

„Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur.“

Probleme epistemischer Rekonstruktionen des Absoluten
am Beispiel von F. W. J. Schelling und Wolfgang Welsch

von Florian Baab

Nachdem innerhalb der Fachphilosophie für längere Zeit gegenüber Ontologien des Absoluten Verschlossenheit herrschte, lassen sich in jüngster Zeit Ansätze beobachten, die dieses Themenfeld wieder verstärkt in den Blick nehmen – eine auch für die systematische Theologie nicht uninteressante Entwicklung. Dieser Beitrag stellt einerseits die historischen Impulse F. W. J. Schellings in der „Freiheitsschrift“ und Wolfgang Welschs aktuelle evolutionär begründete Ontologie einander vergleichend gegenüber und nimmt dabei zugleich Rücksicht auf die erkenntnisskeptisch motivierte Warnung des Schelling-Kritikers Hermann Lotze vor einer Uneinholbarkeit des Absoluten mittels des Denkens.

Vor einer Wiederkehr der Ontologie des Absoluten?

Es ist eine alte Geschichte: Kaum jemand, der systematische Theologie betreibt – auch nicht der subjektorientierte Transzendentaltheologe oder der Vertreter eines sozialrelationalen Ansatzes – kommt an Argumenten aus dem Bereich der Ontologie vorbei, und doch (oder vielleicht auch deshalb) haben sich Ontologie und Theologie auf dem Weg des neuzeitlichen Denkens als zwei einander nicht immer wohlgesonnene Geschwister erwiesen. Die Frage nach dem Relationsverhältnis des Seienden zum höchsten, allumfassenden Sein gehört unter dem Leitwort „ontologische Differenz“ zum Kernbestand der systematischen Theologie wie auch der historischen und gegenwärtigen Religionskritik. Die universitäre Fachphilosophie hingegen hat, wie man zugleich konstatieren muss, diesen Reflexionszusammenhang im Lauf der letzten Jahrzehnte weitestgehend aufgegeben, so dass er hier meist als Fragestellung von allenfalls historischem Interesse behandelt wird.

Allerdings lassen sich seit Kurzem verstärkt die Stimmen einiger zeitgenössischer Denker vernehmen, die eben diese Tatsache als ein Manko sehen und dem neuzeitlichen Denken hier einen Irrweg unterstellen, der durch eine veränderte Art der Reflexion über das Absolute aufgebrochen werden solle – der US-amerikanische Erkenntnistheoretiker Thomas Nagel, der mit seinem jüngst erschienenen Buch „Geist und Kosmos“ ein stärkeres „Verständnis, nach dem das Universum grundsätzlich dazu neigt, Leben und Geist zu

erzeugen“¹ auch in der analytischen Philosophie befördern will, oder auch Wolfgang Welsch, ursprünglich ein Vordenker des Postmoderne-Diskurses, der in seinem Alterswerk „Homo mundanus“ Epistemologie und Ontologie zu einer neuen Einheit verhelfen möchte,² stehen exemplarisch für ein offensichtliches Ungenügen am verbreiteten fachphilosophischen Desinteresse für Fragen der Relation des großen Ganzen zum kleinen Menschen. Welsch geht sogar so weit, der gesamten Philosophiegeschichte der Neuzeit einen „anthropischen“ Charakter zu unterstellen: Das Problem liegt ihm zufolge bereits darin, dass der erkennende Mensch im Lauf der letzten Jahrhunderte immer der von ihm erkannten Welt gegenüber gestellt und nicht in epistemischer Einheit mit ihr gedacht wurde: Im Menschen, so könnte man Welschs Gegenentwurf in knappster Form paraphrasieren, erkennt die Welt sich selbst, ich bin Teil dieser sich selbst erkennenden Welt und damit ein Medium ihrer Selbstreflexion, die Ziel des evolutionären Prozesses ist.

