorverständnis von Theogonie? Worin liegt, vorläufig gesagt, die Eigenart einer transzendentalen Theogonie? Nun unterscheidet sich die auf dem umgestalteten Grund und Boden des Identitätssystems bedachte Theogonie von der mythisch poetischen Theogonie der Alten Welt ausdrücklich dadurch, daß sie das, was jene sinnlich in Bildern von der Zeugung ausdrückte, philosophisch im Urbild und Gegenbild der Idee offenbar macht. Die Vorstellung der göttlichen Zeugung beherrscht in der Tat mythische Theogonien. Das bezeugt deren einziges vollständig erhaltenes Werk, die Theogonie Hesiods. Da verkündet der von den Musen in das, was einst war, eingeweihte Dichter vom Urgrund des Chaos und vom Gott der Zeugung, Eros, von der heiligen Hochzeit von Gaia und Uranos, von der Erzeugung und Fortpflanzung des Göttergeschlechts und vom grausigen Sukzessionsmythos in der Abfolge Uranos – Kronos – Zeus, da am Ende Zeus, der Vater der Götter und Menschen, die Herrschaft über Himmel und Erde gewann. Von der unendlichen Gebärung der Geburt des Ewigen Wesens spricht übrigens auch Jacob Böhme, auf den Schelling durch den befreundeten Theosophen und Arzt Franz Baader hingewiesen wurde. Aber in Philosophie und Religion wird der Prozeß der Selbstgegenwärtigung Gottes nicht in Bildern der Zeugung und Gebärung versinnbildlicht, sondern – in Auseinandersetzung mit platonistischer Kosmogonie – vom schlechthin Idealen aus folgerichtig zur Vollendung gebracht. Darin werden sowohl die demiurgische Kosmogonie des Timaios wie die emanative Theogonie der neuplatonischen Schulen einer Überprüfung unterzogen, wobei am Ende die Endabsicht der Geschichte, die vollendete Offenbarung Gottes, aber auch Platos Glaube an die Neidlosigkeit der Götter spekulativ klar werden (vgl. W IV 53 = SW VI 63). Die spezifische Differenz der Schellingschen Theogonie besteht in seiner Theorie des Abfalls von Gott, dessen Verwirklichung der Selbständigkeit, Freiheit und Tathandlung der Ichheit geschuldet ist. Hier wird Fichtes Grundlegung des absoluten Subjekts mit vernichtendem Lob und spekulativer Umdeutung der Schellingschen Theogonie ein- und untergeordnet. »Fichte sagt: die Ichheit ist nur *ihre eigene That*, ihr eigens Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln, wird nur *für sich selbst*, nicht *an sich selbst*. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden« (W IV 33 = SW VI 43). Im Lichte dieser Vorklärung ist nun zunächst die ab-

solut idealistische Theogonie auszufalten, um sodann die Wende zur Fichteschen Tathandlung und deren Umwertung zu erörtern.

Schellings Theogonie hat zum Ur- und Anfangsgrund den Gott der Philosophen in der Absolutheit eines schlechthin Idealen, Dessen Selbsterzeugung geschieht durch Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Solche Umwandlung ist der ewige Prozeß einer stillen Folge, in welcher das Absolute sich im Gegenbild des Ideenkosmos in Form einer Selbsterkenntnis repräsentiert. »Das selbstständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität: in diesem und keinem andern Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln« (W IV 24 = SW VI 34). Die so angelegte Theogonie als Selbstoffenbarung des Gottes läßt sich durch Analyse ihrer Hauptmomente durchsichtig machen.

Der Urgrund Gottes ist dabei präsent als das schlechthin Ideale. Das ist das Absolute der verabsolutierten intellektuellen Anschauung, anders formuliert: das Absolute, dem sein Sein allein durch seinen Begriff zukommt. Das verändert offenkundig die Grundstellung des Absoluten als unvermittelte Indifferenz des Idealen und Realen, wie sie noch die Einleitung in *Philosophie und Religion* eingeführt hatte, und zwar nicht nur terminologisch. Nun ist zu bedenken: Der Anfang beim schlechthin Idealen ist Erbe des Bruno-Dialogs, da die absolute Vernunftidee als »angeschauter Begriff« zur Darstellung kam; und diese Fassung des Gottes eröffnet die Aussicht, den ewigen theogonischen Prozeß einer Realisierung des schlechthin Idealen evident zu machen. Das leistet die Ausfaltung der absoluten Einheit an ihr selbst, die freilich keine Vielheit als Nicht-Einheit impliziert, sondern eine Mehrheit von Momenten in der zeitlosen Folge der Selbstoffenbarung Gottes in sich hat.

