



HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

VERNUNFT, FREIHEIT UND DAS REICH GOTTES

*Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension
der Philosophie des Deutschen Idealismus¹*

1. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie und die Philosophie der Moderne

Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie stehen in einem engen Verhältnis zueinander.² Wie die christlichen Kirchen sich selbst verstehen, hat einen Einfluss darauf, wie sie die Gesellschaft deuten und sich ihr gegenüber positionieren. Umgekehrt bestimmt das Selbstverständnis einer Gesellschaft auch (wenn auch oft implizit), wie die Gesellschaft die Kirchen versteht und welche Möglichkeiten der Entfaltung den Kirchen überlassen werden. Vor allem in der Neuzeit zeigt sich auch, inwiefern ekklesiologische Kategorien auch innerhalb gesellschaftstheoretischer Entwürfe rezipiert und transformiert werden und in welchem Maße gesellschaftspolitische Vorstellungen in ekklesiologischen Überlegungen reflektiert werden.

Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – wie auch ihr Verhältnis – haben daher eine wechselvolle Geschichte. Vor allem in Zeiten kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchs werden Selbstvergewisserung, Neu-Aneignung überlieferten Wissens und Aktualisierung und Transformation der Tradition sowohl für die Kirchen als auch für die Gesellschaft bedeutsam. Die Frage nach dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie zu stellen, impliziert bereits, auf diesen Umstand aufmerksam zu machen: Beide Disziplinen haben sich in ihrem heutigen Selbstverständnis erst im Kontext der Neuzeit und der mit ihr verbundenen Paradigmenwechsel entwickelt und spiegeln die kirchlich-theologische und gesellschaftlich-politische Umbruchsituation in der (nach-)reformatorischen und (nach-)aufklärerischen Neuzeit. An ihnen zeigen sich Momente der Ge-

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

schichte der Moderne, die *mutatis mutandis* auch in der modernen Philosophie ihren Niederschlag finden.

2. Das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion in der Moderne

Einer der wichtigen Paradigmenwechsel der Moderne liegt in der Neubestimmung des Begriffs des Wissens und damit auch der Fragestellung und -perspektive, die für die Philosophie maßgeblich ist. Wesentlich für neuzeitliches Denken ist nicht nur die Entwicklung und methodische Bestimmung mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens und der ihm eigenen Geltungsansprüche, sondern auch die Betonung der funktionalen Anwendbarkeit und praktischen Nützlichkeit des Wissens. Damit geht auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses zwischen Politik, politischer Theorie und Philosophie einher. Auf der einen Seite gliedert sich die politische Theorie zunehmend aus der Philosophie aus und wird zu einer wissenschaftlich betriebenen Disziplin mit ihr eigenen Methoden und Fragestellungen, nämlich der politischen Wissenschaft.³

Auf der anderen Seite gibt es einen ideen- und geistesgeschichtlich bislang weniger beachteten Prozess, nämlich die unterschwellige «Politisierung» des philosophischen Diskurses, die eng mit politischen und religiösen Umwälzungen in der frühen Neuzeit und der Notwendigkeit, zu diesen Umwälzungen auch philosophisch Stellung zu beziehen oder gar die mit ihnen verbundenen Problemlagen philosophisch zu bewältigen, zusammenhängt. Dies zeigt sich etwa in dem von Francis Bacon geäußerten, auf die Reform der Wissenschaften und der Gesellschaft bezogenen Gedanken, dass Wissen und Macht koinzidieren.⁴ Es zeigt sich auch in der vor allem mit dem Werk Thomas Hobbes verbundenen, nur durch Beachtung ihres politischen (und religiösen) Kontextes verständlichen positivistischen Theorie, dass die Gesetzgebung nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Autorität des Souveräns basiere.⁵ Mit dieser «Politisierung» des philosophischen Diskurses in der Moderne ist die Tatsache, dass viele Schlüsselthemen neuzeitlichen Philosophierens – mittelbar oder unmittelbar – eine politische Dimension aufweisen, sehr eng verbunden. Die Grenzen zwischen philosophischem und politischem Diskurs lassen sich daher oft nur schwer ziehen. Deutlich zeigt dies Kants Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung». Kant hat diese Frage in einer berühmten Definition beantwortet: Aufklärung ist der «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.»⁶ Der «Wahlspruch» der Aufklärung «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eignen Verstandes zu bedienen!»⁷ zeigt, inwiefern in der Philosophie Kants philosophische und politische Motive zusammenkommen. Vernünftig kann der Mensch nämlich nur dann

sein, wenn er als er selbst vernünftig ist, d.h. wenn er frei ist: «Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.»⁸ Der Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, hat direkte politische Konsequenzen. Kant fordert daher explizit politische Maßnahmen, die er (so bekennt er zumindest an dieser Stelle) beispielhaft in Preußen verwirklicht sieht: «Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere (scil. die Aufklärung, H.Z.) begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.»⁹

Wenn Kant davon spricht, dass die Denkungsart eines aufgeklärten Monarchen «noch weiter» gehe, so bezieht er sich auf den zuvor von ihm genannten «Hauptpunkt» der Aufklärung als der Epoche der Befreiung des Menschen aus Fremdbestimmung und Unmündigkeit. Dieser Hauptpunkt, so Kant, liege «vorzüglich in Religionssachen ... weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.»¹⁰

Kants Ausführungen zum Wesen der Aufklärung zeigen daher auch deutlich, dass es in der Neuzeit parallel zu der Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie, politischer Theorie und Politik auch zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion kommt. Während Philosophie und Religion zumindest noch im Hochmittelalter in der Erfüllung je verschiedener Aufgaben in einer friedlichen Koexistenz sich befunden hatten, trat die Philosophie in der Neuzeit immer mehr in ein Kritik- und Konkurrenzverhältnis zur Religion in ihrer überlieferten Gestalt. Vor allem was die neuzeitliche deutsche Philosophie betrifft, ist neben ihrer politischen Dimension auch ihr Verhältnis zum Christentum sehr genau zu beachten.

Während nämlich die englische und französische Philosophie der Neuzeit die oft eindeutige Tendenz zeigt, sich kritisch and ablehnend gegen die Kirche, das Christentum und viele seiner zentralen dogmatischen Glaubensinhalte zu definieren, steht die deutsche Philosophie zumindest bis zum Ende der idealistischen Philosophie in einer ambivalenteren und komplexeren Haltung zur überlieferten christlichen Religion. «Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauß,» so hat schon Friedrich Nietzsche bemerkt, «das stinkt alles nach Theologen und Kirchenvätern.»¹¹ Hegel hat in den Vor-

lesungen über die Philosophie der Geschichte ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass angesichts der «Vor-leistungen» der Reformation in Deutschland – eine Revolution, so Hegel an anderer Stelle, könne man gar nicht ohne eine Reformation und die mit ihr verbundene Befreiung des Gewissens durchführen¹² – «die Aufklärung auf Seiten der Theologie» gewesen sei, während sie «in Frankreich ... sogleich eine Richtung gegen die Kirche» genommen habe.¹³

In der Position der «Aufklärung auf Seiten der Theologie» liegt aber eine Ambivalenz, insofern die aufgeklärte Philosophie sich auf Seiten der Theologie – um gewissermaßen die beiden möglichen «Extrempositionen» zu bezeichnen – entweder als *ancilla theologiae* oder als wahre «philosophische Theologie», in der die «theologische Theologie» aufgehoben ist, verstehen kann. Diese Ambivalenz des Verhältnisses der Philosophie zum Christentum zeigt sich sehr deutlich nicht erst in der Philosophie Kants oder der Philosophie des Deutschen Idealismus und in seiner Rezeption und Transformation theologischer Motive.