Ich werde unten näher darauf eingehen, was von dieser Neubestimmung von Ontologie und Epistemologie zu halten ist, und wo die strukturellen Probleme dieser Denkart liegen. Da ich allerdings nicht nur einen Einblick in die Gegenwartsdebatte zum Relationsverhältnis ontologischer und epistemischer Bestimmungen des Absoluten, sondern auch in den Weg dorthin geben möchte, wird es mir hier zunächst um *F. W. J. Schelling* (1775–1854) und seine Ontologie des Absoluten gehen, die sich in der erstmals 1809 erschienenen „Freiheitsschrift“ findet. Hier stößt man, wie ich meine, auf eine Maximierung der ontologischen Relationsbestimmung von Transzendenz und Immanenz, die auf ihre Weise höchst faszinierend ist, bei der es aber, da sie eben den Gipfel einer Klimax darstellt, andererseits nicht zu wundern braucht, dass nachfolgende Denker-Generationen hier zunächst gänzlich andere Wege betraten.

Schelling: Der Ur-Grund als absolute Indifferenz

Einer von Schellings Aphorismen seiner frühen Philosophie bringt sehr schön auf den Punkt, worin sich seine Ontologie des Absoluten (sieht man vielleicht einmal von Spinoza ab) grundlegend von ihren Vorläufern unterscheidet: „Das ‚Ich denke, also bin Ich‘, ist“, so schreibt er, „seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.“³ Und auch wir, so ließe sich ergänzen, sind in unserem Denken, ja in unserem ganzen Wesen, Teil der umgreifenden All-Einheit, Teil des Absoluten. – Hieraus ergibt sich allerdings ein offensichtliches Problem, das Schelling in der „Freiheitsschrift“ zu lösen versucht. Es ist das klassische Dilemma, das der Pantheismus und das All-Einheitsdenken nun einmal mit sich bringen: Wie kann die unleugbare Pluralität der Welt überhaupt widerspruchsfrei als Einheit gedacht werden? Um nicht „ein Wesen für alle Gegensätze, eine

¹ *Thomas Nagel*, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin ⁴2013, 182.

² Vgl. *Wolfgang Welsch*, Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012.

³ *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, in: Sämtliche Werke 1 / 7, Stuttgart 1860, 140–197, hier 148.

absolute Identität von Licht und Finsternis, Gut und Böses“ und alle sich hieraus ergebenden „ungereimten Folgen“ annehmen zu müssen, die dem Pantheismus Spinozas hinreichend zum Vorwurf gemacht worden sind, kommt Schelling zu der Feststellung: Alles, was ist, muss „vor allem Grund und vor allem Wesen, also überhaupt vor aller Dualität [...] ein Wesen sein.“ Er nennt dieses Wesen den „Urgrund oder vielmehr *Ungrund*“ und stellt fest: „Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar oder in irgend einer Weise vorhanden sein. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden.“⁴ Die Identitätsphilosophie wird also durch Schelling überwunden mit Hilfe einer fundamentalen Ontologie, die nicht auf der Annahme einer All-Einheit als Identität der Differenzen, sondern auf der eines ersten Grundes als Indifferenz alles Seienden beruht.

Indem nun Gott als der gedacht wird, in dem alle ursprünglichen Kräfte eine harmonische Einheit bilden, eine Einheit, die erst durch die Ausdifferenzierung dieser Kräfte zu einer vielgestaltigen Welt mit Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gutem und Bösem wird, wird das Erscheinen Christi daher für Schelling zu dem Punkt in der Geschichte, in dem sich die „Versöhnung“ der widerstrebenden Elemente vollzieht und die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt wird: „[E]ben der Moment“, so schreibt er in der „Freiheitsschrift“,

„wo die Erde zum zweitenmal wüst und leer wird, [wird] der Moment der Geburt des höheren Lichts des Geistes, [...] das von Anbeginn in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsternis und in noch verschlossener und eingeschränkter Offenbarung; und zwar erscheint es, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wiederherzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme.“⁵

Man bemerkt hier deutlich die Anspielungen Schellings auf den Johannesprolog: Christus, der Logos, ist von Anbeginn in der Welt, aber die Welt erkennt ihn nicht.⁶ Die Erlösung, die durch die Menschwerdung Gottes bewirkt werden soll, bedeutet für Schelling letztlich: Gott und seine Schöpfung werden wieder eins, so wie sich die Einswerdung Gottes und des Menschen in Christus schon vollzogen hat.