So gehört zum theogonischen Prozeß außer dem Ausgang des schlechthin Idealen die ewige Form einer Selbstrepräsentation, die so vor sich geht, daß das schlechthin Ideale, ohne aus seiner Idealität hervorzutreten, auch als ein Reales sei. Dabei ist festzuhalten: das Absolute geht in der Form des Erkennens nicht aus sich heraus; es bleibt, weil es sich repräsentiert, bei sich. Die erfolgende Umwandlung des Idealen in das Reale ist eben keine Tat hybrider Freiheit, die sich von Gott losreißt, sondern stille und ruhige Folge. Natürlich ist bei diesem Folgeverhältnis von der Ansicht einer Abfolge als Nacheinander in der Zeit ebenso abzusehen wie von der Auseinanderfolge von Wirkung und Ursache. Das Erfolgen der formalen Vermittlungskraft der Erkenntnisform ist auch kein entschlossenes Her-

ausgehen ins absolute Anderssein, sondern ein stilles Übergehen des absoluten Anfangsgrundes in sein reales Gegenbild.

Das ins Reale umgewandelte Ideale und Gegen-Bildliche ist, platonisch ausgelegt, der Kosmos der Ideen. Als Gegenbild bleibt dieses Reich im Medium des Ewigen und ist der Zeit, der Vergänglichkeit und aller Nichtigkeit enthoben. Das Universum der Idee ist eben nicht eine abkünftige Wahrnehmungswelt, sondern eine reine intellektuale Welt. Soweit sind die Strukturmomente des ewigen theogonischen Prozesses herausgegliedert und zur Evidenz gebracht: das schlechthin Ideale als unmittelbarer Anfang und Grund, die ewige Form der Selbst-Repräsentation als ein Vermittelndes und das Gegenbild des ins Reale verwandelten Kosmos der Ideen. »Die Grundwahrheit ist: daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also als schlechthin erstes sey. So gewiß es also das *Erste* ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das zweyte, so wie das Reale selbst das *Dritte*« (W IV 20 = SW VI 30).

Angesichts dieses Ergebnisses aber bleibt noch das Ausgangsproblem offen, welches denn der Grund für die Abkunft der endlichen Dinge in unserer raum-zeitlichen Sinnenwelt ist, die wir doch objektiv erfahren. Wie ist das theogonisch zu ergründen, wenn doch das göttlich Ewige das Absolute ist, außer dem nichts wahrhaft seiend ist? Dieses Problem löst Schellings transzendente Theogonie in Konkurrenz mit der emanativen und demiurgischen Theogonie platonistischer Einschulungen. Die in den Schulen des Neuplatonismus wirkungsgeschichtlich machtvoll entwickelte Theogonie ist am Ende eine gefährliche Mißdeutung. Sie konstruieren ein System, da das Absolute, Gott oder das schlechthin einfache Eine (Hen), an Licht- und Einigungskraft überfließt und sich stetig vom Ur- und Lichtquell entfernend abfließt, bis es in der »Materie«, dem Bezirk der abkünftigen Dinge, einheits- und darum seinslos erlischt. ?

Das ist auch in den Augen Schellings eine bemerkenswerte Lösung. Einerseits ist der Neuplatonismus als Systementfaltung des einfachhin Einen vom Licht des Idealismus erleuchtet, dergestalt, daß er die Materie und die materielle Welt als ein nichtiges, als das schlechthin einheitslose, in Vielheit zerstiebende Nichts versteht und daß er ein reales Verhältnis des Materialen zum geistigen Lichte Gottes nicht zuläßt. Andererseits wird die neuplatonische Urfrage »Woher das Böse?« drückend. Bleibt nämlich alles Seiende in die Ausflüsse des göttlichen Lichts einbehalten und ist das Böse in vielfacher Weise seiend, wird dann nicht Gott zum Urheber des Bösen? Gibt es andererseits das Böse manichäisch als eigenmächtiges dunkles Prinzip im Wider-

streit mit dem Guten, wie läßt sich dieser Dualismus mit dem theogonischen Prozeß der Einheit vereinbaren? Schellings Negation der neuplatonisch-emanativen Theogonie hat einen positiven Ertrag. Wird die Abkunft der an sich nichtigen Dinge durch Emanation des Hen als kontinuierliches Überfließen in stetiger Verminderung von Sein und Licht grundlos und für das Problem des Bösen zur Sackgasse, dann ist die Herkunft der abkünftigen Dinge theogonisch anders zu bedenken: als Entfernung im Modus von Abbruch und Sprung.