Sie zeigt sich – ähnlich wie die Politisierung des philosophischen Diskurses – auch schon im Werk Leibniz'. Leibniz bezieht in der *Monadologie* Gott als «den Baumeister der Weltmaschine» auf das «physische Reich der Natur» und Gott «als Monarchen des göttlichen Staates der Geister» auf das «moralischen Reich der Gnade.»¹⁴ Die beiden Reiche von Natur und Gnade stehen in einem von Harmonie gekennzeichneten Verhältnis zueinander und sind im Gottesbegriff wie auch im Gedanken des Gottesstaates als einer «moralischen Welt innerhalb der natürlichen Welt» miteinander vermittelt. Dabei zeigt sich in der Philosophie Leibniz' ein interessanter Akzent, der die Problematik der Interdependenz von Philosophie, Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie deutlich zeigt. Bei Leibniz findet sich nämlich in seinem Bemühen, mechanistisch-deistische Zugangsweisen zum Gottesbegriff zugunsten einer personalisierten Gottesvorstellung zurückzuweisen, eine theologische Rechtfertigung der politischen Machtverhältnisse.

In der *Monadologie*, einem seinem Anspruch nach philosophischen Werk, vergleicht Leibniz Gottes Verhältnis zu den Geistern, d.h. zu den vernünftigen Seelen, mit dem Verhältnis des Fürsten zu seinen Untertanen und rechtfertigt damit implizit theologisch, dass es Fürsten und Untertanen gibt, dass diese in einem bestimmten Unterordnungs- und Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen und dass, wie der direkt daran sich anschließende Vergleich mit dem Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern insinuiert, ihr Verhältnis naturgegeben ist: «Das befähigt die Geister, in eine Art Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott ist für sie nicht nur das, was der Erfinder für seine Maschine ist (wie das im Verhältnis Gottes zu den übrigen Geschöpfen der Fall ist), sondern auch das, was ein Fürst für seine Untertanen, ja ein Vater für seine Kinder ist.»¹⁵

Für Leibniz' Philosophie ist auch der Totalanspruch des philosophischen Systemdenkens, das die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – so der Titel der populären Darstellung der in der Monadologie entwickelten Philosophie – umfassend auszuschreiten sucht, charakteristisch. Dieser Anspruch kann erhoben werden, da die Geister «Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst» und überdies fähig sind, «das System des Universums zu erkennen und etwas davon in Proben eigener Systembaukunst nachzubilden; denn jeder Geist ist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit.»¹⁶ Diese philosophische Möglichkeit systematischen Wissens – in sowohl theoretischer als auch praktischer Hinsicht – ist nicht nur mit dem Gedanken der Quasi-Göttlichkeit des Menschen, sondern auch mit ekklesiologischen Überlegungen verbunden.

Denn die Gemeinschaft der Geister, so Leibniz, müsse den «Gottesstaat» – vor allem seit Augustins epochalem *De Civitate Dei* eine zentrale Metapher der Ekklesiologie – bilden, «den vollkommensten überhaupt möglichen Staat unter dem vollkommensten aller Monarchen»¹⁷, «eine moralische Welt innerhalb der natürlichen Welt und das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes.»¹⁸ Da der Gottesstaat zudem eine «wahrhaft universale Monarchie sei», hat Leibniz' Vorstellung eines Reiches der Geister auch politische Aspekte – sei es im Hinblick auf die theologisch-philosophische Legitimierung der politisch-realgeschichtlichen Monarchie oder auf die Idealbildfunktion dieser universalen Monarchie für die partikularen Monarchien.

Man wird aufgrund dieser vor allem für die neuzeitliche Philosophie charakteristischen Interdependenz von philosophischem, politischem und religiösem Denken nur schwer ein adäquates Verständnis der Philosophien Bacons, Hobbes', Leibniz', Kants oder vieler anderer neuzeitlicher Philosophen entwickeln können, wenn man ihre Werke nicht zu den zeitgeschichtlichen politischen, religiösen und kirchengeschichtlichen Ereignissen in eine Korrelation setzt und nach ihren gesellschaftlich-politischen, religiösen und kirchlichen Kontexten, Funktionen und Intentionen fragt. Damit ist keiner marxistischen, Nietzscheanischen oder systemtheoretischen Funktionalisierung oder Soziologisierung des Wissens – und damit einer genetischen Relativierung seines Geltungsanspruches – das Wort geredet, sondern einer geltungsneutralen Kontextualisierung von Wissen. Im Rahmen dieser Kontextualisierung soll der nicht-kontextgebundene und separat zu diskutierende Geltungsanspruch nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. Es soll vielmehr ideen- und geistesgeschichtlich danach gefragt werden, ob es einen Zusammenhang zwischen der Entdeckung und Ausprägung bestimmter Einsichten und ihrem historischen, gesellschaftlichen, politischen oder religiös-kirchlichen Ort gibt und ob die Berücksichtigung dieses Zusammenhangs eine interpretatorische Bedeutung hat.

3. Der Systemanspruch des Deutschen Idealismus und die Gefahr der Philosophie für Staat und Religion

Ähnlich wie von Leibniz wird auch von den Philosophen des Deutschen Idealismus ein philosophischer Systemanspruch erhoben. Die Idealisten sind allerdings nicht mehr gewillt, die substanzmetaphysische Ausgangsposition Leibniz' nachzuvollziehen, transformieren die Leibnizsche Frage nach den Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade und begreifen ihre Philosophien explizit als «Systeme der Freiheit», d.h. gewissermassen als Darstellung der Vernunftprinzipien der Freiheit. In der sowohl erkenntnistheoretischen als auch moralphilosophischen «kopernikanischen Wende» der Philosophie Kants – einer Philosophie des Subjekts und der Freiheit – zeigte sich für den Deutschen Idealismus nämlich ein fundamentaler und unhintergebarer Paradigmenwechsel. Die Desiderate, die Kants Philosophie offen ließ, wurden aber auch schmerzlich empfunden und dienten als Ansporn für die Systementwürfe des Deutschen Idealismus.

Kant war zwar in seinen drei Kritiken – der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie der *Kritik der Urteilskraft* – zu nahezu die gesamte nachfolgende Philosophie bestimmenden Neuansätzen gekommen. Er hatte es aber nicht vermocht, ein einheitliches System der Wirklichkeit zu entwickeln, sondern nur skizziert, dass der «Tr. Phil. höchster Standpunkt in Vereinigung der Ideen der theoretischen specul. U. Moral//pract. Vernunft der Verbindung der Natur und Freyheit in einem u. demselben Subjekt nicht sparsim aggregiert sondern conjunctim nach einem Princip der durchgangigen Bestimmung gedacht»¹⁹ sein müsse. Aus diesem Grund sah es Fichte als die Aufgabe der Wissenschaftslehre von 1794, «den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens aufzusuchen.»²⁰ Auf diesen Grundsatz habe Kant, so Fichte, in seiner Deduktion der Kategorien gedeutet, «er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt.»²¹ Während die Philosophie Kants – und damit auch die von ihr erschlossene Wirklichkeit – kompartmentalisiert schien, stellt der Deutsche Idealismus den Versuch dar, auf dem Boden der Philosophie Kants ein einheitliches System zu entwickeln und Wirklichkeit aus den Leistungen und Strukturen des Geistes, des Ich oder des Selbstbewusstseins oder – auch darin ganz Kants Philosophie folgend – der Freiheit zu erschließen.

