

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 63 (2016)

Heft: 1

Artikel: "Urvolk" oder "die Gemeinde der ersten Monotheisten" : der Begriff des Volkes bei Fichte, Krochmal und Schelling

Autor: Treitler, Wolfgang

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760711>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 27.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WOLFGANG TREITLER

„Urvolk“ oder „die Gemeinde der ersten Monotheisten“. Der Begriff des Volkes bei Fichte, Krochmal und Schelling

Im 19. Jahrhundert vollzog sich eine rasante Entwicklung, die alle gesellschaftlichen Bereiche ergriff. Aus den politischen Revolutionen seit 1789 entwickelten sich emanzipatorische Bewegungen und universale politische Konzepte. Gleichzeitig formierten sich kleinteilige Ideologien mit nationalistischen Volksbegriffen,¹ die ohne Diffamierung der national durchwegs schutzlosen jüdischen Minderheiten nicht auskamen. Dem hielt man in zionistischen Bewegungen die Suche nach einem eigenen politischen Gemeinwesen entgegen.² Von alters her galten Juden doch als ein Volk, wenn auch nicht im modernen nationalen Sinn. Religiöse Überlieferungen sprachen davon, und wer mit dem Judentum sich befasste und diesen Überlieferungen mit Vernunftansprüchen begegnen wollte, stieß auf die Frage nach der Bedeutung und dem Sinn des jüdischen Volksseins, und das im Rahmen der Fragen, was ein Volk konstituiere und welche Bedeutung dem jüdischen Volk zukommen konnte in Geschichte und Gegenwart.

DAS DEUTSCHE „URVOLK“: FICHTES *REDEN AN DIE DEUTSCHE NATION*

Diese Frage berührte Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* zwar nicht; doch sind sie deshalb wichtig, weil sie zum einen so etwas wie die „Charta des entstehenden Pangermanismus“³ sind und zum anderen der Deutsche Idealismus Maßgebliches diesem Denker verdankte, der eine Generation vor Schelling lebte und dachte. Von Kant stimuliert,⁴ fasste er das Ich als zentrale Wirklichkeit auf, dessen Aufgabe darin liege, das Nicht-Ich dem Ich anzugestalten und so in der Welt wirksam zu werden.⁵ Dieser erstphilosophische Grundsatz bildete auch Fichtes Fundament für den Volksbegriff, den er entsprechend seiner Ichkonzeption als besondere Aufgabe

¹ Vgl. TOMKA, Miklós: *Säkularisierung und Nationalismus*, in: *Conc(D)* 31 (1995), 492–498.

² Vgl. BRUGGER, Eveline u.a.: *Geschichte der Juden in Österreich*. Wien: ueberreuter 2013, 460–473.

³ POLIAKOV, Léon: *Geschichte des Antisemitismus. Band V: Die Aufklärung und ihre jüdenfeindlichen Tendenzen*. Worms: Verlag Georg Heintz 1983, 205.

⁴ Vgl. JANKE, Wolfgang: *Art. Fichte, Johann Gottlieb*, in: *TRE* 11, 157–171, bes. 158.

⁵ Vgl. JANKE: *Art. Fichte*, 161f.

des deutschen Volkes fasste. Hier offenbart Fichte bereits den Grundzug des deutschen Volkes, der an Hegels spätere Identität des Absoluten erinnert, in der es zur Selbstvermittlung über das assimilierte Andere⁶ kommen soll. Grundlage dafür ist die deutsche Philosophie mit ihrer sonst in keinem Volk erreichten „Gründlichkeit und wissenschaftliche[n] Form“.⁷

Ist nun ein Volk allgemein durch eine „besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung“⁸ bestimmt, so hält Fichte aufgrund der philosophischen Basis das deutsche Volk für das „Urvolk“ oder „Volk schlechthin.“⁹ Denn nur in ihm haben sich der Volkscharakter und dessen Bedeutung derart klar herausgebildet. Das deutsche Volk hebt individuelles, beschränktes Leben in eine überindividuelle Dauerhaftigkeit, und diese ist Mittel der völkischen Unterscheidung¹⁰ zwischen sich als einem dauerhaften Volk und den anderen Völkern, die vergehen; daher sind seine Siege das Versprechen seines ewigen Lebens als eines Volkes,¹¹ das mehr ist als eine staatlich arrangierte Gemeinschaft. „Volk und Vaterland in dieser Bedeutung, als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit, und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt somit weit hinaus über den Staat, im gewöhnlichen Sinne des Wortes – über die gesellschaftliche Ordnung, wie dieselbe im bloßen klaren Begriffe erfaßt, und nach Ableitung eines Begriffs errichtet und erhalten wird.“¹²

