

KENNETH L. SCHMITZ · WASHINGTON

## Gnostizismus im Denken der deutschen Aufklärung

*Ach allerhöchstes Gut!  
Du wohnest so im Finstern*

Es ist etwas mühsam, die Funken gnostischen Denkens in der *claritas* des rationalistischen *siècle des lumières* aufdecken zu wollen. Doch lassen sich im Denken der deutschen Aufklärung und der darauffolgenden Epoche zumindest Spuren von *gnōsis* nachweisen, die im eigentlichen Sinn des Wortes wirksam sind.<sup>1</sup> Daß in der gleichen Epoche geistig-religiöse Strömungen entstehen, die in der einen oder anderen Hinsicht durchaus einer so verstandenen *gnōsis* ähneln, macht die Sache nicht leichter. So gibt es den unfaßbaren Gott der christlichen deutschen Mystik, den transzendenten Einen der Neuplatoniker, die außer der Zeit stehende Weisheit der Spinozisten, die Wiederentdeckung einer para-mythologischen Alchimie, und – insbesondere natürlich – das strahlende Leuchten der rationalistischen Vernunftphilosophie und die dunklen Schatten romantischer Sehnsucht. Für jeden dieser so unterschiedlichen Aspekte läßt sich eine Entsprechung in der einen oder anderen Version antiker Gnosis finden.

Das Problem ist aber mit der Vielzahl philosophisch-religiöser Strömungen zum Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts allein nicht zu erklären. Vielmehr gestaltet es sich durch das von Anfang an gegebene Auseinanderstreben einzelner Grundlinien, an denen sich gnostisches Denken orientiert, weit komplexer.<sup>2</sup> Es wäre mehr als riskant, über *die* gnostische Denkweise zu sprechen, als ob es nur eine einzige gäbe. Tatsächlich konnte man bis vor kurzem von *zwei* gnostischen Grundrichtungen sprechen: der persischen und der syrisch-ägyptischen Richtung.<sup>3</sup> Diese beiden allgemeinen Richtungen unterschieden sich grundsätzlich in der Frage nach der Herkunft des Bösen: Während die persische an eine unabhängige Quelle des Bösen glaubte und einen rigorosen Dualismus von Gut und Böse postulierte, hielt die syrisch-ägyptische Richtung an einer einzigen Quelle für

---

KENNETH L. SCHMITZ lehrte bis zu seiner Emeritierung Philosophie am »Trinity College« der Universität von Toronto; gegenwärtig unterrichtet er am »John Paul II Institute« in Washington. Erika Grün übertrug den Beitrag aus dem Amerikanischen.

beides fest, stellte aber den Kampf zwischen Licht und Dunkel, zwischen Gut und Böse in den Vordergrund. Für unsere Zwecke ist es natürlich von Vorteil, daß der vermutlich gegen Ende der Aufklärung bestehende Gnostizismus den Ursprung von Gut und Böse *letztendlich* aus einer einzigen Quelle herleitet.<sup>4</sup> Zweifellos war die christliche Gottesauffassung – wie auch ihr Nachhall bei Deisten und Nicht-Christen – so übermächtig, daß sich das auf einer einzigen Quelle basierende Denkmodell für Theologen und Philosophen in einer Weise als zwingend erwies, die für das »Zwei-Quellen-Modell« so nicht möglich war.

Gleichwohl ist die Suche nach Elementen, Aspekten oder »Funken« einer ursprünglichen *gnōsis* nicht ganz befriedigend, selbst wenn solche Elemente tatsächlich gefunden würden. Denn wenn sie nicht auf einer gemeinsamen Basis gründen, bleiben sie bloß freischwebende Bruchstücke oder rhetorische Schnörkel. Deshalb ist es unabdingbar, danach zu fragen, ob es nicht mehr als nur Funken des gnostischen Lichtes gibt; ob sich nicht bedeutende Denker in dieser Epoche finden lassen, bei denen sich die gnostische Schau oder Betrachtungsweise als wichtiges, ja wesentliches Denkmuster nachweisen läßt. Wenn wir die Kühnheit hätten zu fragen: Gibt es gnostische Denker in der Zeit der Aufklärung und der unmittelbaren Folgezeit?, sollten wir sicherheitshalber eine Reihe von Einschränkungen gelten lassen.

Zunächst einmal diese: Wir können nicht damit rechnen, am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine sozusagen deckungsgleiche Wiederholung der antiken Gnosis zu finden. In den über fünfzehnhundert Jahren, die zwischen beiden Epochen liegen, hat sich in kultureller, geistiger und spiritueller Hinsicht zu viel geändert. Vielmehr stammt die wichtigste Strömung aus der Moderne selbst und betrifft die Rolle und Bedeutung des begrifflichen Denkens. Natürlich haben auch manche antike gnostische Strömungen Begriffe auf eine höchst phantasievolle und symbolische Weise *genutzt*, ihrem Wesen nach aber waren sie keine begrifflichen Denksysteme. Im Gegenteil, die alten gnostischen Muster symbolischer Bildhaftigkeit lassen sich durchaus als eine Reaktion *gegen* den revolutionären Wandel vom *mythos* zum *logos* im griechischen Denken verstehen. So sehen manche in diesen Bewegungen den Versuch, den mythischen Status der älteren religiösen Symbole in ihrer Reaktion auf das begriffliche Denken zu bewahren, während sie sich doch gleichzeitig der Macht dieses neuen Bedeutungsträgers vollauf bewußt sind. Es ist bekannt, daß die gnostischen Religionen zur Zeit des frühen Christentums mit den begrifflich orientierten Denkmustern um den Status einer Weltreligion rivalisierten. Nicht länger durch ihre örtliche Herkunft gebunden, vollzogen sie den Wandel von einer mehr oder weniger direkten Form der Anbetung numinoser Mächte zu der symbolischen Evokation dieser Mächte im kosmopolitischen Kulturraum des hellenistischen Universalismus.<sup>5</sup>

Im 18. Jahrhundert dagegen beherrschten begriffliche Denksysteme das geistige Leben der Zeit. Sie hatten sich trotz der starken Durchdringung von Kabbala und Alchimie, der Bilderwelt der romantischen Dichtung und gewisser Formen der pietistischen Mystik durchzusetzen vermocht. Das neue begriffliche Denken war schon zu fest gegründet, als daß man ernsthaft eine Rückkehr zu mythischem Denken hätte erwarten können. Man muß vielmehr davon ausgehen, daß sich jedwede *gnōsis* urgnostischer Prägung in das Gewand einer begrifflichen Sprache und vernunftbetonten Argumentation kleiden und dieses Gewand nunmehr nicht bloß ein oberflächliches Verhüllen, sondern die innere Form und das Motiv dieses Denkens darstellen würde.

Hegel pflegte zu sagen, daß jeder Versuch, das begriffliche Denken der griechischen Antike wiederzuerlangen, der modernen Wende zu Subjektivität Rechnung tragen müsse; um wieviel mehr erst der Versuch, die gnostische *gnōsis* wiederzubeleben! Denn hinter der Wende zum Subjekt, die das moderne Denken kennzeichnet, steht eine zwei Jahrtausende alte Tradition der Begriffsbildung hinsichtlich der Modalität des Denkens, aber auch eine neue, rigorose Auffassung von System im Hinblick auf seine Zielgerichtetheit. Im Schlepptau dieser Wende erfuhren grundlegende philosophische Begriffe wie Einheit, Differenz, Kausalität und Relation einen Bedeutungswandel; es entstand ein ganz neues Bewußtsein für das einheitliche System als Totalität. Das mythische Erzählen sprach zwar die Vorstellungskraft viel stärker an, doch ihm fehlten die inneren Bindungen, der innere Zusammenhalt des geschlossenen Systems, der für unser heutiges Verständnis unabdingbar ist; und so vermochte das breite Spektrum der antiken *gnōsis* kein begrifflich festgelegtes Ganzes bilden.