Die Grundthemen des Deutschen Idealismus – Geist, Ich, Selbstbewusstsein und Freiheit – verweisen aber auch auf die politische und religiöse Dimension des Deutschen Idealismus. Während es nämlich so scheinen mag, als handle es sich bei der Philosophie des Deutschen Idealismus nur um politik- und religionsindifferente Theorien der Genese von Selbstbewusstsein und Freiheit, ist es notwendig, die «ungeschriebene Lehre» des Deutschen

Idealismus oder, um Leo Strauss' Terminologie zu verwenden, die Spannung von exoterischer und esoterischer Lehre²² innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus zu erschließen, um somit auch seine gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimensionen sowie die in ihm sich ausdrückende Verhältnisbestimmung zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie besser verdeutlichen zu können.

Dass es einen «Subtext» des Idealismus gibt (der manchmal sogar explizit dargestellt wurde), wurde bereits früh gesehen und als charakteristisch für die moderne Philosophie der Freiheit erachtet. Denn jede Philosophie, für die die Freiheit und die Überwindung von Fremdbestimmung der zentrale Schlüssel für das Verständnis und die Gestaltung der Wirklichkeit ist, wird unter den politisch-religiösen Bedingungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als politisch und religiös subversiv erscheinen müssen. Schelling setzt sich in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* (1803) daher auch ausdrücklich mit dem «sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staat gefährlich sei,»²³ auseinander – und damit mit der politischen und kirchlichen Reaktion auf die kantische und nach-kantische Philosophie.

Sehr deutlich zeigt sich diese «Gefahr» beispielsweise im Werk Fichtes. 1792 tritt Fichte mit der anonym veröffentlichten, zunächst Kant zugeschriebenen und 1793 bereits in zweiter Auflage erschienenen Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung an die Öffentlichkeit*. Der Titel ist gewissermaßen Programm. Sein Wirken setzt sich fort mit einem politisch orientierten *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, der 1793 in erster und 1795 in zweiter Auflage erschien – einschließlich eines Kapitels «Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.» In diesem Kapitel begrenzt Fichte auf der Grundlage seines Verständnisses des Menschen und seiner Freiheit die Macht der Kirche als einer sichtbaren Institution und formuliert unter explizitem Rückgriff auf den freigeistlichen Geist der Reformatoren die fundamentale Alternative für den Menschen angesichts von Fragen der Religion folgendermaßen: dass man sich nämlich «entweder in den Schoos der allein seeligmachenden Römischen Kirche werfen, oder ... entschloßner Freigeist werden» müsse.²⁴ Unter dieser Voraussetzung sind für Fichte die protestantischen Gemeinden entweder «höchst inconsequent» oder «sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten ...»²⁵

Der grundlegende philosophische Konflikt zwischen Idealismus und Dogmatismus hat daher auch eine religiöse Dimension. Fichte hat die Entscheidung für eine bestimmte Philosophie, d.h. die Entscheidung für entweder Dogmatismus oder Idealismus, davon abhängig gemacht, «was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte,

sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.»²⁶ In Abwandlung dieses Diktums lässt sich sagen, dass für Fichte auch die Wahl für eine bestimmte religiös-konfessionelle Position davon abhängt, was man für ein Mensch ist.

Da für Fichte die Alternative zwischen Idealismus und Dogmatismus wie auch zwischen römischen Katholizismus und Freigeisterei nicht mehr eine prinzipiell offene Alternative ist, erklärt sich auch die Vehemenz, mit der er Kirche und Staat je eigene Einfluss- und Verantwortungssphären zuweist und das überlieferte Verhältnis zwischen Kirche und Staat radikal in Frage stellt: «Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maasgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.»²⁷ Ausgangslage für Fichtes sowohl kirchen- als auch staatskritischen Überlegungen ist seine Überzeugung, dass die französische Revolution für die gesamte Menschheit wichtig sei²⁸: «Der Wink der Zeiten,» so Fichte, «ist im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge sind zum Gespräch des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menschenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidschwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs lösen zuweilen in glänzenden und glanzlosen Zirkeln die Gespräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.»²⁹ Dass man anfängt zu lernen, bedeutet, dass man anfängt, vernünftig zu sein, sich seiner Freiheit zu vergewissern und frei zu sein. Dieser Lernprozess war in der Tat gefährlich für Staat und Religion.

Auch Hegels und Schellings Philosophien zeigen deutlich den Hintergrund des Vorwurfes an die Philosophie, sie sei für den Staat und die Religion gefährlich geworden. Sie zeigen auch, inwiefern im Denken des Deutschen Idealismus Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Im folgenden soll die Fragestellung nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus in exemplarischer Weise vornehmlich anhand des Denkens Schellings entfaltet werden. Verkürzungen, die sich nicht nur aus der marginalen Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Denken Fichtes oder dem absoluten Idealismus Hegels, sondern auch aus der Konzentration auf Schellings Frühwerk und aus der Abstraktion von der komplexen Entwicklung seines Denkens ergeben, müssen dabei in Kauf genommen werden. Während Studien zur politischen Dimension wie auch zum in einem allgemeinen Sinne religiösen Hintergrund und zur religiös-theologischen Dimension der Philosophie Schellings und des Deutschen Idealismus vorliegen,³⁰ stellt die Frage nach der Ekklesiologie bzw. der ekkle-



siologischen Dimension des Deutschen Idealismus wie auch die nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus bislang ein wenig bearbeitetes Forschungsdesiderat dar, angesichts dessen die folgenden Ausführungen sich als Anregungen zu weiteren Studien verstehen.

Wir werden zunächst die gesellschaftsphilosophische oder, um es korrekter zu formulieren, die politische Dimension der Philosophie Schellings untersuchen, um dann die «philosophische Ekklesiologie» Schellings und ihren Zusammenhang mit seinen politischen Ideen zu diskutieren.