Warum aber kommt es überhaupt zur Zertrennung des Einen, dessen, was ursprünglich zusammengehört und wieder zusammenfinden soll? Warum ist und bleibt das Vollkommene nicht vollkommen, oder, wenn man so will, das Indifferente indifferent? Auch hierauf hat Schelling eine Antwort:

„Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat Gott sich freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, das Licht und die finstere Welt schied. [...] Ohne den

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Sämtliche Werke* 1 / 7, Stuttgart 1860, 331–416, hier 406.

⁵ Schelling, *Philosophische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 380.

⁶ Vgl. Joh 1,10.

Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich; auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird.“⁷

Gott als Leben, nicht nur als Sein: Einerseits ein bestechender Gedanke – so wird Gott zu einem lebensnahen Gott, einfach, weil er selbst Leben ist. Da der Prozess des Lebens ein von Gott und Mensch geteiltes Spezifikum ist, wird es möglich, die Kategorien von Gottesnähe und Gottesebenbildlichkeit an ein sehr konkretes inhaltliches Merkmal zu binden. Die nicht zu unterschätzende Gefahr eines solchen Gottesbildes ist damit freilich gleich mit gegeben – die der Verweltlichung und Verendlichung des Absoluten. Gott als die Gesamtheit des Weltprozesses, als das lebendige Prinzip, das durch die Weltgeschichte hindurch (und eben auch durch seine Menschwerdung in Christus) zu sich selbst findet – das ist ein endlicher, ein immanenter Gott und nicht mehr der Unendliche, gänzlich Andere. Schellings bekannter Ausspruch am Ende der Freiheitsschrift, „Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur“⁸, ist gewissermaßen Ausdruck dieser Maximierung eines ontologischen Transzendenzzugangs, dessen offen erkennbare Schwäche zu gleichen Teilen eine Vergöttlichung der Natur wie auch eine Naturalisierung Gottes ist.

Wie bereits eingangs konstatiert, haben sich systematische Theologie und Fach-Philosophie in ihrer ontologischen Bezugnahme auf ein Absolutum seit dem frühen 19. Jahrhundert stetig auseinander entwickelt. Ein Grund hierfür liegt sicher auch in der Maximierung des transzendental-ontologischen Zugangsweges, wie er sich bei Schelling findet – ein Weg, der für viele Theologen, da sie den Menschen als immer schon und zu guter Letzt verwiesen sehen auf dieses Absolute, bis heute gangbar erscheint; ein Weg allerdings zugleich, der dem Typus des nüchternen Analytikers, der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu bilden beginnt, gar nicht mehr in den Sinn kommt. Und in der Tat hat derjenige, der sich philosophisch mit dem Feld der Empirie befasst, eigentlich keinen Grund, in seiner Ontologie auf einen ersten Grund zurückzugreifen: Die Fragestellungen der Phänomenologie, der Sprachphilosophie, der Philosophie des Geistes, lassen sich aus dem konkret Gegebenen und ohne jeden ontologischen Rückbezug auf ein Absolutum entwickeln. Schelling geht hier in seiner frühen Naturphilosophie noch gänzlich anders vor; in seinem vor der Freiheitsschrift publizierten „System der gesamten Philosophie“ kommt er von der Erkenntnis Gottes⁹ zum Begriff der Welt,¹⁰ von dort zur allgemeinen Naturphilosophie,¹¹ um sich dann schließlich auf dem Feld der speziellen Naturphilosophie konkreten Naturphänomenen wie den Metallen¹² oder dem Magnetismus¹³ und

⁷ Schelling, *Philosophische Untersuchungen* (wie Anm. 4), 403 f.