Zudem wird die moderne Subjektivität definiert durch 1. ein Bewußtsein, das Selbst-Bewußtsein will, und 2. einen Willen, der letztlich Autonomie erstrebt; daher muß jeder glaubwürdige moderne Appell an *gnōsis* die klar definierten Bedeutungen von Freiheit und Notwendigkeit in einem so hohen Maß miteinander aussöhnen, wie es in der Antike nicht erforderlich war.

Berücksichtigt man diesen Wandel, so scheint es wahrscheinlich, daß, will man für diese Zeit überhaupt von einer gnostischen *gnōsis* sprechen, dies nur in einem radikal analogen Sinn möglich ist, welcher der *gnōsis* der Antike in gleichem Maße ähnelt, wie er sich von ihr unterscheidet. Außerdem hängt bei der großen Vielfalt der antiken Formen viel davon ab, welche Aspekte man für wesentliche Elemente des Gnostizismus hält. Ganz allgemein und abstrakt formuliert möchte ich den Standpunkt vertreten, daß zwei Wesenszüge (ich werde weiter unten ausführlich auf sie eingehen) für eine gnostische Weltanschauung von zentraler Bedeutung sind: (1.) ein radikales Anderssein, und (2.) die Erlangung des Heils durch den Erwerb eines Wissens ganz besonderer Art.<sup>6</sup>

Wenn wir nun kohärente Züge einer solchen *gnōsis* entdecken wollen, sollte unsere Suche wohl am besten in den Werken der großen Systematiker der Epoche beginnen: in der Philosophie von Schelling und Hegel. Es läßt sich leicht behaupten, ihre Philosophie enthalte Elemente einer gnostischen *gnōsis*; diese Elemente präzise herauszuschälen und ihr Gewicht im Gesamtwerk der beiden Philosophen auszumachen, ist weit schwieriger. Und selbst, wenn es gelänge, bleibt die wesentlich wichtigere Frage noch offen, nämlich die, ob sich bei ihnen überhaupt so etwas wie ein alles durchdringender gnostischer Geist nachweisen läßt.

\* \* \*

Noch komplexer würde die Situation, wenn man sich mit den kontroversen Interpretationen von Schellings Denken befaßt.<sup>7</sup> Es würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen, wollte man sich mit Schellings unterschiedlichen neuen Ansätzen beschäftigen, die meist zu seinen Lebzeiten entweder unveröffentlicht blieben oder gar nicht erst fertiggestellt wurden. Gleichwohl glaube ich, daß sich trotz neuer Ausrichtungen und Einflüsse, auch trotz einer neuen Terminologie in der Philosophie Schellings eine beachtliche Kontinuität hinsichtlich bestimmter gnostischer Tendenzen erkennen läßt, wenn wir unsere Überlegungen auf ganz grundlegende Fragen beschränken.<sup>8</sup> Oft ist es ja so, daß Themen in veränderter Terminologie oder als neue Problematik wieder auftauchen, die in ihren wesentlichen Zügen schon von einer früheren Position artikuliert wurden.<sup>9</sup>

Für unser Thema nun kommt eine ganz besondere Bedeutung jenen unveröffentlichten Werken zu, die unmittelbar nach dem Erscheinen der *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) entstanden.<sup>10</sup> Da der vorliegende Aufsatz angesichts seiner Zielsetzung im Umfang eher bescheiden ausfällt, scheint es mir sinnvoll, mich auf den Einfluß Jakob Böhmes auf Schelling als Indiz für gnostisches Gedankengut zu konzentrieren und zwei heikle Themen für meine Überlegungen auszuwählen: den Prozeß der Offenbarung Gottes und die Dualität in der Einheit, die nicht bloß die Gottheit, sondern auch die geschaffene Welt und den Menschen kennzeichnet.<sup>11</sup> Um diese allgemeine Formulierung ein wenig zu konkretisieren, könnten wir sagen, daß sich der gnostische Einfluß bei Schelling in der Uranfänglichkeit des Nicht-Rationalen, des dunklen Prinzips erkennen läßt, das seinen Ort und seine Macht unwiderruflich im innersten Zentrum der Wirklichkeit findet.

Wenn wir uns nun der Gottes-Lehre in Schellings Werken dieser mittleren Periode anschauen, können wir erkennen, mit welcher Entschlossenheit er den Begriff *Geist* aus seiner Verstrickung mit dem Substanzbegriff in Böhmes Lehre von Gott herausgelöst hat. Es gibt bei Schelling ebenso-

wenig wie bei Hegel eine Lehre vom unfaßbaren Gott – das Gegenteil ist der Fall –, aber anstatt Gott Unfaßbarkeit zuzuschreiben, wie es die Gnostiker tun, stellt Schelling die Hypothese einer gewissen Indeterminiertheit des relativen Nicht-Seins (*mē on* im Unterschied zu *ouk on/Nichts*) in der Gottheit selbst auf.<sup>12</sup>

Schelling verwirft den gemeinen Idealismus der Zeit, der Gott eine leere, unfaßbare Unendlichkeit zuschreibt (*ens illimitatissimum*), und behauptet, daß in Gott etwas ist, »wodurch er sich in sich selber abschließt, sich gewissermaßen für sich selbst (zum Objekt) macht. Unendlichseyn ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen« (*Weltalter*, IV, 588). Doch dieses beschränkte Sich-in sich-selbst-Verschließen ist selbst ein vages Streben, »ein blindes Leben ..., das weder seinen Anfang noch sein Ende finden kann ..., ohne (wahrhaften) Anfang und ohne (wahrhaftes) Ende« (*Weltalter*, IV, 606).

Im Gegensatz zu dem Abstieg vom Höchsten zum Niedrigsten bei den Neuplatonikern erkennen »wir, der Entgegengesetzten Richtung folgend, ... auch ein Äußerstes, unter dem nichts ist, aber es ist uns nicht ein Letztes, sondern ein Erstes, von dem alles beginnt, ein ewiger Anfang, und nicht bloß Schwäche oder Mangel an Wesen, sondern thätige Verneinung« (*Weltalter*, IV, 621). Er weist darauf hin, daß diese tätige Verneinung »ein unablässiger Drang ist, zu seyn, und es doch nicht seyn kann, so bleibt es in der beständigen Begierde stehen, als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn« (*Weltalter*, IV, 607–608).

In Böhmies Sprache ausgedrückt, ist dies die »dunkle Mitte« im innersten Herzen Gottes. Schon im Aufsatz über *Freiheit* (1809) war die nichtbedingte Identität der früheren Werke (*das Ich* als indifferentes, absolutes Subjekt) unter dem Druck der Frage von Freiheit und Notwendigkeit sowie dem damit zusammenhängenden Problem von Gut und Böse einer Dualität-in-der-Einheit gewichen. Anstelle des antiken Dualismus von Gut und Böse finden wir bei Schelling die abgewandelte Dualität des Unbewußten und des Bewußtseins im Herzen des Alls. Die Reziprozität der beiden Faktoren in der Gottheit wird gewährleistet durch die wichtigste Einheit des Strebens nach Totalität in der Form einer realisierten absoluten Subjektivität.

Schelling erkennt dem Seinsgrund einen ontologischen Charakter zu (*Seyn* im Unterschied zu *Existierende*, oder *Nichtseyende* im Unterschied zu *Seyende*): »Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen« (*Freiheit*, Ed. Schröter, IV, 250).

Tatsächlich hat das Streben des Grundes nach Licht innerhalb der Gottheit den Charakter eines *conatus* von besonders stürmischer Art, etwas wie ein blindes Anschwellen der Kraft ohne ein eingebautes, rationales *telos*.