4. Die politische Dimension des Deutschen Idealismus

Nicht nur Fichtes Überlegung zur Bedeutung der französischen Revolution, sondern auch die Rezeptionsgeschichte der Philosophie des Deutschen Idealismus zeigt die oft impliziten politischen Dimensionen der idealistischen Philosophie und verdeutlicht, dass man ohne Berücksichtigung der politischen Zeitgeschichte kaum zu einem adäquaten kontextbezogenen und wirkungsgeschichtlichen Verständnis der idealistischen Philosophie kommen wird. Das idealistische Denken stellt in gewisser Weise eine philosophische Interpretation der Geschehnisse der französischen Revolution dar. Vermutlich bezieht sich Nietzsche auch (und möglicherweise vor allem) auf die Deutung der französischen Revolution durch die Philosophen des Deutschen Idealismus, wenn er schreibt: «Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der Französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beurteilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hineininterpretiert haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit mißverstehn und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen.»³¹

Hegels und Schellings Auseinandersetzung mit revolutionären Ideen lässt sich bis ins Tübinger Stift zurückverfolgen. Mit dem Urteil, dass die «Berichte über eine der Revolution günstige Stimmung der Studenten (scil. des Tübinger Stifts, H.Z.) gesichert»³² seien, hat Wilhelm Jacobs zutreffend den gegenwärtigen Forschungsstand zur politischen Prägung Hegels und Schellings (wie auch Hölderlins) zusammengefasst. G.L. Plitt bekennt zwar, er habe «nun zwar von Freiheitsbäumen, die am Ufer des Neckar aufgerichtet worden seien, und an deren Aufrichtung sich verzüglich Hegel und Schelling in schwärmerischer Freundschaft beteiligt haben sollen, nichts erfahren, obgleich ich mich bei unterrichteten Zeitgenossen erkundigte; wohl aber wurden freisinnige Reden gehalten, Freiheitslieder gedichtet, aus dem Fran-

zösischen übersetzt, gesungen, deklamiert. Besonders kam das Marseiller Lied hoch zu Ehren, die Uebertragung desselben ins Deutsche sollte Schelling gemacht haben.»³³ Dies, so Plitt, sei, obwohl es nicht der Wahrheit entsprach, dem Herzog berichtet worden, der darauf nach Tübingen reiste, die Stipendiaten im Speisesaal des Stifts antreten ließ und Schelling fragte, ob er denn die Marseillaise kenne: «Schelling aber sah den Herzog,» so Plitt weiter, «aus seinen hellblauen, mit tiefem Glanz erfüllten großen Augen ebenso unbeweglich an.» Nach der Beendigung seiner Strafrede fragte er Schelling noch einmal, «ob ihm die Sache leid sey, worauf dieser geantwortet haben soll: «Durchlaucht, wir fehlen alle mannigfaltig.»³⁴

In der Vorrede zur ersten Auflage der allein schon im Titel revolutionäre Untertöne anschlagenden Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* von 1795 zeigt sich nahezu explizit – wenn auch immer noch in der Sicherheit sprachlicher Mehrdeutigkeit – die politisch-revolutionäre Dimension der Grundprinzipien des Deutschen Idealismus. Schelling spricht in dieser Frühschrift davon, dass die Absicht der Philosophie – d.h. seiner eigenen Philosophie – «nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaften, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien, d.h. auf eine Revolution derselben, gehe.»³⁵ Diese Philosophie könne aber, so Schelling, auch nicht auf «todte Formeln, als ebenso viele Gefängnisse des menschlichen Geistes»³⁶ gehen. Damit führt er die Befreiung des menschlichen Geistes aus den Gefängnissen toter Formeln und den Vollzug der Freiheit als programmatische Themen einer Philosophie ein, die ihrem ausdrücklichen Anspruch nach sich als revolutionär versteht. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, wie diese politisch subversive Sprache wenige Jahre nach der französischen Revolution auf Schellings Zeitgenossen gewirkt haben muss.

Schelling zeigt ferner in dieser Vorrede ausdrücklich, inwiefern die theoretischen Bemühungen der Philosophie – und zwar gerade auch der Philosophie des Ich – auf praktische Umsetzung drängen. Es sei, so Schelling, zwar ein «kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen» – das heißt zunächst einmal eine reine Theorie der Freiheit zu entwickeln –, aber «[g]ebt dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird nachfolgen.»³⁷ Ähnlich wie Fichte deutet Schelling den revolutionären Befreiungsprozess als einen Lernprozess, an dem die Philosophie maßgeblich beteiligt ist. Die «Revolution im Menschen» müsse nämlich, so Schelling weiter, «vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen», da der Mensch schon gut sein müsse, um auch besser werden zu können. Das bedeutet, dass die politische Aktion – an die Schelling ohne Zweifel denkt – nicht der theoretischen Reflexion als Interpretandum vorausgehen darf, sondern sie voraus-

setzt, das heißt, um auf Nietzsches Begrifflichkeit zurückzugreifen, dass in gewisser Weise die Interpretation das Originäre ist, dem der Text zu entsprechen hat.

Es ist deutlich, inwiefern Schellings Interpretation des Menschen die paradigmatische Rolle des Freiheitsgedankens und des eng mit ihm verbundenen Gedankens menschlicher Würde, wie Schelling sie in der praktischen Philosophie Kants und im Denken Fichtes vorgefunden hatte, ernst nimmt. Das «erste Prinzip» seiner Philosophie ist nämlich, «dass das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, dass der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey.»³⁸ Der Mensch als absolute Freiheit ist Zweck an sich und darf nie auf ein bloßes Objekt der Macht und Herrschaft oder ein bloßes Mittel außer ihm liegender Zwecke reduziert werden. Dieser Philosophie, so räumt Schelling in expliziter Zeit- und Gesellschaftskritik ein, «sollte man freilich in einem erschlafenen Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt.» Schelling sieht deutlich die Problematik, vor die sich eine Philosophie der absoluten Freiheit, die das Ich zum Ausgangspunkt allen Philosophierens macht, in einer Zeit der gesellschaftlichen Reaktion gegen die revolutionären politischen Ereignisse in Frankreich gestellt sieht.

In diesen zeitgeschichtlichen Kontext gehört für Schelling auch eine Entradikalisierung der Kantischen Philosophie und ihres, so sein Gedankengang, noch nicht in all seinen politischen Dimensionen explizierten Freiheitsgedankens. Es sei nämlich so, dass bereits «das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters vorjetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntnis, dass die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes, und der Eingeschränktheit seines Erkenntnisvermögens seyen,»³⁹ herabgestimmt worden sei. Kants Philosophie, so legt Schelling nahe, sei seiner Pointe – nämlich der noch nicht in befriedigender Weise dargestellten Bezogenheit und systematischen Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie – dadurch verlustig gegangen, dass der Besitz einer vermeintlich objektiven Wahrheit erneut affirmiert worden sei – etwa durch die protestantische Orthodoxie – oder Kants Philosophie auf eine bloße, in der Tendenz skeptizistische Erkenntnistheorie reduziert worden sei.

In *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* erhebt Schelling den Anspruch, nicht nur im Gegensatz zu einer verkürzenden oder sogar verfälschenden Lektüre Kants genuinen Einsichten in die Bedeutung der Freiheit gerecht zu werden, sondern sie sogar noch zu radikalieren und im Ich und seiner Freiheit als dem einen Grundprinzip der Philosophie den Kern des Systems

allen Wissens gezeigt zu haben: «Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit.»⁴⁰ Auch bei diesem Satz ist es kaum möglich, seine politischen Assoziationen und Implikationen zu übersehen.