Aus dem Begriff des deutschen Urvolkes schließt Fichte nun, dass dessen (philosophische) Bildung Zweck des Staates sein und dieser die Bildung allen Zugehörigen ermöglichen muss¹³ durch eine allgemeine staatliche Erziehung.¹⁴ Denn die Aufgabe des deutschen Staates liegt in der Durchsetzung des deutschen Volkscharakters. Daher ist Zwang legitim, wenn der Volkscharakter gefährdet ist.¹⁵ Hier richtet sich Fichtes Kritik gegen das Christentum, denn es predigt eine ganz andere, eine eschatologische Ewigkeit und gab vor, keine Gewalt, keinen Zwang anzuwenden, sondern, wenn nötig, alles preiszugeben. Dagegen hielt Fichte seine Reden, wie er sagte: „Sie tragen Ihnen an, die wahre und allmächtige Vaterlandsliebe, in der Erfassung unseres Volkes als eines ewigen, und als Bürgen

⁶ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke 5, Wissenschaft der Logik I. Erster Teil: Die objektive Logik. Erstes Buch*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1969, 74.

⁷ FICHTE, Johann Gottlieb: *Volk und Staat. Eine Auswahl aus seinen Schriften*. Zusammengestellt und mit einer Einleitung von Prof. Dt. Otto Braun. München: Drei-Masken-Verlag 1921, 225.

⁸ FICHTE: *Volk und Staat*, 243.

⁹ FICHTE: *Volk und Staat*, 223.

¹⁰ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 253.

¹¹ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 250.

¹² FICHTE: *Volk und Staat*, 246f.

¹³ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 230.

¹⁴ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 263f.

¹⁵ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 265; vgl. auch JANKE, WOLFGANG: *Art. Fichte*, 165.

unsrer eignen Ewigkeit durch die Erziehung aller Gemüter recht tief und unauslöschlich zu begründen.“¹⁶ Mit seiner gewaltfreien Orientierung bringe das Christentum jedoch die von Fichte sogenannte „Ausländerei“¹⁷ ins deutsche Volk: „Nichtursprünglichkeit“¹⁸ ohne deutschen Volks- und Bildungsgeist, die in der Dekadenz eines Glaubens an den Tod lebt und so die potentielle Ewigkeit des Volkes negiert. Problematisch ist diese Haltung nicht, wenn sie andere Völker zu Fall bringt, sondern wenn sie das deutsche Volk anfällt und ihm etwa mit der Botschaft der allgemeinen Sündigkeit seine Kraft¹⁹ und seine Größe²⁰ nimmt. Dieser Dekadenz des Todesglaubens der Ausländerei muss das deutsche Volk und vor allem jeder einzelne Volkszugehörige die Ewigkeit deutscher Wirksamkeit entgegenhalten,²¹ kämpferisch bis in den Tod; denn „um diese zu retten, muß er sogar sterben wollen, damit diese lebe, und er in ihr lebe das einzige Leben, das er von je gemocht hat.“²²

In dieser national gedachten Martyriumsidee profaniert Fichte jüdisches und christliches Zeugnis für Gott²³ durch die Idee der absoluten Nation. Dieses Denken – in politisch unruhigen Zeiten entwickelt,²⁴ in denen sich ein Aufstand gegen die napoleonische Besatzung Berlins, des Wirkungsortes Fichtes, abzeichnete²⁵ – wanderte nicht erst über den Weg seiner Popularisierung²⁶ ins Arsenal der nationalsozialistischen Ideologie, sondern war schon als philosophisches doppeldeutig: Es beschwor die Ewigkeit des deutschen Volkes und verband damit eine massive Aversion gegen dasjenige Christentum, das seine orientalische, d.h. seine jüdische Herkunft behielt. In diesem Denken manifestierte sich daher auch eine Art Systemhass auf das Judentum. Das ist an Fichte ohne weiteres ausweisbar:

¹⁶ FICHTE: *Volk und Staat*, 257.