Hier erinnern wir uns an die Kräfte der Unordnung (sogar der unterdrückenden Unordnung), die in der antiken Gnosis unterschiedliche Formen annehmen können (die gefallene Sophia, die Archonten usw.). Schelling hält die Zügel eher kurz bei diesen Kräften. Denn – dies sei klärend vorausgeschickt – in Schellings Gott trägt das Prinzip der Freiheit, das Licht des Geistes, immer den Sieg über das finstere Prinzip davon und ordnet es dem Licht eines ewigen Friedens unter. Nichtsdestotrotz behauptet Schelling in *Die Weltalter*: »Es ist in Gott Notwendigkeit und Freiheit ... Die Notwendigkeit ist insofern, natürlich zu reden, in Gott vor der Freiheit, weil ein Wesen erst Daseyn muß, damit es frei wirken könne. Die Notwendigkeit liegt der Freiheit zugrunde und ist in Gott selbst das Erste und Älteste, soweit eine solche Unterscheidung in Gott stattfinden kann, was erst durch weitere Betrachtung sich aufklären muß« (IV, 585).

Schellings Zögern hat nicht so sehr mit dem Vorrang der Notwendigkeit vor der Freiheit zu schaffen, sondern vielmehr mit der Frage, ob es zulässig sei, eine ewige Relation mithilfe von endlichen Begriffen auszudrücken. Schelling ist entschlossen, die äußerste Freiheit Gottes in seinem Schöpfungsakt zu verteidigen; bei ihm ist von der Mehrdeutigkeit, die man gelegentlich in Hegels *Berliner Vorlesungen* finden kann, nichts zu spüren. Vielmehr besteht für ihn eine wichtige – wenn nicht gar *die* wichtigste – Aufgabe der Philosophie darin, die Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit zugunsten der Freiheit aufzulösen, eine Versöhnung zwischen ihnen herbeizuführen, die ja im Grunde schon mit jener der Gottheit eigenen Dualität-in-der-Einheit begonnen hat. Und somit trägt bei Schelling die Freiheit den Sieg davon, insofern nämlich, als – seiner Überzeugung nach – der freie Wille (das Lichtprinzip) den Vorrang vor dem Sein (dem Finsternisprinzip) hat, obwohl das Sein selbst nichts anderes ist als Wollen: »Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn ...« (*Freiheit*, IV, 242)

Das Finsternisprinzip ist »nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille« (*Freiheit*, IV, 251). Um es gewissermaßen in anthropomorphischen Termini auszudrücken, »es sey Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären ... Sie will Gott, d. h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit« (ebd.).<sup>13</sup>

Im Gegensatz dazu ist das Lichtprinzip ein Prinzip der begreifbaren Ordnung, welches das niedrigere Prinzip ebenso sehr verlockt, wie es selbst von diesem verlockt wird. Dies bedeutet natürlich nicht die Verzauberung einer gefallenen Sophia, aber in der ideellen Welt (»vor« dem Schöpfungsakt) »zieht« die höchste Potenz des niedrigeren Prinzips »diess Höhere wie mit unwiderstehlichem Zauber an sich«, nicht um verloren in den finsternen Labyrinthen der Unterwelt umherzuirren, sondern um eine deutlicher bestimmte Einheit zu bilden. Es gibt also in der Gottheit eine unmittelbare

Relation zwischen zwei untrennbaren Formen des Wollens. Man könnte sagen, der Wille des Grundes ist ein Wille zur *Offenbarung*, während der Wille der Freiheit ein offenbarender Wille ist. Summa summarum ist also die Dualität in der Einheit der Gottheit nicht die Dualität von Gut und Böse, sondern jene von Grund und Existenz. Ist es übertrieben, in dieser Dualität eine radikale Verklärung oder Transfiguration der antiken Chaos-Kosmos-Beziehung zu sehen? Und ist es wirklich zu viel, in der gegenseitigen Anziehung zwischen dem Lichtprinzip und dem Finsternisprinzip eine geistige Sublimation von Sophia und dem Fall zu erkennen, obwohl dies ein Sturz ist, der auf eine neue Bestimmtheit hinausläuft?

In seinen Überlegungen über Gottes freien Schöpfungsakt stellt Schelling ein allgemeines Prinzip auf: »Denn diess ist die Natur alles Vorbildlichen, daß es durch eine natürliche und unwiderstehliche Neigung zu dem gezogen wird, was in ihm das Gegenbild ist.«<sup>14</sup>

»Erst jetzt«, da es von sich selbst weg- und zu der niedrigeren Natur gezogen ist, »wird ihm das abgezogene zum Vor- oder Gegenwurf, in dem es (das Höhere) sich selbst beschauen, und in dem es sehen kann« (*Weltalter*, IV, 656).

Dieser außerhalb der Zeit stehende oder vor-zeitliche Prozeß gleicht einem Spiegel, in welchem Gott die Welt als Möglichkeit betrachtet (»wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen«)<sup>15</sup>, und ermöglicht den ersten Schritt der Objekterschaffung in der Form einer Selbst-Projektion. Aber noch ist nichts von all diesem aktuell, da Aktualität des freien Schöpfertuns Gottes bedarf und dieses folglich erwartet.

Erst in seinem letzten Werk hat Schelling seinen Widerstand gegen die Idee der *creatio ex nihilo* gemäßiggt, teils weil sie nicht bei dem relativen Nicht-Sein ansetzte, teils aber auch, weil sie die strukturelle Kontinuität zwischen Gott und seiner Schöpfung zerbrach.<sup>16</sup> Es ist nur gerecht, dieses zweite Prinzip nicht als die traditionelle Bild-Relation, sondern als den Isomorphismus der ontologischen Strukturen zu sehen, an dem Gott ewig und ideell, die Geschöpfe aber endlich und tatsächlich teilhaben. Einerseits scheint seine Aussage: »Gott hat dieselben zwei Prinzipien in sich, die wir in uns haben« (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, IV, 325), nur hinsichtlich der wesentlichen, grundlegenden Strukturen Gültigkeit zu besitzen.<sup>17</sup> Sie scheint nicht für das Sein (die Existenz), das erst durch die aus freiem Willen getroffene Entscheidung Gottes zustandekommt, gültig zu sein. Andererseits gilt zwar: »Gott macht sich selbst, aber in Gott ist neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden.« Schelling fährt fort: »Alles lebendige Daseyn fängt von Bewußtlosigkeit an, von einem Zustande, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolvirt; Wir können nun zum voraus sagen, daß eigentlich der ganze Process der Welterschöpfung, der noch immerfort der Lebensprocess in der Natur und in der Geschichte – daß dieser eigentlich nichts anderes als der Process der

vollendeten Bewußtwerdung, der der vollendeten Personalisierung Gottes ist« (ebd., IV, 324–325).

Wichtig daran ist, daß Gott nicht dem Welt-Prozeß dient, sondern ihn vielmehr erschafft und dabei in einem gewissen Sinn sich selbst realisiert.

Auch Gottes Geschöpfe haben zwei Prinzipien in sich, aber das Prinzip der Finsternis in der Gottheit ist für sie von besonderer Bedeutung; allein auf die Basis der Entwicklung seiner Potenzen<sup>18</sup> vermag das Geschöpf seine eigene unabhängige Wirklichkeit als echtes, endliches Wesen zu gründen, als ein Wesen, das wahrhaft unterschieden ist von Gott. Die Selbst-Subsistenz des Geschöpfes wird schon vorweggenommen oder angedeutet in der Bewegung der ersten Potenz im Innern des Grundes, denn diese Bewegung ist eine Kontraktion, und erst danach folgt die Ausdehnung und schließlich die Vereinigung der beiden Bewegungen. Gerade die Kontraktion der Potenz in der Gottheit schafft die reale (wenn auch nicht die tatsächliche) Trennung zwischen Grund und Existenz. Indem sie sich in sich selbst zurückzieht, schafft die erste Potenz eine Bestimmtheit in der Gottheit, deren das Geschöpf um seiner tatsächlichen, unabhängigen Existenz willen bedarf. Erst das Bestehen auf dem Selbst schafft für das Geschöpf die Möglichkeit des wahrhaft Bösen, insofern als es sich von seinem göttlichen Grund ab- und in sich selbst, in sein eigenes endliches Sein zurückzieht.