⁸ Ebd., 415.

⁹ Vgl. *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *Sämtliche Werke I / 6*, Stuttgart 1860, 131–576, hier 150 f.

¹⁰ Vgl. ebd., 199.

¹¹ Vgl. ebd., 215.

¹² Vgl. ebd., 300.

¹³ Vgl. ebd., 322.

schließlich verschiedenen Aspekten der organischen Welt¹⁴ zu widmen. Sein Erkenntnisweg ist in sich stimmig: Er arbeitet sich vom ersten Grund der Welt *abwärts* in den Bereich des zunehmend Speziellen vor. Heute allerdings wissen wir, dass der weitere Entwicklungsgang der empirischen Wissenschaften nach Schelling den gegensätzlichen Weg genommen hat – ihre Methodiken beruhen nicht auf Ableitung des Speziellen aus dem Absoluten, sondern auf konkreter empirischer Forschung, auf Erprobung von Hypothesen auf dem Feld der Empirie. Eine sekundäre Übertragung von Kategorien einer metaphysischen Ausgangsthese auf den empirischen Bereich wird daher zu Recht als ein Verfahren wahrgenommen, das nicht nur einer anderen Zeit, sondern einer gänzlich anderen Denkwelt entstammt; seine Ergebnisse können lediglich Binnenaussagen sein, die dann (und nur dann) nachvollzogen werden können, wenn das gesamte System mitvollzogen wird: „Die Personifikation des ideellen Prinzips in der organischen Natur ist das männliche, die Personifikation des reellen Prinzips oder der Schwere das weibliche Geschlecht“¹⁵ – dieser Satz mag im Kontext des Schelling'schen Systems durchaus Sinn ergeben, allerdings eben auch nur für den, der den bisherigen Gang des Systems erfasst hat, der sowohl weiß, was Idealität, Realität und organische Natur für Schelling bedeuten.¹⁶ Auf empirische Verifizierbarkeit ist diese Definition dagegen nicht angelegt.

Folgeprobleme: Das Absolute und die Welt der Erscheinungen

Hermann Lotze (1817–1881), einer derjenigen Philosophen, die im 19. Jahrhundert zwischen der Hochphase des Idealismus und dem nüchternen Neubeginn der Phänomenologie und Analytik stehen, bringt die Stärken und Schwächen von Schellings Ontologie des „Urgundes“ treffend auf den Punkt, wenn er es zwar prinzipiell begrüßt, dass die „zersplitterte Vielheit der Erscheinungen“ auf einer ersten Einheit beruhend gedacht werde: Der Gedanke, dass „jedes einzelne Erzeugnis der Natur“ seinen „Beitrag zu der Verwirklichung des allgemeinen Sinnes der Welt“ leiste, dass alle Dinge in einer „Gemeinschaft ihres Grundes und ihres Zieles“ verbunden seien, wird von ihm auf Ebene der fundamentalen Reflexion zwar geteilt; große Schwierigkeiten ergeben sich ihm zufolge allerdings dann, wenn man sich auf dieser Basis „ernstlich an die Deutung der Erscheinungen“¹⁷ macht. Wer nämlich versuche, allein auf der Basis „wenige[r] abstrakte[r] Gedanken“ den „ganzen Inhalt der physischen und geistigen Welt bloßzulegen“, könne es in Bezug auf jedes in der Welt gegebene Ding zu nicht mehr Erkenntnis bringen, als dass es „eben diesen besonderen Platz“¹⁸ einnehme. Die Naturforschung – inklusive der Schellings – sei daher „wenig glücklich in der Aufhellung der Erscheinungen gewesen“, so lange sie „von

¹⁴ Vgl. ebd., 371.