Es passt ins Bild unserer Lektüre von *Vom Ich als Princip der Philosophie*, dass während der Abfassung dieser Schrift im Frühjahr 1795 dem Inspektorat seitens der Repetenten mitgeteilt wurde, «dass die Stipendiaten beinahe in dem allgemeinen Ruf der herrschenden naturalistischen Grundsätze stehen.» Wilhelm G. Jacobs kommentiert dies unter Bezugnahme auf das zeitgenössische Verständnis von «naturalistisch» – im Sinne der Zurückweisung positiv-offenbarter Überlieferung und der Beschränkung auf vernunftgegebenes Wissen – folgendermaßen: «Der Ruf der Stipendiaten war somit der, Offenbarungstheologie und -religion abzulehnen. Sie standen wieder einmal im Geruch der Irreligiosität» und, wie man ergänzen kann, des revolutionären Handelns im Geiste der mit dem Denken Kants und Fichtes in Verbindung gebrachten Unterminierung der Religion sowie der kirchlichen und staatlichen Ordnung. Denn wenn Freiheit das höchste ist – Anfang und Ende der Philosophie und damit der Maßstab der Vernunft – muss der Glaube an die göttliche Offenbarung und ihre das Denken und Leben der Menschen bindende Autorität ein Skandalon sein.

Deutlich zeigen sich die politischen Implikationen der Philosophie des frühen Schellings auch in seinem Wissenschaftsideal. Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* richten sich nämlich nicht nur gegen die politische Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Wissenschaft, gegen die, «welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen»⁴¹, sondern betonen auch die Orientierung wissenschaftlichen Wissens an einem einzigen und «absoluten Zweck ... außer diesem haben sie gar keinen»⁴². Dieser Zweck liegt im Wissen, in der «Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet.»⁴³ Dieses «unbedingte Wissen» kann nur frei mit- und nachvollzogen werden, ansonsten wäre die Wissenschaft nur ein «fremdes Eigentum» und kein persönlicher Besitz.⁴⁴

Schellings Verständnis der Wissenschaft und ihres Zwecks stellt daher eine Kritik dar an der durch den Staat verantworteten «Unterdrückung so vieler Individualitäten ... um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen.»⁴⁵ Schelling sieht das einzige legitime Verhältnis der Politik auf die Wissenschaft darin, dass diese die Wissenschaft «blühend» mache, «um ihnen so viel möglich Würde nach Innen und Ansehen nach außen zu geben.»⁴⁶ Schellings Kritik an der faktischen Realität nicht nur der universitär-wissenschaftlichen, sondern auch der gesellschaftlich-politischen

Verhältnisse konnte der aufmerksame Zuhörer seiner Vorlesungen nicht überhören – gerade auch angesichts der Tatsache, dass auch in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* Schelling von der Einheit von Theorie und Praxis, d.h. von Wissen und Handeln, ausgeht, denn die «Bildung zum vernunftmäßigen Denken» ist nach Schelling auch «die einzige zum vernunftmäßigen Handeln.»⁴⁷

5. Die «philosophische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus

Nachdem wir die politischen Implikationen und Hintergründe der Philosophie Schellings und damit in exemplarischer Weise auch des Deutschen Idealismus skizziert haben, wenden wir uns nun den ekklesiologischen Dimensionen der idealistischen Philosophie zu. Insofern für Schelling der Begriff der Monarchie «mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist»⁴⁸, haben seine monarchie-kritischen Intentionen – das gilt ähnlich auch für den jungen Hegel und für Fichte – auch Auswirkungen auf sein Kirchenverständnis. Sowohl die Monarchie in ihrer gegebenen Form als auch die Kirche symbolisieren den Geist der Unfreiheit und Knechtschaft, den es zu überwinden gilt, da er mit der Entdeckung der Autonomie und Würde des Menschen nicht zu vereinbaren ist.

Diese Kritik führt aber nicht dazu, dass die Kirche und damit auch die Ekklesiologie im Denken Schellings überhaupt keine Rolle mehr spielte. Vielmehr setzen vor allem Schelling und Hegel eine «philosophische Ekklesiologie» voraus, die auf einer Transformation der seit Paulus für das christliche Denken charakteristischen Vorstellung, dass es eine unsichtbare Kirche gibt, die zur sichtbaren Kirche in einem komplexen Verhältnis steht, beruht. Der auch unter dem Einfluss von Kants 1793 erschienener Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* stehende Rückgriff auf die Vorstellung einer Dialektik bzw. eines Dualismus von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hat, wie wir sehen werden, wichtige philosophische (und, darüber vermittelt, theologische) Implikationen.

Die Bedeutung dieser Transformation der Vorstellung der unsichtbaren Kirche für das philosophische Selbstverständnis der Idealisten zeigt sich deutlich in einem Brief Hegels an Schelling aus dem Januar 1795. Hegel schreibt an seinen Freund und Mitstreiter: «Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seyen nicht müßig im Schoose! ... Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.»⁴⁹ Schelling antwortet zustimmend und erinnert an die Aufgabe, die sich den beiden jungen Philosophen stellt, nämlich die Impulse der Kantischen Philosophie zu bewahren, in «seiner ganzen Vollendung» darzustellen und die Alternative der Zeit radikal zu formulieren: «Wir wollen beide weiter – wir wollen beide verhindern, dass nicht das Gröste was unser Zeitalter her-

vorgebracht hat, sich wieder mit dem verlognen Sauerteig vergangner Zeiten zusammenfinde – es soll rein, wie es aus dem Geist seines Urhebers gieng, unter uns bleiben, und, ist es möglich, nicht mit Verunstaltungen, und Herabstimmungen zur alten hergebrachten Form, sondern in seiner ganzen Vollendung, in seiner erhabenen Gestalt, und mit der lauten Verkündung: dass es der ganzen bisherigen Verfaßung der Welt und der Wißenshaften Streit auf Sieg oder Untergang anbiete, von uns zur Nachwelt gehen.»⁵⁰

Die Losung von Hegels und Schellings gemeinsamer denkerischen Arbeit nennt zunächst das Leitmotiv des Deutschen Idealismus, nämlich die Verknüpfung von Vernunft und Freiheit. Für die Idealisten ist das System der Wirklichkeit nicht notwendigerweise deterministisch; vielmehr vollendet es sich erst in einem System der Freiheit. Der Vereinigungspunkt von Vernunft und Freiheit wird von Hegel als die «unsichtbare Kirche» bezeichnet, auf das Kommen des Gottesreiches bezogen und der sichtbaren Kirche antithetisch gegenübergestellt, da dort ihrer Ansicht nach weder Vernunft noch Freiheit noch «Vernunft und Freiheit» herrschen.

Hegel und Schelling richten sich in ihrem Philosophieverständnis aber nicht nur gegen die sichtbare Kirchlichkeit der protestantischen oder römisch-katholischen Orthodoxie, sondern erheben auch implizit den Anspruch, in der Vereinigung von Vernunft und Freiheit das Christentum erst vollends zu realisieren und dabei die Reformationgeschichte weiterzuschreiben und philosophisch zu radikalieren. Die unsichtbare Kirche ist nicht nur eine Gegen- oder Alternativkirche; sie ist auch die wahre und eigentliche Kirche, an der die sichtbare Kirche – sowohl im Hinblick auf ihre Leistungen als auch im Hinblick auf ihre Mängel – gemessen werden muss. Nicht die politisch wie religiös konservativen und der Philosophie Kants in ihrem vollen Sinne kritisch gegenüberstehenden theologischen Lehrer des Tübinger Stifts, sondern Hegel und Schelling sind ihrem Selbstverständnis nach die wahren Erben der Reformatoren. In ihrem Denken werden die Impulse der Reformation, die vor allem in der besonderen Betonung des einzelnen Menschen, seines Gewissens und der damit verbundenen Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Fremdbestimmung lagen, weiterentwickelt, indem sie mit dem Geiste der Philosophie Kants verbunden werden.