Natürlich gibt es nichts Böses in Schellings Gott, und sicherlich gibt es auch keinen zweiten bösen Gott (wie ihn manche Formen des Gnostizismus ja kennen); doch es gibt sehr wohl in der Gottheit den positiven Grund für die Möglichkeit des Bösen in den Geschöpfen. Das Böse ist nicht zu dem gleichen Rang wie das Gute erhoben worden, doch es hat, sozusagen, seine *ratio essendi* im finsternen Prinzip im Inneren der Quelle gefunden. Weil der Urgrund ontologische Bedeutung und ontologischen Charakter besitzt, kann das Böse selbst nicht einfach als Mangel und Aufhebung ausgelegt werden, sondern muß als gewollte Abweichung, als Umkehrung des Seins verstanden werden, die nicht bloß durch die Endlichkeit des Geschöpfes, sondern auch durch seinen Eigenwillen zustande kommt. Insofern als es ein Sich-nach-innen-kehren, ein Insichgehen, ist, findet es im Menschen seine Mitte und seine Umsetzung. Von Bedeutung ist hier, daß ein Prinzip, das schon sozusagen »unschuldig« oder zumindest gleichgültig in der Gottheit und in der Schöpfung aktiv gewesen ist, bis ins Extreme verlängert wird. Dieses Prinzip ist die Notwendigkeit des Anders-Seins, um die Bestimmtheit zu besiegeln, eine Notwendigkeit, die schon ohne das Böse in der Gottheit und in Gottes ideeller Selbst-Objektivierung wirksam ist. Das Böse ist die gewollte Umwandlung dieses Gegensatzes (der schon in Grund und Existenz tätig ist) in einen Widerspruch. »Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt« (*Freiheit*, IV, 270). »So ist denn der

Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniss übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu Herrschen« (*Freiheit*, IV, 282).

Der Übergang von Unterschied und Gegensatz zu Widerspruch ist zwar frei, da vom Lichtprinzip stammend, aber zugleich ist er in gewissem Sinne notwendig, um zu verhüten, daß der Mensch und die Schöpfung in Gott aufgelöst werden: »Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und dieselbe Einheit nur im Geist des Menschen wirklich ist, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er ginge in Gott auf, und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden« (*Freiheit*, IV, 265–66).

Die Liebe, von der Schelling hier spricht, scheint mir nicht einfach Liebe im traditionell christlichen Verständnis zu sein, sondern eine Liebe, die mit der Aktualität des Bösen und seiner Zwietracht rechnen muß, um sich selbst zu erfüllen, indem sie sie überwindet. In der trockenen Sprache der Hegelschen Logik ist dies die Versöhnung, die den Widerspruch voraussetzt. Die nachdrücklichste Bestätigung dafür ist in *Die Weltalter* zu finden: »Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte« (IV, 95).

Und wirklich ist das Prinzip der Opposition so dicht mit der Schöpfung und der Schöpfungsgeschichte verwoben, daß im und durch den Kampf und das Leiden nicht nur der Mensch sein Heil, sondern auch Gott selbst die ganze Fülle seiner eigenen Persönlichkeit erlangt. Hier nun läßt sich ein gnostischer Zug erkennen, und zwar in der Darstellung des dunklen Prinzips als unbewußter Wille und in der Vorwegnahme einer dualistischen Spannung im Herzen der Gottheit, die in dem erschaffenen Wesen die Möglichkeit des Streites in seiner eigenen Konstitution eröffnet, eines Streites, der, frei aktualisiert durch das erschaffene Wesen, allein durch *gnōsis* überwunden wird. Dadurch erhält der Streit einen Status, der, wenn er auch nicht an denjenigen der mutmaßlichen persischen Unabhängigkeit herankommt, so doch gewichtiger und ursprünglicher ist, als die herkömmliche metaphysische Einschätzung des Bösen als Mangel (Privation). Die Möglichkeit des Streites gründet uranfänglich in der ewigen Gottheit (ohne diese direkt zu kompromittieren); sie wird eschatologisch bestätigt in der realisierten Persönlichkeit des Gottes, der sie überwunden hat.

Wenden wir uns nun Hegel zu, so treten wir in eine ganz andere Atmosphäre ein, in welcher die gnostischen Elemente unter einer anderen Maske erscheinen. Die Lehre von der Trinität spielt eindeutig eine architektonische Rolle in der Selbstkonstituierung, Selbstmanifestation und Selbstaktualisierung der Gottheit. Anders als bei Schelling sind die gnostischen Aspekte nicht vorwiegend im Spiel von Licht und Finsternis erkennbar – auch nicht in der Lehre von den Kräften und dem Ur-Grund, die er von J. Böhmes Qualitäten übernommen hatte, oder in der Doktrin der beiden unterschiedlichen Formen des Wollens in der Gottheit. Vielmehr werden die gnostischen Aspekte erkennbar in der Architektur der Trinität, welche die Hegelsche Logik als eine Logik des Ganzen motiviert. In einem gewissen Sinne werden die gnostischen Elemente bei Hegel weniger sichtbar, gleichzeitig aber sind sie tiefer in seinem Denken verwurzelt. Dieses erfordert ein Nachdenken über das System selbst und insbesondere über zwei Aspekte, welche ich – in der Sprache der Gnostik, aber dennoch in Übereinstimmung mit der allgemeinen Formel, die weiter oben angeführt wurde – als das Drama des Exils (des Anders-Seins) und der Heimkehr durch *gnōsis* (ein besonderes Wissen) identifizieren werde.<sup>19</sup> So formuliert, wird es vielleicht nicht so ohne weiteres verständlich, in welcher Weise wir bei Hegel von Exil und *gnōsis* sprechen können. Ist dies aber möglich, so wird es sicherlich dazu beitragen, daß wir erkennen, in welchem gewichtigen Sinne Hegels Denken von gnostischen Aspirationen bewegt wird. In dieser verwandelten *gnōsis* wird es viele Unterschiede und sogar gegensätzliche Positionen zu dem antiken Gnostizismus geben, aber wenn alles andere beiseite gelassen wird, scheint mir, daß Exil und Befreiung mittels einer kognitiven Art des Wissens die Quintessenz des von der Moderne verwandelten gnostischen Geistes darstellen. Indem er den kognitiven Rhythmus menschlicher Subjektivität als das wichtigste Prinzip des göttlich-menschlichen Dramas darstellte, führte Hegel nicht nur das Anders-Sein auf eine besondere Weise in das Drama ein, sondern er definierte auch das Geschick des transzendentalen Subjektes dieses Dramas. Indem er die Trinität aufgriff, machte Hegel Gott selbst zum Subjekt des Dramas und formte ihn nach dem Bilde der modernen Subjektivität.<sup>20</sup> Er tadelt die Gnostiker, weil sie die Doktrin eines unfaßbaren Gottes (*Buthos*) aufstellten<sup>21</sup>; aber der Hegelsche Vater, für sich genommen, ist genau so unbestimmt und undifferenziert: »Er ist nur die Totalität, und abstrakt als Vater genommen, ist er nicht der wahre Gott« (1831; 281).<sup>22</sup>