¹⁵ Ebd., 415.

¹⁶ Ich möchte anmerken: Diese Logik des in sich geschlossenen Denksystems hat sich auch nach Schelling gehalten; sie findet sich (freilich in variabler Form) insbesondere in der systematischen Theologie bis heute.

¹⁷ *Hermann Lotze*, *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Erster Band: Der Leib, Die Seele, Das Leben*, Leipzig 41884, 18 f.

¹⁸ *Hermann Lotze*, *Die Philosophie in den letzten 40 Jahren*, in: ders., *System der Philosophie. Erster Teil* (hg. v. G. Misch), Leipzig 1912, XCIII–CXXVI, hier XCVI.

der Einheit jenes lebendigen Triebes ausging“; allerdings habe sie – nach Schelling – „den lebhaftesten Aufschwung“ genommen, seit sie „die Tätigkeit der kleinsten Teile ins Auge fasste und [...] die Entstehung des Ganzen aus der vereinigten Anstrengung unzähliger Elemente verfolgte.“¹⁹

Wenn es daher um das konkrete Denken des Absoluten geht, ist Lotze, obwohl Theist, zugleich Erkenntniskeptiker:

„Alle Wissenschaft kann natürlich nur mit Gedanken operieren und muss den Gesetzen unseres Denkens folgen; aber sie muss einsehen, dass sie in allen Objekten, mit denen sie sich beschäftigt, und besonders in jenem höchsten Prinzip von allem, das sie voraussetzt, etwas finden wird, das selbst, wenn es geistig ganz vollständig erfasst wäre, dennoch nicht in Form einer Vorstellung oder eines Gedankens erschöpft werden könnte.“²⁰

Der Geist des Menschen, das ist die zentrale Erkenntnis Lotzes, ist endlich; und wenn man auch zu Recht davon überzeugt sei, dass „die Wirklichkeit dem Geist nicht undurchdringlich“ sei, führe dies noch lange nicht zwingend zu dem Schluss, dass „das Denken gerade genau das Organ sei, das imstande wäre, das Wirkliche in seinem innersten Wesen zu erfassen.“²¹ Da dem Menschen generell nichts anderes bleibe, als „an eine solche Rationalität der Welt“ zu glauben, „dass Denken und Wirklichkeit einander entsprechen und dass das erstere sich eines begrenzten, aber nicht irreführenden Zugangs zu der letzteren erfreut“, könne Philosophie letztlich „nur in der Bemühung bestehen [...], auf der Grundlage dessen, was uns notwendig ist, ein Gesamtbild der Welt zu gestalten“²². Zugleich gilt, dass dieses Bild immer fragmentarisch bleiben muss, ist doch die Welt „sicherlich nicht so eingerichtet, dass die einzelnen Grundwahrheiten, die wir in ihr herrschend finden, nach dem armseligen Schema logischer Überordnung, Nebenordnung und Unterordnung zusammenhängen“; wohl eher bildeten sie „ein Gewebe, so gewoben, dass sie alle in jedem Stückchen und jeder Falte gegenwärtig sind.“²³ – Was Lotze in Folge dieser Überlegungen aus epistemischer Sicht als den „gewöhnlichsten Fehler beim Philosophieren“ fasst, nämlich den „Mangel an Beharrlichkeit und Zähigkeit“, möchte man auch heute noch manchem Zeitgenossen (insbesondere auch manchem Theologen) ins Stammbuch schreiben:

„Man begnügt sich zu oft mit dem Blitz eines schlagenden Gedankens, der ein merkwürdiges und blendendes Licht auf einen Teil der Welt wirft, aber die anderen in um so tieferem Dunkel lässt, während es viel wichtiger ist, jeden Grundgedanken, den man versucht, in alle seine möglichen Konsequenzen zu verfolgen, um sich zu vergewissern, wie weit seine Geltung ohne Widerspruch seitens der Wirklichkeit bleibt, und wo seine Fruchtbarkeit endet. In diesem unablässigen und konsequenten Verfolgen der Aufgabe liegt der Vorzug, den eine wissenschaftlich geführte Untersuchung vor den natürlichen Versuchen der nicht-wissenschaftlichen Bildung haben kann und haben sollte.“²⁴

¹⁹ Lotze, *Mikrokosmos* (Bd. 1) (wie Anm. 17), 26.