Zudem wird in dem Gedanken einer Vereinigung von Vernunft und Freiheit, der allen Systementwürfen des Deutschen Idealismus zugrunde lag, die Idee der unsichtbaren Kirche, der nach traditionellem Verständnis die sichtbare Kirche als ihrem weltjenseitigen Ziel entgegenpilgert, aus ihrem eschatologischen Kontext herausgelöst. Sie wird nicht nur in Anlehnung an Kants ethisches Verständnis der unsichtbaren Kirche in einen moral-philosophischen, sondern vor allem auch in einen welt-immanenten geschichtlichen und Kontext gestellt. Stellt nämlich die systematische Vereinigung



von Vernunft und Freiheit eine lösbare Aufgabe dar – und die philosophische Pointe des Deutschen Idealismus besteht ja gerade darin, dass das Problem eines Systems der Freiheit nicht nur, wie etwa bei Kant geschehen, als Desiderat angezeigt oder bestenfalls ansatzweise behandelt wurde, sondern dem Anspruch nach gelöst wurde bzw. gelöst werden kann – dann ist auch der Vereinigungspunkt, nämlich die unsichtbare Kirche, aufgrund eigenen Vernunft- und Freiheitsvollzuges geschichtlich realisierbar.

Wir sehen deutlicher, was hier philosophisch vor sich geht, wenn wir danach fragen, was die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche theologisch leistet. Da wir an dieser Stelle keine ausführlichen ekklesiologischen Überlegungen mit einer hinreichenden Berücksichtigung konfessioneller Unterschiede und historischer Entwicklungen anstellen können, müssen wir uns auf einige wesentliche Merkmale beschränken: Theologisch wird mit der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zum Ausdruck gebracht, dass die sichtbare Kirche in einem geschichtlichen, rein menschlich nicht zu überwindenden Zwischenbereich angesiedelt ist, nämlich zwischen der schon ergangenen Offenbarung und der noch ausstehenden Erfüllung und Vollendung der Geschichte, und dass sie damit auch in einem Zwischenbereich zwischen einer menschlichen Institution und einer göttlichen Stiftung zu situieren ist.

Innerhalb der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist der Ort der Kirche in diesen «Zwischenbereichen» oft unterschiedlich akzentuiert worden. Davon war aber im wesentlichen die entlastende Grundfunktion der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht betroffen. Denn diese Unterscheidung stellt die Kirche und ihre Geschichte unter einen theologischen, d.h. sowohl eschatologischen als auch gnadentheologischen, Vorbehalt und entbindet sie damit von der Überforderung, das Gottesreich in seiner Fülle *hic et nunc* oder im geschichtlichen Verlauf zu manifestieren, und unterbindet damit politisch-theologische oder theologisch-politische Extrempositionen.

Wenn nun die Philosophie des Deutschen Idealismus sich auf die Vorstellung einer unsichtbaren Kirche bezieht, so fehlen diese theologischen Vorbehalte. Die Vorstellung einer «unsichtbare Kirche» wird vor dem Hintergrund des Geschichtsoptimismus und der Anthropologie der Aufklärung gelesen und ist jetzt Chiffre für eine Situation, die vom Menschen selbst als eines freien und vernünftigen Wesens in der Geschichte realisiert werden kann. Die Transformation der Ekklesiologie steht also in engem Zusammenhang mit der Transformation christlicher Geschichtstheologie und Anthropologie. Während das christliche Geschichts- und Menschenbild entlastend auf den handelnden Menschen wirkte, geht die idealistische Transformation – wie jeder Anspruch, die unsichtbare Kirche zu sein oder als «Vereinigungspunkt» erreichen zu können – gewissermaßen mit einer Überforde-

rung des Menschen einher, die sich nicht nur im System- und Totalanspruch des idealistischen Denkens zeigt, sondern auch in seinen philosophischen und politischen Nachwirkungen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass mit der idealistischen Aufhebung theologisch-dogmatischer Gehalte in Philosophie der Anspruch einhergeht, dass nur ein «System der Freiheit» – also die Vermittlung von Vernunft und Freiheit – die Impulse der Reformation aufgreifen und fortsetzen könne und dass das Christentum sich daher nicht empirisch-historisch, sondern nur spekulativ – und das heißt philosophisch – adäquat verstehen lasse. Dieser Anspruch zeigt sich sehr deutlich auch in Schellings Vorlesung über das Studium der Theologie, die er innerhalb seiner *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gehalten hat. In dieser Vorlesung bezeichnet Schelling die Philosophie als «das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ..., worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden.»⁵¹ Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Christentum, Theologie und Philosophie richtet sich Schelling gegen die von ihm des Empirismus beschuldigte Theologie. Deren Erkenntnisart und Standpunkt, so erklärt er, müsse man als «verloren und vergessen» betrachten: «Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus ihren Sinn und Bedeutung.»⁵² Es gelte, so Schelling, dass die Theologen statt eines rein empirischen Standpunkts «die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christentum vorgeschrieben ist, zu der ihren»⁵³ machen. Sogar aus christlicher Sicht stellt sich daher nach Schelling die Aufgabe einer in der Philosophie dargestellten «höheren Ansicht der Geschichte selbst».

Schellings Position stellt eine Kritik der empirisch fassbaren historischen Dimension des Christentums, seiner geschichtlichen Dokumente und eines darauf basierenden Verständnisses des Christentums dar, da Vernunft und Freiheit nicht auf die Vorgaben empirisch-geschichtlicher Fakten angewiesen sind bzw. nicht angewiesen sein dürfen. Schelling geht daher sogar so weit zu behaupten, dass «die sogenannten biblischen Bücher» ein «Hindernis der Vollendung» des Christentums gewesen seien, die überdies «an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.»⁵⁴

Schellings in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* entfaltete spekulative Philosophie des Christentums geht einher mit ekklesiologischen Überlegungen. Laut Schelling müsse die Anschauung Gottes «durch eine zugleich unendliche und begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal,

und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.»⁵⁵ Während die Kirche die ideale Repräsentation der Anschauung Gottes ist, drückt sich im «vollkommene Staat» die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit real aus, denn die Idee des vollkommenen Staates ist genau dann erreicht, «sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist.»⁵⁶ Insofern nur die Philosophie die Identität des Realen und des Idealen in der Idee des Absoluten adäquat erfassen kann, werden Staat und Kirche bei Schelling aus einer philosophischen Perspektive – und damit aus der einzig möglichen Perspektive – als zwei grundsätzlich verschiedene und komplementäre Momente der geschichtlichen Erscheinung des Absoluten gedeutet. Aus dieser Perspektive verweist Schelling nicht nur den Anspruch der sichtbaren, gewissermaßen an die staatliche «Realität» angeglichenen Kirche und ihrer Theologie in seine Grenzen, sondern fordert auch, dass der Staat der Philosophie absolute Freiheit schuldig sei.⁵⁷

6. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus

Damit erörtern wir bereits die Frage nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie – bzw. politischen Vorstellungen – und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Es dürfte deutlich geworden sein, dass sowohl Schellings politische als auch seine ekklesiologischen Gedanken der Verteidigung der Freiheit und der Vernunft des Individuums verpflichtet sind und sich gegen die Fremdbestimmung des einzelnen richten. Damit sind sie eng aufeinander bezogen. Sowohl Gesellschaftstheorie als auch Ekklesiologie nehmen in der Philosophie Schellings eine Position innerhalb eines philosophischen Systementwurfs ein. Der Zusammenhang zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie äußert sich in seinem Werk daher nicht mehr in einer direkten Beziehung zwischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – etwa im Sinne des für die Ostkirche charakteristischen Cäsaropapismus oder der in der Kirchengeschichte des Westens oft nachweisbaren Politisierung der Ekklesiologie –, sondern in einer philosophisch vermittelten Beziehung zwischen Kirche und Staat, die auf der Grundlage der Kritik der gegebenen Kirche und des faktischen Staates und der Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Freiheit entwickelt wird.