Dieses »Aber« sollte uns jedoch auf zwei wichtige Unterschiede zwischen Hegel und den Gnostikern aufmerksam machen. Hegel beabsichtigt weder, bei der Abstraktheit des Vaters, in der Manier des fernen Hochgottes der Gnostiker, stehenzubleiben, noch darf die voll realisierte Gottheit in einem abstrakten, zeitlosen Sinn verstanden werden. Denn zu Beginn ist

der Vater lediglich Anfang und leere Totalität. Ja, die gesamte immanente Trinität befindet sich in einem Prozeß der Selbstkonstitution, dessen Anfangsstadien vor-zeitlich sind. Überdies verläuft dieser Prozeß ohne einen *aktuellen* Anderen; er ist lediglich das *Sich-Offenbaren* Gottes, nicht sein *Erscheinen* in der Welt. Der Prozeß der Selbst-Objektivierung entfaltet in ganzer Breite die immanente Struktur der Subjektivität in Vorbereitung für das Ringen um seine Selbst-Realisierung in der voll bestimmten Persönlichkeit Gottes (*an und für sich*). Von einem unfassbaren *Buthos* auszugehen (denn der Hegelsche Vater *ist* faßbar, wenn auch als abstraktes Wesen) oder auch von einem gänzlich erfüllten und aktuellen (Aristotelischen) ersten Prinzip oder von dem Einen der Neuplatoniker, würde bedeuten, die Schöpfung unbegreifbar zu machen. Aus diesem Grunde verzichtet Hegel auf den Begriff der produktiven Kausalität zugunsten von etwas, das man etwa mit effektiver Beispielhaftigkeit bezeichnen könnte.<sup>23</sup>

Aktualität entsteht zugleich mit der Schöpfung und folglich mit der Menschwerdung Gottes, indem der in der Ewigkeit der immanenten Trinität begonnene Prozeß auf die endliche Welt übergreift. Nun produziert aber die Hegelsche Schöpfung nicht einfach den Anderen für Gott; sie setzt die *Entäußerung* der Dynamik, die sich schon in der immanenten Trinität abzuzeichnen beginnt. Hegel verteidigte sich – mit Erfolg, wie ich meine – gegen den Vorwurf des Pantheismus (während Schelling ja in seiner mittleren Entwicklungsperiode seine pantheistische Einstellung zugab). Hegel gründete seine Ablehnung des Pantheismus auf die Natur dieser Dynamik des Schöpfungsprozesses, die im wesentlichen eine Dynamik von *kognitivem Rhythmus und Muster* ist, wie sie schon in der *Phänomenologie* und der *Wissenschaft der Logik* dargelegt worden war. Das Bewußtsein (er hat uns das schon in der *Phänomenologie* gesagt) »geht aus sich heraus, begegnet seinem Anderen, erkennt es und kehrt zu sich selbst zurück«. In diesem Prozeß verliert das Bewußtsein weder sein eigenes Sein, noch verliert das verstandene oder erkannte Objekt seine Integrität.<sup>24</sup> Vielmehr gewinnen beide durch das Entstehen dieser neuartigen Beziehung. Allein der Geist vermag diesen Auftrag zu erfüllen; und allein der absolute Geist, den wir zuerst in der Offenbarung der immanenten Trinität angetroffen haben, vermag die Realisation der universalen Totalität zu vollziehen und zugleich die Integrität ihrer Elemente zu bewahren.

Nirgends beweist Hegel mehr Scharfsinn als in seiner Analyse des Bösen. In seiner Lehre gibt es keinen gnostischen Hinweis auf einen verheerenden Sturz in die Natur dank des üblen Wirkens irgeleiteter oder dämonischer Mächte. Und sucht man die leidenschaftliche Ablehnung der Natur, so wird man sie hier nicht finden. Es gibt hier nicht einmal das dunkle, ungestüme Treiben der Kräfte wie bei Schelling. Hegels Natur ist zahm, und er kann ihr nichts anderes vorwerfen, als daß ihr der Geist fehle. Während Schellings

Naturauffassung Romantiker und Dichter anzieht, ist die Natur bei Hegel eher etwas für prosaische Geister. Und doch gibt es wenig Affirmatives in Hegels Natur – eben nur das Fehlen des Geistes.<sup>25</sup> Selbst Gottes Erschaffen der Natur ist auf sich selbst bezogen, denn Hegel sagt, mit Blick auf die Bibel, daß Gott die Sterne erschuf, damit sie ihn verehrten; doch Hegels Gott läßt seinen Geschöpfen nur wenig, womit sie ihn preisen könnten.<sup>26</sup>

Tatsächlich ist die Gleichgültigkeit der Natur an sich nicht böse, ebenso wenig wie Kinder böse sind. Denn weder die Natur noch die Kinder sind schon zu jener Ebene aufgestiegen, auf welcher Gut und Böse gleichzeitig entstehen können. Das Böse wohnt in den erwachsenen Menschen. Insofern der Mensch absichtlich in dem Stand der Natürlichkeit verharret, ist er böse, denn er ist noch nicht das geistige Wesen, das er sein soll. Ist dieser Stand der Natürlichkeit gewollt, so haben wir das Böse, und mit ihm das Bedürfnis, gut zu sein, sich über den Stand der Natürlichkeit zu erheben. Dies ist es, was Hegel meint, wenn er sagt, der Mensch sei *von Natur aus böse*.<sup>27</sup> Im Naturzustand ist der Mensch im Exil, verbannt aus seinem wahren Wesen.

Nun ist zwar das Drama von Exil und Heimkehr an sich nicht ein spezifisch gnostisches Drama; es ist ein allgemein-menschliches Problem – denken wir doch an die Irrfahrten des Odysseus, an die Wasser von Babylon und an Adams Verstoßung aus dem Paradies. Bei Hegel ist es jedoch die Art von Exil und Heimkehr, die ein abgewandeltes gnostisches Motiv signalisiert; denn die Hegelsche Reise ist ein Weg, der nicht einfach von Böse zu Gut oder auch vom Glauben zur Herrlichkeit führt, sondern er führt von relativem Unwissen zu absoluter Erkenntnis; dieser Weg wird religiös verstanden als der Übergang von der *Vorstellung* zum spekulativen *Begriff/Idee*.

Hegels Logik als ein Drama des Exils und der Heimkehr zu sehen ist gewiß eine weit farbigere Sichtweise, als dies allgemein üblich ist. Und doch ist die Kraft des Negativen in der Form extremen Widerspruchs ein Auf-den-Anderen-zugehen des Bewußtseins in der extremsten Form der Opposition. Es tut dies, um das Selbst wiederzufinden, das es in diesem Hinauströmen verliert, und um mit ihm aus dem Exil zu einem volleren Bewußtsein seiner selbst wieder heimzukehren. Die Hegelsche Logik setzt die systematische Forderung nicht bloß nach der *Entäußerung*, sondern auch nach dem extremen Widerspruch der *Entfremdung*, damit das Bewußtsein seine eigene *Versöhnung* verwirklichen könne, und mit dieser Versöhnung zugleich auch die Erfüllung des Ganzen im absoluten System. Was in der Ordnung der Erkenntnis ein epistemologisches Bedürfnis ist nach Teilhabe an der Konstitution des Anderen in seinem objektiven Anders-Sein als das Bewußtsein, wird in der Ordnung der Freiheit (die als Bewegung spekulativer Erkenntnis verstanden wird) zu der Bewegung der hartnäckigen Selbstbehauptung einer trotzigsten Unabhängigkeit und Auto-

nomie. So daß die Wahrheit selbst, die mit der Freiheit identisch ist, sich dem Böse angleichen, es assimilieren muß, um es zu überwinden.