¹⁷ FICHTE: *Volk und Staat*, 226.

¹⁸ FICHTE: *Volk und Staat*, 224.

¹⁹ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 236.

²⁰ Vgl. BRUMLIK, Micha: *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*. München: Luchterhand 2002, 96–105.

²¹ Vgl. FICHTE: *Volk und Staat*, 245.

²² FICHTE: *Volk und Staat*, 245.

²³ Vgl. LENZEN, Verena: *Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem)*. München: Piper 1995, 21–110.

²⁴ Vgl. JANKE: *Art. Fichte*, 161.

²⁵ Vgl. BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 107.

²⁶ Vgl. JANKE: *Art. Fichte*, 169: Janke hält es für historisch kontingent, dass Fichtes Reden „Quelle einer irrationalen völkischen Wiedergeburt in pangermanischem Ausmaß [wurden]. Das sind Verunstaltungen, vor denen die tiefsten Denker am wenigsten geschützt sind [...] Volk hieß bei Fichte nichts anderes als die Synthese freier Geister in ihrer geschichtlich gesellschaftlichen Natur.“ Vgl. dazu Fn. 3.

Der jüdischen Emanzipation, Resultat der Aufklärung²⁷ und durch die Französische Revolution von 1789 politisch angebahnt, hatte er die „prinzipielle Nichtintegrierbarkeit von Juden“ (Marco Puschner²⁸) entgegengesetzt. Vermittelt über die Ewigkeit des deutschen Volkes, teilte Fichte mit vielen seiner philosophischen Zeitgenossen vorbehaltlos das, was Micha Brumlik den „Antisemitismus der Vernunft“²⁹ Fichtes nennt: Dieser liegt motivlich dem von Hitler ebenso genannten Antisemitismus der Vernunft sehr nahe. Brumlik entdeckte noch ein zweites gleichlautendes Motiv, das sich aus dieser Vernunft ergab: das Interesse Fichtes schon wenige Jahre nach 1789 an der Ausschließung der Juden aus den nationalen Gesellschaften, weil Juden einen Dauerkrieg gegen europäische Länder führten.³⁰ Diese Ausschließung wurde subtil vermittelt. Auf der Grundlage der von Fichte gedachten Differenz von Bürger- und Menschenrechten³¹ trifft sie Juden direkt politisch. Man darf Juden nicht vernichten, aber man hat sie auch von den Nationen fernzuhalten, v.a. vom deutschen Volk, dem „am wenigsten von seiner Natur, Sprache und Religion abgefallene[n] Volk“.³² So werden die Juden in dem, was sie einst als eine Art Urvolk waren, beerbt durch das deutsche Urvolk. „In gewisser Weise konkurrieren Juden und Deutsche um die Rolle des auserwählten Volkes. Erst der Geist der germanischen Stämme – damit wurde Fichte zum Vorläufer der nationalsozialistischen Deutschen Christen – vermöge die im Christentum enthaltenen Impulse angemessen zu entfalten.“³³

DAS EWIGE VOLK ISRAEL: KROCHMALS FÜHRER DER VERWIRRTEN DIESER ZEIT

Im Gegensatz dazu entwickelte sich der Volksbegriff bei Nachman Krochmal (17.2.1785, Brody – 31.7.1840 Ternopil³⁴), einem der großen Unbekann-

²⁷ Vgl. Micha Brumlik und Alfred Jospe weisen auf Fichtes Aversion vor allem gegen jüdische oder dem Judentum nahe Aufklärer hin (BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 130; JOSPE, Alfred u.a.: *Art. Mendelssohn, Moses*, in: EJ 14, 33 und 39).

²⁸ PUSCHNER, Marco: *Antisemitismus im Kontext der politischen Romantik. Konstruktion des „Deutschen“ und des „Jüdischen“ bei Arnim, Brentano und Saul Ascher*. Tübingen: Niemeyer 2008, 180.

²⁹ BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 75f.

³⁰ Vgl. BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 76f.

³¹ Vgl. BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 90.

³² JANKE: *Art. Fichte*, 169.