Denn das Bindeglied zwischen der idealistischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie ist der Gedanke der Freiheit und damit auch der Gedanke eines moralischen und geschichtlich verwirklichtbaren Reiches der Freiheit, in dem jeder Fremdbestimmung durch politische und kirchliche Autoritäten

ein Ende gesetzt ist und in der die Autonomie des Menschen in vollem Maße verwirklicht ist. Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie werden somit zu Subdisziplinen der Philosophie. Die Philosophie des Deutschen Idealismus steht somit aber auch im Kontext der modernen Politisierung und Theologisierung des philosophischen Diskurses (denn hier gewinnt die Philosophie selbst eine politische und theologische Dimension), deren gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Impulse vor allem im Denken Karl Marx', aber auch unter den politischen Entwürfen der Rechtshegelianer ihre Fortsetzung finden sollten.

Während die Philosophie der Gegenwart vielen philosophischen Impulsen des Deutschen Idealismus tief verpflichtet bleibt, können die Antworten, die die idealistischen Philosophen auf die Frage nach der philosophischen Vermittlung von System und Freiheit und nach den gesellschaftlichen und im weitesten Sinne religiös-theologischen Implikationen dieser Vermittlung gaben, nur noch bedingt befriedigen. Sie zeigen – um es grundsätzlich zu formulieren – das Problem einer absolut gesetzten Vernunft und Freiheit, die ihre eigene Endlichkeit, Bedingtheit und Geschichtlichkeit nicht mehr konzeptionalisiert und sich unter keinen Vorbehalt mehr stellt. Es handelt sich mithin um das Problem einer als unbedingt verstandenen Vernunft, die die gesamte Wirklichkeit in Systeme des Wissens einzuordnen versucht – einschließlich Staat und Kirche, deren philosophisch nicht fassbare Eigendimensionen damit nicht mehr artikuliert werden konnten.

Die Frage nach der Geschichte, nach der Faktizität des Lebens und der Unableitbarkeit und Unsystematisierbarkeit des «Anderen der Vernunft» sind Fragen, auf die die idealistische Philosophie aus eigener Kraft keine Antworten formulieren konnte. Schelling hat das Problem, dass die reinrationale Transzendentalphilosophie nie zum Wissen, dass etwas tatsächlich der Fall sei, gelange, sondern immer nur sicheres Wissen darüber, was denn etwas sei, erreiche, in seinem Spätwerk deutlich formuliert und seine Anfänge durch eine «positive Philosophie» ergänzt. Wie sich diese Selbstkorrektur auf seine politischen und ekklesiologischen Vorstellungen auswirkt, ist eine Frage, die an dieser Stelle allerdings nicht behandelt werden kann.⁵⁸

7. Die Konsequenzen des Idealistischen Entwurfes für die Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie der Gegenwart

Es ist deutlich, dass die Grenzen und Probleme der idealistischen Systementwürfe auch Konsequenzen für ihre Gesellschaftstheorien und ihre Ekklesiologien haben. Die politisch wie theologische bedeutsame Transformation christlicher Eschatologie innerhalb eines vermeintlich geschichtlich realisierbaren Systems der Freiheit und damit vor allem auch die «philoso-

phische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus scheitern angesichts der unaufhebbaren Spannung von System und Freiheit – wie alle Versuche, diese Spannung einseitig aufzulösen, scheitern müssen. Die Aufgabe der Ekklesiologie mag heute darin liegen, diese erkenntnistheoretische und ontologische Spannung nicht nur aufrecht zu halten, sondern geschichtlich-eschatologische die Versöhnung menschlicher Existenz als Gegenstand der Hoffnung zu interpretieren.

Dies hat auch politische Implikationen, insofern ein eschatologisches Verständnis von Geschichte es erlaubt, die Spannung von bloßem Leben und gutem Leben aufrecht zu erhalten und nicht um den Preis des Wirklichkeitsverlustes bzw. der totalitären Wirklichkeitsmanipulation aufzulösen – sei es in einem Totalitarismus rechter Natur, der das gute Leben um willen des reinen Lebens opfert, oder in einem Totalitarismus linker Provenienz, der das bloße Leben angesichts einer kontra-faktisch antizipierten Gestalt guten Lebens aufzugeben bereit ist.⁵⁹ Angesichts der unaufhebbaren Spannungen menschlicher Existenz stellte sich auch einer säkularen Gesellschaftstheorie die Aufgabe, die Situation des endlichen Menschen anzuerkennen und die Geschichte nicht mit heilsgeschichtlichen Attributen auszustatten. Der politische und der theologische Diskurs werden somit in ihrer Differenz anerkannt, ohne dass ihre wechselseitige Bezogenheit gezeugnet werden müsste. Denn genausowenig wie die Philosophie Kirche und Staat systematisch integrieren kann und darf, darf die Gesellschaftstheorie (oder politische Theorie) nicht zu einer Quasi-Ekklesiologie theologisiert oder die Ekklesiologie zu einer reinen Gesellschaftstheorie säkularisiert werden.

Im Scheitern des idealistischen Versuches, System und Freiheit wie auch Philosophie, Staat und Kirche miteinander zu vermitteln, zeigen sich aber nicht nur die unaufhebbaren Differenzen von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie, sondern auch, dass aus der Sicht der Gesellschaftstheorie und der Ekklesiologie philosophischen Vermittlungsversuchen gegenüber Skepsis angesagt ist. Dies gilt heute genauso gut wie vor 200 Jahren. Während heute die Eigendimensionen von Staat und Kirche zwar nicht mehr auf eine philosophisch fassbare Komplementarität von idealer und realer Repräsentation Gottes oder des Absoluten reduziert werden, findet man Versuche, sie als systemtheoretisch oder soziobiologisch einholbare Funktionen innerhalb eines weder theologisch noch gesellschaftstheoretisch fassbaren Systemganzen zu interpretieren und damit neue Totalsysteme der Wirklichkeit zu entwickeln. In dieser Situation haben die Gesellschaftstheorie und die Ekklesiologie in ihrem Wissen um ihre jeweilige Eigendimension (und in der Behauptung dieser ihnen eigenen Dimension) auch eine wichtige Funktion sowohl für den Menschen von heute als auch im Hinblick auf die Philosophie oder diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die beanspruchen, das Erbe der Philosophie angetreten zu haben.