²⁰ Lotze, *Philosophie in den letzten 40 Jahren* (wie Anm. 18), XCVI.

²¹ Ebd., XCV.

²² Ebd., CII.

²³ Ebd., CXXII.

²⁴ Ebd., CXX.

Wolfgang Welsch: Eine zeitgenössische Ontologie des Absoluten

Die Konfrontation von Schelling und Lotze zeigt uns, dass ein positiver Transzendenzbezug immer auch von der Bedingung des Erkenntnisoptimismus abhängt. Lotze zufolge ist der Mensch zwar in der Lage, sich der höchsten Realität gedanklich anzunähern, nie aber, sie zu fassen. Da Theologen tendenziell als Erkenntnisoptimisten im Hinblick auf das Absolute gelten können, neigen sie eher dazu, sich hier Schelling anzuschließen (meist jedoch, ohne ihm in seiner überholten Naturphilosophie zu folgen). – Wenn man nun Erkenntnisoptimismus und ein zeitgemäßes Naturverständnis miteinander in Einklang bringen möchte, legt sich seit Kurzem als eine Möglichkeit ein Rückgriff auf das Modell des Philosophen *Wolfgang Welsch* (* 1946) nahe. Den bereits angeführten Aphorismus Schellings würde er wohl mit kleinen Abstrichen vollständig unterschreiben. Noch einmal: „Das ‚Ich denke, also bin Ich‘, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls.“²⁵ An die Stelle „Gottes oder des Alls“ tritt bei Welsch zwar als Allumfassendes die Welt, aber ansonsten ist er sich vom Grundimpuls her einig mit Schelling: Nicht ich trete als Erkennender der von mir wahrgenommenen Welt gegenüber – in Wahrheit erkennt sich die Welt durch mich selbst, da ich Medium ihrer Wahrnehmung bin.

Laut Welsch ist die Kognition keine Fähigkeit, die spezifisch für den Menschen ist; vielmehr repräsentiere sie das „generellste ontologische Muster überhaupt“, nämlich die „Selbstbezüglichkeit“. Dieses Muster durchlaufe „die Formen des Seins von den rudimentärsten physikalischen Formen bis hin zu den höchsten geistigen Formen“: Bereits in der Urgeschichte des Universums tendiere „Seiendes [...] zu Strukturbildung“: Zunächst entstünden Atome, später bildeten sich Galaxien, die Planeten stimmten sich „untereinander und mit dem Zentralgestirn“ ab. Diese „Selbstbezüglichkeit“, die sich zunächst nur „auf das System“ beziehe, gelange schließlich mit dem Auftreten der ersten Organismen „von der Systemebene ins Einzelseiende“, das nun „in sich systemartig verfasst“ sei. Nun beginne „die zuvor nur physische Selbstbezüglichkeit“ in „Formen der Selbsterfahrung überzugehen“; mit Hilfe der Kognition betreibe daher „das Sein nun seine eigene Erschließung“. Zwar liege Geist, so Welsch, nicht, wie man es lange anzunehmen gepflegt habe, der Welt zugrunde, vielmehr sei Geist „das Ergebnis und Emergenzprodukt“ eines „grundlegenden ontologischen Musters, das sich zu immer höheren und selbsthafteren Formen gesteigert hat“. Die „von Anfang an reflexiv verfasste Natur“ wende sich schließlich in der menschlichen Reflexion „auf sich selbst zurück“; auf diese Weise beziehe sich „wenn wir uns auf die Welt beziehen, eigentlich die Welt auf sich selbst“²⁶. Wenn man daher „Mensch und Welt im Licht der Evolution“²⁷ betrachte, komme man, so Welsch, zunächst zu dem Ergebnis, dass der Mensch alles andere als ein „Weltfremdling“ sei, da ihn seine Gewordenheit aus einfacheren Vorgängerformen nahtlos mit den ersten

²⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (wie Anm. 3), 148.