³³ BRUMLIK: *Deutscher Geist und Judenhass*, 122. Dieser Deutung, für die Brumlik nicht allein steht, wurde etwa zeitgleich mit Brumliks Publikation von Hans-Joachim Becker widersprochen (BECKER, Hans-Joachim: *Fichtes Nation und das Judentum*. Amsterdam: Rodopi 2000, 9f. und 322–325).

³⁴ Vgl. LEHNARDT, Andreas: *Einleitung*, in: KROCHMAL, Nachman: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*. 2 Bände. Übersetzt, mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Andreas Lehnardt (= Philosophische Bibliothek Bände 615 a und 615 b). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012, VII–LXXVI, bes. X und XX.

ten der jüdischen Aufklärung. Mit seiner Schrift *more nevuکه ha-zeman*³⁵, in Hebräisch abgefasst³⁶ und angelehnt an Maimonides' Werk *moreh nevu-chim*,³⁷ wollte er rabbinisches Judentum und Philosophie versöhnen und suchte darum das philosophische Gespräch mit dem Deutschen Idealismus – ein einseitiges Gespräch allerdings, weil er von den nichtjüdischen Größen der damaligen Zeit überhaupt nicht wahrgenommen wurde, aber auch innerhalb des zeitgenössischen Judentums ein Fremdling blieb.

Seit kurzem liegt nun eine deutschsprachige Übersetzung des *more nevuکه ha-zeman* vor, die Andreas Lehnardt erstellt hat. Damit wird ein epochales Werk in deutscher Sprache zugänglich, dessen Untertitel *sha'are emuna zefura (Tore oder Pforten des geläuterten Glaubens)* die „Intention der Schrift [trifft]: die Ermöglichung eines philosophisch gereinigten, d.h. verstehenden Glaubens für die durch die Philosophie der Gegenwart Verwirrten.“³⁸ Das Werk ist in einer Gliederung von siebzehn Pforten gefasst. Diese Ordnung ist in ihrer Abfolge Ergebnis des fragmentarischen Nachlasses Krochmals³⁹ und notwendiger nachfolgender Redaktionen,⁴⁰ und dies wieder ergab sich aus Krochmals zeitbedingt schwierigen biografischen Verhältnissen und der akuten Armut der späten Jahre.⁴¹

Zur Aufklärung sah er sich geradezu gezwungen; er betrieb sie auf seine Weise – einerseits im Gegenüber zu jüdischen Gruppen, die eher in die Selbstisolation drängten,⁴² andererseits angetrieben durch den christlichen Verdacht, das Judentum wäre nur „noch als Fossil vergangener Tage“⁴³ interessant. Wie schwierig die philosophische Vermittlung der jüdischen Tradition sein kann, hat Krochmal mehrmals angemerkt. Vor allem die historische Rekonstruktion, um durch sie die heiligen Texte zu erschließen – damit ging Krochmal einen neuen Weg innerhalb der jüdischen Aufklärung⁴⁴ –, verschlug Krochmal wegen der Ergebnisse manchmal geradezu den Atem. Doch er sah in diesem Verfahren das entscheidende Motiv, die Relevanz dieser Glaubensüberlieferung furchtlos und, wo geboten, auch offensiv zu vermitteln. „Daher unsere Bitte um Nachsicht, denn *Gott weiß und Israel soll wissen* (Jos 22,22), dass man reinen Herzens zu keiner wahren Erkenntnis gelangen kann, wenn die Furcht besteht, man könne da-

35 Vgl. KROCHMAL, Nachman: *Führer der Verwirrten dieser Zeit. 2 Bände*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Andreas Lehnardt (= Philosophische Bibliothek Bände 615 a und 615 b). Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012

36 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XXX.

37 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XLI.

38 LEHNARDT: *Einleitung*, XLf.

39 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XXI.

40 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XXVI und XXXIIIf.

41 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XIII und XIXf.

42 Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XVIIIf.