Der roheste Versuch solchen Abbruchs ist nun aus der Sicht einer transzendentalen Theogonie die Demiurgie des *Timaios*. Schelling kennzeichnet diese theogonische Erzeugung der materiellen Welt verkürzend so. Sie sei der roheste Versuch einer Kosmogonie, welche »der Gottheit eine Materie, einen regel- und ordnungslosen Stoff unterlegt, der durch die von ihr ausgehende Wirkung mit den Urbildern der Dinge geschwängert, diese gebirt und eine gesetzmäßige Verfassung erhält« (W IV 26 = SW VI 36). Solche Darstellung im Blick auf das Wirken der Vernunftideen mit Metaphern der Zeugung und Geburt erscheint nun als »Vermählung des platonischen Intellektualismus mit den roheren kosmogonischen Begriffen« (W IV 26 = SW VI 36). Eine solche Mixtur »Plato, dem Haupt und Vater der wahren Philosophie« zuzuschreiben, heißt, seinen Namen entweihen. Schelling, der eben noch zur Zeit des Bruno-Dialogs die Herleitung des Kosmos als des demiurgischen Kunstwerks der besten aller möglichen Welten gefeiert hatte, erklärt plötzlich den *Timaios* für unecht und für ein unplatonisches Machwerk, nicht aus philologischen, sondern aus taktischen Gründen, um die Sicht auf eine neue transzendente Theogonie freizumachen. »Insbesondere was die gewöhnliche Darstellung der Platonischen Lehre über diesen Punkt betrifft, welcher zufolge auch Plato jene von Gott unabhängige Materie als wirklich voraussetzt, die erst durch den göttlichen Verstand zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universum gebracht worden, so ist unbegreiflich, wie sich diese Darstellung bis auf die neuesten Zeiten hat erhalten können« (W IV 102 = SW VII 192).

Die Abgrenzungen von der emanativen wie der demiurgischen Theogonie grenzen das Abkunftproblem in der Wahrnehmungswelt ihrer Wirklichkeit auf das Prinzip eines vollkommenen Abbrechens durch einen Sprung im Sinne unseres Abfalls von Gott ein. »Vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar« (W IV 28 = SW VI 38). Also geschieht ein Prozeß

der Entfernung nicht als stetige Vergrößerung der Distanz bzw. als quantitative Verminderung der Nähe, sondern als Bruch und qualitativer Sprung. Dieses totale Abbrechen wird, auf die Selbst-Repräsentation des Absoluten angewendet, als Abfall von Gott gedeutet. Nun ist die Geschichte vom Abfall als hybrider, titanischer Aufstand gegen die Götter altes mythisches Erzählgut. Und christlich ist der Abfall von Gott als Sündenfall im Schöpfungsbericht der Genesis wie in der Creatio-Metaphysik tief und tiefsinnig verwurzelt. Aber davon nimmt Schellings transzendente Theogonie Abstand.

Der Terminus Abfall und Sündenfall hat zum Mißverständnis geführt, Schellings Einsetzung des Abfalls versuche, die Glaubenslehre vom Sündenfall einschließlich der Erbsündenlehre im genauen christlichen Sinne in ein Vernunftsystem zu integrieren, obwohl Schelling offenkundig nicht auf dem Boden der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre steht und sich sogar die Gefahr abzeichnet, die christliche Lehre im Spannungsfeld von Pantheismus und Theismus zu verunstalten. Darum hat Schelling den Terminus Abfall als unbequem und überflüssig später für den wissenschaftlichen Vortrag fallen lassen (vgl. den Brief Schellings an Windischmann vom 5. September 1805).<sup>12</sup>

Aufgegeben wird im Grunde auch die Platonische Methexis-Lehre, wonach die endlichen Dinge der Sinnenwelt zur Ideenwelt im Verhältnis der Teilhabe stehen. Zugleich ist das Teilungs- und Disjunktionsprinzip des Identitätssystems, die quantitative Differenz, überholt. Nicht stetige quantitative Differenzierung, sondern Abbruch, Sprung und plötzlicher Abfall werden als Grund für die Abkunft der endlichen Dinge in ihrer Nichtigkeit eingesetzt. Und diese Lösung versperrt auch den Weg einer spekulativen Theogonie, welche die Entstehung der raum-zeitlichen Natur als Herausgehen des Absoluten an sich durch einen freien Entschluß, ins absolute Anderssein überzugehen, mißdeutet.