Die Bewegung des Exils ist vorhanden, aber sie ist nun vorhanden mit einer Art Notwendigkeit, welche die mythische Strategie des antiken Gnostizismus ihr nicht zu geben vermochte – eine Notwendigkeit, die sich aus dem modernen Anspruch auf Systematik ergibt. Tatsächlich enthält die Darstellung der Entäußerung als eines Exils schon die Vorwegnahme der Erlösung auf eine Weise, wie sie bei einem radikal getrennten Ursprung des Bösen nicht möglich wäre. Schelling konnte sich noch der durch das System bedingten Forderung, ein zweites Prinzip, das Prinzip der Freiheit, in der Gottheit aufzustellen, besser widersetzen, aber er konnte es nur um den Preis eines Bruches in seinem System, der niemals restlos wegerklärt werden konnte. Hegel formuliert aus diesem Grund zwar viel weniger deutlich, aber sein System ist viel schlüssiger; es setzt die Freiheit dem spontanen Nach-innen-gerichtet-Sein der Wahrheit (der Idee) gleich, insofern sie aus sich selbst heraus zu dem Anderen gegangen ist, es aufgehoben und sich schließlich mit dem Anderen und mit sich selbst versöhnt hat.<sup>28</sup>

Worin liegt nun die Eigenart der Hegelschen *gnōsis*? Wir haben gesehen, daß Hegel die gnostische Lehre von dem fernen, unfaßbaren, akosmischen Hochgott, dem Gott über den Göttern, ablehnt. Tatsächlich ist die Hegelsche *gnōsis* die Geschichte eines pathetischen, mitfühlenden, nicht eines gleichgültigen Gottes, eines Gottes, der, so könnte man sagen, sich ganz einbringt und der beinahe, aber nicht völlig ertrinkt in der Welt, die aus ihm (*ex deo*) geströmt ist, wie das Blut und das Wasser aus der Lende Christi. Aber mit dem Vorrang der modernen Subjektivität wird die antike Doktrin von der Unfaßbarkeit Gottes auf das uranfängliche göttliche Subjekt übertragen; bei Hegel wird sie zur Leere des Vaters, entsprechend dem dunklen, chaotischen, unbewußten Zentrum in der Gottheit Schellings. Weder für den einen noch für den anderen der beiden Philosophen existiert das Mysterium einer ursprünglichen Fülle des Lichts, welches die mittelalterlichen Theologen so sehr faszinierte. Statt dessen ist aus der Unfaßbarkeit, die bei den antiken Gnostikern als ein gnoseologischer Mangel galt, eine ontologische Leere am Ansatzpunkt (wenn nicht gar am Ursprung) des Schellingschen und Hegelschen Trinitarischen Prozesses geworden.<sup>29</sup>

Der Sieg wird durch die Verwandlung des Erkenntnisaktes errungen; und diese gelingt durch Hegels Neuformulierung der höchsten Erkenntnisform als der Erkenntnis des spekulativen Begriffes. Erst wenn die angemessene Form der Erkenntnis in der Form des spekulativen Begriffes explizit gemacht wird, kann die ganze Geschichte der Wirklichkeit – immanente Trinität, Schöpfung und Menschwerdung, das Drama von Exil und Heimkehr – verstanden und ausgesprochen werden. Diese Geschichte wird zuerst in den Kategorien der religiösen *Vorstellung* offenbar. Offenbarung

wird notwendig, weil die Erkenntnis, die das Geheimnis des Universums erschließt, ihre Wurzeln in der Totalität selbst hat. Die Bedingungen einer solchen Erkenntnis überschreiten die Fähigkeiten eines Einzelnen; aus diesem Grund blieb der Rationalismus des frühen 18. Jahrhunderts formal und abstrakt.<sup>30</sup> Allein wenn das Ganze durch die isolierte Priesterschaft der Wahrheit zu dem spekulativen Philosophen spricht<sup>31</sup>, darf die Welt hoffen, daß sie versteht. Und dieses Ganze spricht von sich selbst, von der vollzogenen Vereinigung des Geistes mit sich selbst.

Es ist letztlich eine Frage des ursprünglichen Wesens der Kraft. Für Schelling liegt die Kraft im Urgrund, halbblind und nackt in ihrem Streben nach Wirklichkeit, aber unfähig, sich selbst ins Sein zu rufen ohne die formende Freiheit, die wiederum an sich Realität nicht verleihen kann ohne die gegenseitige Anziehung des Urgrundes. Bei Hegel hingegen scheint schon das Streben des Geistes nach seiner eigenen Erfüllung genug zu sein, um ihn vom Vater zu der Entfaltung der immanenten Trinität – und noch darüber hinaus – zu tragen. Aber diese Macht ist aus der Notwendigkeit der Selbstkonstitution, Selbstmanifestation und Selbstaktualisierung Gottes geboren. Auch hier, wie bei Schelling, trägt das Streben nach Freiheit den Geist durch seine Heimsuchungen zu seiner eigenen, eschatologischen Erfüllung. Doch anders als bei Schelling sind es nicht die zwingenden Forderungen der unfaßbaren Kräfte, die den Geist antreiben, sondern die Forderungen der Hegelschen Idee, die Forderung nach erkennender Erleuchtung. Hegel tadelte die Gnostiker zwar heftig für ihre Lehre von der Unfaßbarkeit Gottes, aber in zwei Punkten stand er ihnen nachsichtiger gegenüber: Sie (die vermeintlich christlichen Gnostiker, die er kannte) hatten die Idee des dreieinigen Gottes erfaßt, und sie erkannten die Notwendigkeit, Gott zu »wissen«. <sup>32</sup> Gewappnet mit diesem kognitiven Sinn der Erlösung setzte Hegel das Ringen um Freiheit mit der Verwirklichung des spekulativen Begriffes gleich, denn nur in der Realität gewordenen Begriff kann der Geist zu sich selbst heimkehren und mit sich selbst eins sein, nachdem er sich durch die Sphären aller abstrakten und endlichen Reiche gekämpft und sich den Herausforderungen von Natur, Moral, Politik, Kunst und Religion gestellt hat.

Diese Geschichte von dem ursprünglichen Streben, Sehnen, Ringen und Sieg läßt sich nicht in Analogie zum herkömmlichen, orthodoxen christlichen Verständnis sehen. Bin ich zu kleinlich gegenüber diesen großen und ernsten Denkern, wenn ich wage zu behaupten, ihnen fehle es an Großzügigkeit? Die Liebe, von welcher bei Schelling und bei Hegel die Rede ist, scheint mir nicht ganz dieselbe zu sein, wie die Liebe des orthodoxen Christentums. Mit den Gnostikern könnte man an eine verborgene Fülle in dem unfaßbaren, abseits der Welt wohnenden Gott glauben, oder mit den Neuplatonikern an die großmütig gewährte Abstammung von dem Einen (*bonum diffusivum*

*sui*); aber die reine Selbstlosigkeit einer großherzigen, ursprünglichen Fülle zeichnet allein die christliche Liebe aus. Wenn es die Großzügigkeit einer vollkommen selbstlosen Liebe gibt – *creatio ex nihilo*, nicht *creatio ex deo* nach dem Prinzip der gleichen Form –, dann muß es auch eine vollkommen transzendente, geheimnisvolle, ursprüngliche Fülle geben, die der Gegenstand unserer Anbetung ist. Man muß auch dem – antiken und modernen – gnostischen Drama eine gewisse Großzügigkeit zugestehen. Zweifellos entsteht erst aus Wunschlosigkeit ein edles Streben.<sup>33</sup> Es schenkt uns einen Erz-Helden, einen Helden, der sich durch alle Heimsuchungen durchringt. Die Götter der Antike kehren in einer modernen Metamorphose wieder zu uns zurück; aber der Gott ist Prometheus, nicht Palamides.<sup>34</sup>