²⁶ Wolfgang Welsch, Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie, München 2012, 147–150.

²⁷ Wolfgang Welsch, Homo mundanus (wie Anm. 2), 613.

Ursprüngen verbinde: Der Blick auf den Ozean verdeutliche aus dieser Perspektive: „Wir waren einmal Fisch.“²⁸ Auch die den Menschen scheinbar seiner Umwelt entfremdende Kultur sei in Wahrheit zu sehen als ein (bruchlos evolutiv zu denkender) „Hervorgang“, der dem Menschen keinesfalls ein Distanzverhältnis zur Natur verschaffe, ihn ihr vielmehr sogar nahe bringe, da so die natürlicherweise in einfachsten Organismen schon vorhandene Erkenntnisfähigkeit noch einmal um ein vielfaches gesteigert werde.²⁹ So lässt Welsch uns wissen: Menschen seien keine weltfremden, sondern „welthafte Wesen“: Wir seien „in all unseren Zügen Konkretionen der Welt“ und antworteten dieser „in unserem Erkennen und Handeln“. Nicht das gescheiterte „anthropische Prinzip“, so ist Welsch daher überzeugt, sondern die „Mensch-Welt-Relation“ werde „das Pensum des künftigen Denkens sein“³⁰.

Welschs Konzept einer natürlichen Verbundenheit von Mensch und Welt hat auf den ersten Blick durchaus seinen Reiz: Es verfügt einerseits, anders als Schellings ontologische Konzeption des Absoluten, über eine Fundierung im empirisch Gegebenen, das es gegenüber kritischen Fragen auch von Seiten der Naturforschung durchaus standhaft wirken lässt (wer möchte schon die Evolution anzweifeln?); außerdem verweist Welsch, anders als Lotze, nicht bereits nach einem kurzen Reflexionsgang auf die Grenzen der Welterkenntnis des Menschen, sondern bemüht sich um eine Demonstration dessen, dass der Mensch als Teil der Welt immer schon Welterkenntnis betreibt, ob er nun will oder nicht. Andererseits bleiben auch in seinem Konzept einige kritische Punkte offen: Zunächst ließe sich fragen, ob nicht der zum Kulturwesen gewordene Mensch (wie es die philosophische Anthropologie ja hinreichend thematisiert hat) die Basis seiner grundlegenden Eingebettetheit in die Natur derart überschreitet, dass er nicht anders kann, als sich zur Welt in ein Distanzverhältnis zu setzen (und dies je mehr, je fortgeschrittener die von ihm hervorgebrachte Kultur sich zeigt) – bereits die Tatsache, dass Welsch dem Menschen seine Welthaftigkeit derart ausführlich begründen zu müssen glaubt, kann ja als ein deutlicher Hinweis darauf verstanden werden, dass es mit dem natürlichen Weltbezug doch keine so leichte Sache ist. Auf einer noch fundamentaleren Ebene, der der sprachlichen Analytik, lässt sich die Frage stellen, was für ein Subjekt das überhaupt sein soll, „die Welt“, und wieso es das ihr von Anfang an immanente Ziel sein soll, sich selbst zu erkennen. Ja, was überhaupt bedeutet „erkennen“ in einem Kontext, der dieses Wort und die damit verbundene Leistung nicht mehr an einzelne Subjekte, sondern an die Gesamtheit alles Seienden bindet? Haben wir es hier nicht mit einer Argumentation zu tun, die eine Lösung des sogenannten „Leib-Seele-Problems“ durch ein schlichtes sprachliches Manöver herbeizwingen möchte? Und selbst wenn man Welsch folgen mag, stößt man an den Punkt, an dem sich zwingend die Frage stellt: Ist schließlich nicht auch die Evolutionstheorie trotz all ihrer empirischen Verifizierbarkeit eine vom Menschen hervorgebrachte Theorie, so dass auch Welsch nicht anders kann, als seine „mundane“ Epistemologie aus einem dezidiert anthropischen Modus der Weltinterpretation heraus zu begründen?