12 Zur Sache vgl. H. Wimmershoff: Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels, 1934. – Dazu die Kontroverse L. van Bladel: Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie, 1965 mit H. Fuhrmans: Schellings Philosophie der Weltalter, 1954. Während Fuhrmans die Abfallslehre eliminiert, um seine Interpretationslinie eines explikativen Theismus durchzuhalten, hebt van Bladel die Schlüsselfunktion der Abfallstheorie sogar für die Gesamtentwicklung der Schellingschen Philosophie heraus.

Die wahre spekulative Lösung des theogonischen Mysteriums, wie unsere Welt gegenständlicher Dinge geboren wurde und wie deren Verhältnis zum Absoluten sich darstellt, trägt zweierlei vor: die notwendige Bedingung für die Möglichkeit und die notwendige Bedingung für die Wirklichkeit eines Abfalls vom Absoluten. Das ist die absolute bzw. endliche Freiheit. Dabei kommt die Möglichkeit einer autonomen, in sich selbst stehenden Freiheit innerhalb der theogonischen Gegenbildung des Absoluten auf. »Das ausschließende eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angesehenen, ist Freiheit« (W IV 29 = SW VI 39). Dank dieser Freiheit kommt das Absolute zur Möglichkeit und Macht, sich als Gegenbild, als das andere Absolute in seiner Selbstheit zu ergreifen. Nun aber gehört solche Freiheit unabtrennlich zur Selbstobjektivierung des Absoluten und bleibt in diesem Verhältnis im Modus der Notwendigkeit. »Es ist absolut = frei nur in der absoluten Nothwendigkeit« (W IV 30 = SW VI 40). Freiheit als Grund für die Wirklichkeit des Abfalls vom Absoluten kann sonach nicht von der Art solcher Wesensnotwendigkeit sein. Folglich ist eine Freiheitstat zu suchen, die nicht im Absoluten, sondern im Abgefallenen liegt und vom Absoluten getrennt ist. Mithin ist zu scheiden: »Der Grund der Möglichkeit des Abfalls liegt in der Freiheit und inwiefern diese durch die Einbildung des absolut-Idealen ins Reale gesetzt ist, allerdings in der Form, und dadurch im Absoluten; der Grund der Wirklichkeit aber einzig im Abgefallenen selbst« (W IV 30 = SW VI 40).

Das sieht logisch wie ein fehlerhafter Zirkel aus. Der Abfall vom Absoluten setzt die Wirksamkeit einer nicht-absoluten, endlichen Freiheit voraus – die Tat endlicher Freiheit setzt ein Abgefallenes, mithin Trennung und Abfall voraus. Und das hört sich geschichtlich doch wie eine Wiederholung der schon verworfenen emanativen Theogonie des Ausfließens an: »Von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt« (W IV 29 = SW VI 39). Am Ende weist Schelling alle Erklärungen ab, indem er das Ereignis des Abfalls zu einem Unerklärlichen erklärt; denn es geschehe nicht in einem faßbaren Moment der Zeit, es sei ewig und außer der Zeit und darum bar jeder Erklärung eines Vor und Nach, einer Folge von Ursache und Wirkung. »Der Abfall kann auch nicht (was man so nennt) erklärt werden, denn er ist absolut und kommt aus der Absolutheit« (W IV 32 = SW VI 42).

Zusatz

Wohl auszudeuten aber sei der Abfall der Seele wie ihre Strafe für diesen ›Sündenfall‹. Die dreifache Strafe bestehe darin, das Nichts der sinnlichen Dinge produzieren zu müssen, ins Endliche verwickelt zu sein und ein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten zu unterbrechen. Ist das Reale von der Seinseinheit mit der Idealität getrennt, dann muß es nichthaft, als Nicht-Absolutes, als ein Bedingtes und als Sinnliches erscheinen. Die Seele, welche sich in diesem Nichtigen objektiviert, schaut sich selbst in einem bloßen Scheinbilde an. Und die scheinhaften endlichen Dinge können, verwickelt in einen unendlichen Kausalnexus, nicht mehr unmittelbar auf das Absolute zurückgeführt werden. Die Selbständigkeit und Freiheit der abgefallenen Seele produziert also durch und für sich selbst das Nichts einer sinnlichen Welt.