Natürlich übt eine solche Geschichte auf uns eine starke Anziehung aus. Hegel glaubte, daß die Tendenz, gewisse Aspekte der mythischen Form zu bewahren, in den religiösen *Vorstellungen* überlebt habe, obwohl er das Fehlen systematischer Notwendigkeit bei diesen beklagte. Wir könnten fragen, ob nicht etwa auch in dem Hegelschen Begriff eine unterirdische, nicht aufgehobene Strömung von mythischer Kraft vorhanden sei. Nachdem der junge Hegel zunächst den Begriff der Liebe aufgegriffen hatte, gab er ihn zugunsten der Kraft der Negativität wieder auf. Die Dauerhaftigkeit einer solchen mythischen Kraft sollte uns nicht überraschen, da sie ja in der Mischung von antiken, vorchristlichen Kulturen präsent ist, die zum großen Teil unsere heutige Kultur ausmacht. Zudem appelliert eine solche Kraft an unsere Menschlichkeit; ihre Vitalität ist uns immer noch gegenwärtig und wird es wohl auch weiterhin sein. Die gnostische Kraft in all ihren Formen – sei sie nun antik oder modern, mythisch oder begrifflich – ist eine tief in uns verwurzelte Veranlagung zur Kraft. Sie kommt von der menschlichen Vitalität, die als *conatus*, als *Wollen* erfahren wird – sie war mythisch für die Menschen der Antike, und wird sublimiert durch den Druck der Moderne –, aber sie fehlt keineswegs im modernen Leben.<sup>35</sup> Tatsächlich ist diese tief in uns verwurzelte Veranlagung zu solch einer Kraft derjenige Ort in uns, an welchem die Gnade der Konversion uns mit ihrer Selbstlosigkeit anrühren muß. Ohne diese Konversion, so scheint mir, ist sie ein deutliches Zeichen, daß die Gemeinschaft, in welcher der absolute Geist endlich zur Ruhe kommt, im Vergleich zur herrlichen *communio sanctorum* letztendlich eine ist, die immer noch im Exil lebt.

## ANMERKUNGEN

1 Man kann nicht einfach behaupten, die großen deutschen Denker des 18. und 19. Jahrhunderts hätten *gnōsis* in seinem ursprünglichen Wortsinn »wiederentdeckt«. Auch sollten ihre idealistischen Denksysteme nicht einfach als Produkte der Nachaufklärungszeit beschrieben

werden. Sie lehnen zwar den strikten Rationalismus der Aufklärer des 18. Jahrhunderts ab, doch sie führen zugleich wichtige Themen der Aufklärung auf eine tiefgreifendere Weise fort. 2 Das Wissen über den Gnostizismus, über welches diese Denker des 18. und 19. Jahrhunderts verfügten, ging nicht über das hinaus, was sie durch die Vermittlung Oetingers (im Falle von Schelling) bzw. Neanders (im Falle Hegels) durch die frühen Kirchenväter erfahren hatten. Es ist aber klar, daß die gegenwärtige Forschung die Zuverlässigkeit der Darstellung bei Irenäus, besonders der Valentinischen Version, grundsätzlich bestätigt haben.

3 Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 3 Bde. Göttingen 1934 ff., sowie weiteren Stoff dazu in: *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston 1963. Obwohl der Gedanke, daß einige dualistische Formen persischen Ursprungs sein könnten, auf Kritik gestoßen ist, gilt das Werk von Jonas auch heute noch als eine umfassende *philosophische* Analyse der unterschiedlichen Formen.

4 Die Einschränkung ist notwendig, insofern der menschliche Wille als eine der Ursachen des Bösen gilt, und Gott selbst also nicht vorrangig oder gar direkt verantwortlich für das Böse ist.

5 Man denkt dabei an Spenglers glücklich gewählten Terminus der »Pseudomorphose«, in dem Sinne, daß die »orientalische« (oder vielleicht besser »mythische«) Substanz nur in der Form der griechischen Philosophie erhalten bleibt. Dies widerlegt Harnacks heute inakzeptable Beschreibung der gnostischen Religion als extreme Hellenisierung des christlichen Glaubens.

6 Trotz der Komplexität des Themas, wie es uns die Literatur präsentiert, halte ich es für möglich, bestimmte Tendenzen herauszustellen.

7 Die Autoritäten auf diesem Gebiet sind eindeutig gegen meine These einer gnostischen Orientierung bei Schelling! E. Brito zitiert in einem kurzen Überblick über die neuere Schelling-Forschung (in: *La Création selon Schelling Universum*. Leuven 1987, S. XV) X. Tilliettes Zusammenfassung von Walter Kaspers Ansicht (*Das Absolute in der Geschichte*. Mainz 1965) dahingehend, daß es bei Schelling keine *gnōsis* und auch keinen Idealismus gibt; Tilliette seinerseits streitet die Existenz von gnostischen Elementen bei Schelling energisch ab und sieht nicht viel mehr als eine, wenn auch beachtliche Anzahl von Bildern and Wörtern, welche die Quelle von »zur zweiten Potenz intellektualisierten« Erfahrungen und Beschreibungen sind. Die Frage ist, ob diese intellektuelle Transformation sich wirklich von der gnostischen Bedeutung des Begriffes Kraft befreit hat; vgl. M. Vetö, *Le fondement de Schelling*. Paris 1977, S. 297.

8 Ich habe mich bemüht, lediglich jene Gedankengänge zu zitieren, die m. E. einigermaßen konstant geblieben sind – zumindest in den Dokumenten der Jahre 1809–1815 – und eine nachhaltige Bedeutung für Schellings Denken haben; alles andere würde den Rahmen der Auseinandersetzung sprengen.

9 So verzichtet Schelling z. B. in *Die Weltalter* (1813) auf den Begriff des *Ungrunds*, den er von Jakob Böhme übernommen und in *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) verwendet hatte; es ist bemerkenswert, daß er zwar den Begriff eines völlig unbestimmten Grundes aufgibt, dennoch eine neuüberdachte Bedeutung der Unbestimmtheit beibehält für das relative Nicht-Sein (*me on*) der Potenzen sowie für die unbewußte Natur des Ugrundes in der Gottheit.

10 Diese unveröffentlichten Arbeiten umfassen die *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) und vor allem *Die Weltalter* (1813) sowie *Über die Gottheiten von Samothrake. Bruchstück* (1815) in: *Schellings Werke*, hrsg. v. M. Schröter. München (1927), 1965, Bd. IV, der auch *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* enthält.

11 Natürlich setzt das voraus, daß es bei Böhme gnostische Einflüsse gibt. Die Sekundärliteratur zu Böhme, einschließlich der Werke von E. Benz und A. Koiré, ist sehr umfangreich. Bei den Vorarbeiten für den vorliegenden Aufsatz hat mir das Werk von R. F. Brown sehr geholfen, insbesondere sein Buch: *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809–1815*. Lewisburg 1977.

12 Relativ, nicht absolut, denn die erste Potenz kontrahiert »die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt«.

13 Was hier für den Menschen gesagt wird, gilt auch ganz generell für den Geist: »Die nächste Potenz des Gemüths ist die in ihm dem Geiste entsprechende – also allgemein dem Charakter des Geistes. Geist ist das *natura sua* Seyende, eine aus sich selbst brennende Flamme. Da ihm aber als Seyendem das Seyn entgegensteht, so ist der Geist eigentlich nichts anderes als die Sucht zum Seyn, wie die Flamme Materie sucht. Das tiefste Wesen des Geistes ist daher Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seinen tiefsten Wurzeln fassen will, muß besonders sich mit dem Wesen der *Begierde* sich bekannt machen« (*Stuttgarter Privatvorlesungen* [1810], IV, 358). Die Sprache erinnert an Böhmes Lehre von der Geburt der Götter in Aurora.

14 Hierzu ist zu bemerken, daß das *Gegenbild* nicht einfach nur ein *Nachbild* ist; ohne die Bedeutung des *Gegen-* allzusehr zu betonen, können wir doch das Wirken der *thätigen Verneinung* des dunklen Wollens beobachten.

15 Das Bild des Spiegels stammt von Böhme.

16 Vgl. die Behandlung des Problems im Denken Schellings bei W. Kasper, a. a. O., S. 235 ff.

17 Wenn Schelling über die im erschaffenen Organismus wirksamen Potenzen spricht, verwendet er dieselben Begriffe, die er schon in seiner Darstellung der Selbstkonstituierung Gottes benutzte: »Die erste ..., wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt; die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereinigt« (*Die Weltalter*, IV, 686). Die erste Potenz ist eine Zusammenziehung, die zweite eine Erweiterung, die dritte ist die klare Vereinigung der beiden ersten Potenzen.