ANMERKUNGEN

¹ Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der ursprünglich unter dem Titel «Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Überlegungen zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension der Philosophie des Deutschen Idealismus», in: Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer, Georg Vischer (Hrsg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit* (Christentum und Kultur 2), Zürich 2003, 107–131, erschienen ist. Zur Fragestellung dieses Aufsatzes vgl. auch (mit anderer Akzentsetzung) Holger Zaborowski, «Reason and Freedom remain our Schibboleth and the Invisible Church our Point of Unity.» *The German Idealist View of the Church and its Political Implications*, in: Christoph Stumpf und Holger Zaborowski (Hrsg.), *The Political Self-Understanding of Christianity. Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September-1 October 2000. With forewords by Bishop Hans Christian Knuth and Cardinal Walter Kasper* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 86), Berlin 2004, 191–218.

² Wenn im folgenden von «Gesellschaftstheorie» die Rede ist, so wird dieser Begriff in einem weiten Sinn verstanden. Das genaue Verhältnis zwischen Gesellschaftstheorie, politischer Theorie, politischer Philosophie oder politischer Wissenschaft, die Implikationen dieser Begriffe sowie ihr Verhältnis zueinander wird an dieser Stelle nicht zum Gegenstand einer ausführlichen Diskussion gemacht. Diese konzeptionelle Vereinfachung kann vor dem Hintergrund unserer Fragestellung gerechtfertigt werden. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Begriffe «Ekklesiologie» und «Kirche(n)», bei denen auf weitere konfessionsbezogene oder im engeren Sinne theologische Differenzierungen verzichtet wird.

³ Für eine genauere Analyse dieses Prozesses und den Unterschied moderner politischer Wissenschaft zur klassischen politischen Philosophie siehe zum Beispiel: Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago und London 1988; Eric Voeglin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago und London 1987.

⁴ Vgl.: Francis Bacon, *Novum Organum I*, Aphorismus 3.

⁵ Vgl.: Thomas Hobbes, *Leviathan*, vor allem Kapitel 26. Auf die komplexe Frage danach, wie die rechtsphilosophische Position Hobbes' im Kontext der Moderne interpretiert werden kann, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu neben den bereits genannten Arbeiten von Strauss und Voeglin auch: Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca und London 1990.

⁶ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., A 484.

⁹ Ebd., A 492f.

¹⁰ Ebd., A 492.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr bis Herbst 1884*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VII/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1974, 260.

¹² Vgl.: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke* 11, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, 564; ders., *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke* 10, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 440.

¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 555.

¹⁴ G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Herbert Herring, Hamburg ²1982, § 87.

¹⁵ G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, § 84.

¹⁶ Ebd., § 83.

¹⁷ Ebd., § 85.

¹⁸ Ebd., § 86.

¹⁹ Immanuel Kant, *Opus Postumum*, AA VIII, 58.

²⁰ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre (1794)*, in: *Werke 1793-1795* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 2), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 91.

²¹ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre (1794)*, 99.

²² Vgl. hierzu vor allem: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988, vor allem 7ff. und 22ff.

²³ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Band V, Stuttgart und Augsburg 1859, 257.

²⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, in: *Werke 1791-1794* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 1), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 390f.

²⁵ Ebd., 390.

²⁶ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: *Werke 1797-1798* (=Werke der J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Band 4), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 195.

²⁷ J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, 386.

²⁸ Ebd., 203

²⁹ Ebd., 204f.

³⁰ Vgl. zum Beispiel: Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938; Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1955 Nr. 3); Ernst Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955; Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (=Spekulation und Erfahrung 12); Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (=Spekulation und Erfahrung 29). Für das Verhältnis Hölderlins zur französischen Revolution siehe: Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main ⁴1977. Siehe vor allem die Arbeiten von Wilhelm G. Jacobs für weitere Literaturverweise.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VI/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1968, 52 (Nr. 38).

³² Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11; vgl. vor allem 11-30 für das Verhältnis der Tübinger Studenten zur Französischen Revolution und 11 für weitere Literatur zum Thema.

³³ *Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band: 1775-1803*, Leipzig 1896, 31.

³⁴ Ebd., 31f. Vgl. hierzu auch Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11: «Die ... immer wieder angeführten Berichte über einen Tanz von Stifflern – unter ihnen Hegel und Schelling – um einen Freiheitsbaum sowie über Schellings angebliche Übersetzung des Marseillaisers ins Deutsche werden allerdings von der neueren Forschung kaum noch für glaubwürdig gehalten.»

³⁵ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie (1795)*, (=Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 2), herausgegeben von Hartmut Buchner und Jörg Jantzen unter Mitwirkung von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 77.

³⁶ Ebd., 77.

³⁷ Ebd., 77f.

³⁸ Ebd., 78.

³⁹ Ebd., 78.

⁴⁰ Ebd., 101.

⁴¹ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 232.

⁴² Ebd., 236.

⁴³ Ebd., 215.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch: ebd., 233.

⁴⁵ Ebd., 236.

⁴⁶ Ebd., 237.

⁴⁷ Ebd.. Auf die Differenzen zwischen dem Systementwurf in *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) und in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* können wir hier nicht näher eingehen und müssen uns auf die folgenden skizzenhaften Bemerkungen beschränken: Schelling geht in den *Vorlesungen* von der Identität der absoluten Freiheit und der absoluten Notwendigkeit aus. In diesem Gedanken spricht sich zwar eine Modifikation seines Freiheitsgedankens aus, aber nicht eine *grundsätzlich* neue Bestimmung der Freiheit und ihrer politischen Implikationen. Was für unseren Zusammenhang von größerer Bedeutung ist, ist eine Änderung des Tons. Im Vergleich zur revolutionären und jugendlich-radikalen Grundtendenz von *Vom Ich* sind die *Vorlesungen* eher durch einen gewissermassen «reformatorischen» und gesetzteren Grundton gekennzeichnet.

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 314.

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Briefwechsel 1786-1799*, herausgegeben von Irmgard Möller und Walter Schieche, (= *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe III, Briefe 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 20.

⁵⁰ Ebd., 20f.

⁵¹ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 299.

⁵² Ebd., 296.

⁵³ Ebd., 297; siehe zur «höheren Ansicht der Geschichte» auch 294f.

⁵⁴ Ebd., 300.

⁵⁵ Ebd., 293.

⁵⁶ Ebd., 313f.

⁵⁷ Ebd., 284.

⁵⁸ Im Rahmen dieser Ausführungen kann auch nicht gezeigt werden, ob und inwiefern Schelling in seinem Spätwerk eine Position gefunden hat, die die idealistische Überforderung des Menschen und seiner Vernunft wie auch die philosophische Aufhebung der positiven Offenbarungsgelalte vermeidet. Es gibt durchaus Anzeichen in seinen Münchener oder Berliner Vorlesungen, die für eine solche Interpretation sprechen, obwohl Schellings Denken weiterhin zumindest ambivalent bleibt. Für die Ambivalenz des Spätwerks Schellings siehe auch: Holger Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das «System der Freiheit» und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: Holger Zaborowski und Alfred Denker (Hrsg.), *System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, Stuttgart 2003 (= *Schellingiana* 16).

⁵⁹ Dieser Gedanke ließe sich von der Philosophie Robert Spaemanns her weiterentwickeln. Für seine politische Philosophie siehe etwa: *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977. Für den Unterschied zwischen «rechts» und «links», die ideengeschichtliche Genese dieser Begriffe sowie ihrer ontologischen Voraussetzungen und Implikationen siehe auch: ders., *Zur Ontologie der Begriffe «rechts» und «links»*, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 260–269.