²⁸ Wolfgang Welsch, *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin 2011, 208.

²⁹ Vgl. Welsch, *Homo mundanus* (wie Anm. 2), 725.

³⁰ Ebd., 936.

Dem Theisten bleibt die Differenz

Kommen wir zurück zu Schelling und versuchen uns an einer Relationsbestimmung der Ontologien des Absoluten, die er und Welsch vertreten (Lotze soll hier außen vor bleiben, da er sich eben einer solchen Ontologie ja verweigert): Klar ist, dass die ontologische Prämisse einer Einheit von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Absolutem, von beiden geteilt wird – allerdings geht der Schelling der „Freiheitsschrift“, der die Phase der Identitätsphilosophie hinter sich gelassen hat, lediglich von einer ersten Einheit in der Indifferenz aus, aus der sich dann in der Ausdifferenzierung eine vielgestaltige Welt ergibt, die Welt in der wir uns vorfinden. Für Welsch hingegen ist bereits dieses Denken in Kategorien der Differenz von der Problematik des „anthropischen Prinzips“ belastet: Schon der Annahme einer real existierenden, plural verfassten Welt, in der *ich* als Subjekt der Pluralität der Erscheinungen gegenübersteht, liegt für Welsch ja das „anthropische“ Missverständnis zugrunde, das er hinter sich lassen möchte. Per Evolution erkenne ich, so Welsch, dass ich auch in meiner jetzigen Existenz und in all meinen Erkenntnisvorgängen ein Teil der je größeren sich selbst erkennenden Welt bin. – Fast scheint es, als habe Welsch, der große Vordenker der Postmoderne, der Lyotards Rede vom „Ende der großen Erzählungen“ im deutschsprachigen Raum erst bekannt gemacht hat, bei der Suche nach einem Ausweg aus der allumfassenden postmodernen Pluralität nun sein Heil in einer säkularen Vision von All-Einheit gefunden, einer Vision, die nicht nur die Einheit des Grundes, sondern auch die des Weges und des Zieles umfasst. Eine bemerkenswerte Wende! Sofern wir uns allerdings als Wesen der Immanenz gegenüber einer großen, göttlichen Transzendenz sehen, können wir diesen Schritt nicht mitgehen, da wir uns derart immer schon als Seiende dem absoluten Sein gegenüber gestellt, also der ontologischen Differenz ausgesetzt wissen. Dem Theologen, der nach rationalen Wegen der Begründung des Glaubens sucht, mag beim Aushalten dieser Spannung die Erkenntnis des Anthropikers Lotze helfen: „[W]elchen Weg der Schöpfung auch Gott gewählt haben möge, keiner werde die Abhängigkeit der Welt von ihm lockerer werden lassen, keiner sie fester an ihn knüpfen können.“³¹

After a long time of reticence within philosophy towards ontologies of the absolute, new approaches to this subject can be recognized – a development that is interesting for systematic theology, too. This article contraposes the historical impulses of F. W. J. Schelling’s “Freiheitsschrift” and Wolfgang Welsch’s latest evolutionary reasoned ontology. At the same time it considers the warning of Hermann Lotze, Schelling’s critic, that is motivated on a skeptical insight, that it is impossible to catch the absolute through reasoning.

³¹ Hermann Lotze, Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Zweiter Band: Der Mensch, Der Geist, Der Welt Lauf, Leipzig ⁴1885, 138.