18 *Weltalter*, IV, 618. Ich übergehe die höchst komplizierte Entwicklung der drei Potenzen in der Gottheit; sie bildet ein quasi unabhängiges Fundament, auf welches das erschaffene Wesen sich stützt, um frei und unabhängig von Gott zu werden.

19 Diese Aspekte sind auch bei Schelling vorhanden, andere aber sind von größerer Bedeutung. H. U. von Balthasar erwähnt Hegels »entschlossene Überführung der ganzen christlichen *pistis* in endgültige *gnōsis*«: in: Ders., Herrlichkeit, Bd. III, 1, 2, a. a. O., S. 904 f.

20 In seinem Buch: *The Heterodox Hegel*. Albany, wendet Cyril O'Reagan die Interpretationstechniken der Narratologie auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* an und entdeckt darin zwei spezifische Erzählweisen (des Bildungsromans und des sozial-kulturell-historischen Romans); diese beiden anthropologischen Erzählweisen sind spezifische Ausformungen der *theologischen* Erzählweise der Trinität und werden von dieser quasi zusammgehalten. C. O'Reagan führt dann die theologische Erzählweise weiter durch die *Enzyklopädie* und die *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Ich halte diese Interpretation für sehr anregend und über weite Strecken hin auch für überzeugend.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. W. Jaeschke. Hamburg 1984, in: *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 5 (Hegels Vorlesungsmanuskript, 1821), S. 22. Hegel verdankte sein Wissen über die Gnostiker vorwiegend August Neanders Werk, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*. Berlin 1818, obwohl er Schellings Dissertation über Marcion schon seit 1794 oder 1795 kannte.

22 Im weiteren korreliert Hegel den so konstruierten Vater mit dem Universellen in der logischen Trias: Universell–Partikulär–Individuell.

23 Man erinnere sich an die Darstellung des Begriffes der handelnden Kausalität in der *Wissenschaft der Logik*.

24 Mag sein, daß C. O'Reagan hier mit seiner narratologischen Interpretation ein bißchen zu weit geht, wenn er bemerkt: »Nun kann man nicht mehr sagen, daß es der Mensch ist, der fällt, sondern vielmehr das Göttliche fällt in den Menschen oder *als* Mensch«, a. a. O., S. 322. Es ist nicht so klar, daß das kognitive Prinzip die Unabhängigkeit des Endlichen so einseitig außer Kraft setzt, obwohl es richtig ist, daß Hegel das Endliche hauptsächlich als *im Dienste* der transzendentalen Subjektivität begreift, die der Geist ist.

25 In der *Enzyklopädie: Philosophie der Natur* wird ein ganz anderes Projekt ausgeführt, aber

auch dieses steht im Dienste des spekulativen Begriffes, obwohl es die religiösen Aspekte des Gnostizismus nicht berührt.

26 *Vorlesungen III* (1824), S. 133.

27 *Vorlesungen III* (1824), S. 134–139; (1827), S. 219–233.

28 Wie vieldeutig Hegels Lösung des Problems von Freiheit und Notwendigkeit vom Standpunkt eines orthodoxeren christlichen Verständnisses auch sein mag, so ist sie doch in sich schlüssig. »Freiheit ist, abstrakt [genommen], das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden; es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit mehr die Bestimmung der Negation des Unterschiedes, des Andersseins, herausgehoben, und diese Freiheit erscheint dann in der Form der *Versöhnung* ... Die Versöhnung ist so die Freiheit, ... die Bewegung, die Entfremdung schwinden zu machen«: *Vorlesungen III*, S. 106–107. »Die Freiheit an der Idee ist diese Seite: Der Begriff, indem er im Begriff bei sich selbst ist, ist frei. Die Idee ist allein das Wahre, aber ebenso die Freiheit. Die Idee ist das Wahre, und das Wahre ist so der absolute Geist. Das ist die wahrhafte Definition des Geistes. Der Begriff, der sich selbst bestimmt, sich zu seinem Gegenstand gemacht hat, damit Endlichkeit an ihm gesetzt, aber seine Endlichkeit mit sich selbst erfüllt, seine Endlichkeit ebenso aufgehoben hat – das ist der Geist« (ebd., S. 195).

29 Man könnte behaupten, daß beide Philosophen die gänzlich aktuelle und realisierte Welt voraussetzen, von welcher aus ihre Geschichte beginnt, aber der Anfang bestimmt den Charakter der Figuren in dieser Geschichte. Denn selbst wenn die historische entwickelte Welt in ihrer ganzen Aktualität vorausgesetzt ist (zu beachten: eschatologische *Wirklichkeit*, nicht uranfängliche *Actualitas*), so ist sie doch für sie niemals ein Ursprung (*arché*).

30 Weil sie einerseits die konkrete Macht der alten Mythen verloren und andererseits noch nicht zu einer spekulativen Form gefunden hatte, nahm die entmythologisierte Vernunft der frühen Aufklärung die Form einer auf dem Individuum basierenden technologischen Macht an.

31 *Vorlesungen III* (Hegels Manuskript, 1821), S. 97. Diese Priester-Philosophen leben schon in der *End-Zeit* (*eschaton*). Subjektiv gesehen ist *gnōsis* die Entdeckung der rechten Art des Wissens; objektiv bedeutet sie Übereinstimmung mit dem spekulativen Begriff (*Vorlesungen III* [1824], S. 141). »Der Mensch ist unsterblich nur durch das Erkennen« (*Vorlesungen III* [1827], S. 227).

32 »Ich habe bemerkt, daß Spuren, Andeutungen von der Idee Gottes, welche wesentlich die Dreieinigkeit ist, vornehmlich kurz vor und nach der Zeit des Hervortretens der christlichen Religion hervorgegangen sind, Vorstellungen, die die Kirche Ketzereien genannt hat. Es sind die gnostischen Vorstellungen, die aus dem Bedürfnis herkommen, Gott zu *erkennen*« (*Vorlesungen III*, S. 129).

33 Hier sei an Hegels Korrektur von Schillers Versen am Ende der *Phänomenologie des Geistes* erinnert.

34 Hegel tadelt oft gewisse Einstellungen wegen ihrer Passivität, da doch die moderne Einsicht ein Handeln verlange. H. U. von Balthasar bemerkt dazu: »Wenn der Dichter später in Pandora sich vom Prometheusprinzip distanziert, so ist es unterdessen längst über ihn ins Weltgeschichtliche hinausgewachsen: in Fichtes Ichphilosophie, Schellings Freiheitsgedanke, Hegels Dialektik«, in: a. a. O., Bd. III, 1, 2, S. 643). Und: »Aber philosophische Nezesität bindet Gott und seine Offenbarung, den Menschen, aneinander; der Mensch selbst ist der ausgelegte Gott; deshalb muß diesen titanischen Dombauten, auch wenn sie sonst alles Christliche in sich aufgesogen hätten, stets das Unterscheidende fehlen, das in der Bibel ›Herrlichkeit‹ heißt. Das Sein, Gott, ist im letzten bewältigt ... um Agape ungehindert zu Gnosis hin interpretieren zu können. ›Herrlichkeit‹ steht und fällt mit der Unüberholbarkeit der ›Analogia entis‹, der je größeren Unähnlichkeit Gottes in aller noch so großen Ähnlichkeit« (ebd., S. 881).

35 Es scheint mir, daß von Balthasar diese Beharrlichkeit meint, wenn er eine bestimmte Tradition von Creuzer bis Heidegger als »diese Erneuerung des Mythos« zusammenfaßt (ebd., S. 410).