An dieser Stelle nun ordnet Schelling Fichtes Prinzip der Tathandlung ein. »Klarer hat wohl auf dieses Verhältniß von allen neueren Philosophen keiner gedeutet als Fichte, wenn er das Princip des endlichen Bewußtseyns nicht in einer *That-Sache*, sondern in einer *That-Handlung* gesetzt will« (W IV 32 = SW VI 42). Dabei akzentuiert Schelling Fichtes Ichheit als bloß für sich seiendes Wesen, das nichts anderes ist als ein Sich-Setzen, da Handlung und deren Produkt, die Tat, ein und dasselbe sind: das Ich=Ich ohne jedes Verhältnis zu Gott oder dem Absoluten. Solch reflexiver, von Gott losgerissener Freiheitsvollzug als Grund der ganzen nicht-ichhaften Endlichkeit gegenständlicher Dinge drückt den transzendentalen Sündenfall unübertrefflich aus. »Fichte sagt: die Ichheit ist *ihre eigene That*, ihr eigenes Handeln, sie ist *nichts* abgesehen von diesem Handeln und nur *für sich selbst*, nicht *an sich* selbst. Bestimmter konnte der Grund der ganzen Endlichkeit als ein nicht im Absoluten, sondern lediglich in ihr selbst liegender wohl nicht ausgedrückt werden« (W IV 33 = SW VI 43).

Nun ist schwerlich zu übersehen, wie tiefgreifend sich Fichtes Freiheits- und Ich-Prinzip in diesem Kontext verwandelt. Die Jenaer Grundlage beginnt mit der schlechthin unbedingten Freiheit des absoluten Subjekts, da Handeln und das Ergebnis der Handlung, die Tat, ein und dasselbe sind, und endet mit dem freien Streben, alles Vernunftlose, das Nicht-Ichhafte und Unfreie der entgegengestellten Welt, der Vernunft anzugleichen. Wie eben die Französische Revolution die Idee der Freiheit im Gebiete des Politischen, so hat Fichte die Tat des Freiheit im Reiche des Geistes gestiftet. Nach Friedrich Schlegels berühmtem Wort seien die Französische Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre die großen Tendenzen des Zeitalters. In den Augen Schellings aber ist solche Eigenmächtigkeit der Freiheit Ver-



re als die vollendete Versöhnung und seine Auflösung in die Absolutheit« (W IV 33 = SW VI 43). Damit ist Fichtes moralisch-praktische Freiheit als Potenz in eine ideale Reihe des Identitätssystems eingerückt und die Selbstmacht der Freiheit als Umschlagspunkt gedeutet, da die gefallene Welt wieder auf den Weg der Versöhnung gebracht und die göttliche Absicht der Weltgeschichte erfüllt werde.

Mit dieser Sinngebung des Abfalls schließt die so beziehungsreiche Streitschrift *Philosophie und Religion* gleichsam christlich theogonisch ab. »Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Anschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es selbst dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig existierende wieder in der Absolutheit zu seyn« (W IV 53 = SW VI 63). Unübersehbar markiert *Philosophie und Religion* einen Wendepunkt, da das Identitätssystem zurückgelassen wird und die Odyssee eines Denkens in der Weite der Freiheitsschrift und Weltalterlehre beginnt.<sup>14</sup>

14 So A. Denker: *Three Men standing over a Dead Dog*, 2000 – drei große Systemdenker, die auf dreifache Weise den Geist Spinozas wiedererweckten, von dem man zuvor »wie von einem toten Hunde« redete. – Strittig ist, ob sich Philosophie und Religion zum großen Entwurf der Freiheitsschrift von 1809 öffnete oder sich ihm verweigerte. Einerseits ist deutlich: Die Kritik der Emanationslehre, die Frage nach der Herkunft des Bösen, das Verhältnis der absoluten und menschlichen Freiheit sind in der Freiheitsschrift aufgenommen. Andererseits sind die Auffassung der menschlichen Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen, die Konzeption einer Grund-Existenzontologie, der oberste Grundsatz »Urseyn ist Wille« in der Spannung von Eigen- und Universalwille noch nicht im Blick. Daher hat R. F. Brown die Frage: *Is much of Schelling's Freiheitsschrift already present in his Philosophie and Religion?*, 1996 negativ beantwortet und beide Schriften grundsätzlich getrennt, übrigens auch darum, weil die Freiheitsschrift eine Auseinandersetzung mit Spinoza und Leibniz, Philosophie und Religion die Auseinandersetzung mit Plato und dem Neuplatonismus thematisch verfolgt.