43 LEHNARDT: *Einleitung*, XLI.

44 Vgl. RAWIDOWICZ, Simon: *Art. Krochmal, Nachman*, in: JL III, 910.

durch die Grundlage des Glaubens verlieren. Das Gegenteil ist richtig! Lob und Preis für Israel und Ehre der Tora ihrer Väter, doch Schande über die, die sich in unseren Tagen böswillig unwissend stellen.“⁴⁵

Krochmal sah v.a. zwei Widerstände, die zu überwinden waren: zum einen die Selbstvergötzung des religiösen Enthusiasten, der sich dadurch „beinahe zu einem Abgott macht“,⁴⁶ und zum andern der Gehorsam, der „die Entweihung des Denkens“⁴⁷ einschließt und im Zeichen einer blind gehorsamen „Werkheiligkeit“⁴⁸ seine eigene Praxis vernunftfeindlich konstituiert.

Gespannt zwischen rabbinischer Glaubensstradition und deren vernunft-hafter Vermittlung,⁴⁹ begleitet Krochmal ein Grundsatz, der nur formal an Fichtes Bestimmung eines Volkes durch die „besondere geistige Natur der menschlichen Umgebung“⁵⁰ erinnert: Nur derjenige Geist ist real, der in Gott ist, und eben dieser Geist erkennt die Wahrheit; er ist der Geist des Volkes Israel, der „Gemeinde der ersten Monotheisten, die den ‚Einzigkeits‘-Gedanken in seiner reinsten Wahrheit besitzt.“⁵¹

Mit dieser Festlegung beginnt Krochmal die Pforte 6 seines *more*, den er nach alter philosophisch-mäeutischer Überlieferung als Anrede an den Leser konzipierte.⁵² Diese Festlegung impliziert, was Krochmal als eine Definition der positiven Religion gibt, nämlich dass „sie die wahre Erkenntnis des Absoluten – Gottes, gepriesen sei sein Name – ist, sowie die Erkenntnis dessen, das in ihm existiert und besteht, nämlich des Geistigen, wie es in der Erkenntnis und im Herzen eines jeden eingepflanzt ist.“⁵³

Zwei Momente fallen hier auf. Krochmal setzt hier wie auch an allen anderen betreffenden Stellen seiner Schrift, wenn er das Wort *Gott* schreibt, die rabbinische Ehrfurchtsbezeugung stets hinzu: *gepriesen sei sein Name*. Diese Wendung ist liturgisch tradiert und markiert in genauem Sinn das jüdisch-rabbinische Fundament solcher Erkenntnis des Absoluten.⁵⁴ Krochmal vollzieht seinem Anspruch nach also nichts anderes als die Selbstausslegung des rabbinischen Judentums in Hinsicht auf die philosophische Gegenwart seiner Zeit. Das setzt genau diejenige Offenheit voraus, die im rabbinischen Judentum durch die Interpretation der Tora als einer gegebenen, aber un abgeschlossenen Offenbarung begründet ist und daher

⁴⁵ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 372f.

⁴⁶ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 30.

⁴⁷ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 32.

⁴⁸ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 32; er schreibt sie genauso in hebräischen Lettern.

⁴⁹ Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XLI.

⁵⁰ FICHTE: *Volk und Staat*, 243.

⁵¹ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 83.

⁵² Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 23.

⁵³ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 85.

⁵⁴ Vgl. *bT Berachot* 10a.

eine Begegnung mit Philosophie nicht nur möglich macht, sondern geboten sein lässt. – Das zweite Moment bezieht sich auf die Selbsterfassung des Geistes, in der wiederum die Kohärenz von Judentum und Philosophie vollzogen wird, um eine tiefere Erkenntnis von beidem und für beide zu verwirklichen.

Hier ist also alles in geistiger Bewegung. Ihr entspricht das geschichtstheoretische Konzept Krochmals, das Andreas Lehnardt als „das so von ihm postulierte organisch-zyklische System des Wachsens und Vergehens vor dem Hintergrund eines kontinuierlich inhärierenden Volksgeistes“⁵⁵ umschreibt. Dieser Rhythmus zeichnet sich an allen Völkern ab. Aus einer Sippe entstehend, wächst ein nationaler Verband mit erblühendem „Volksgeist“⁵⁶ – eine Anspielung an Hegels geschichtsphilosophische These in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*⁵⁷ –, ehe ein Volk seiner eigenen Dekadenz aus „Stolz und Hochmut, [...] Raub und Gewalt“⁵⁸ verfällt und vergeht. Kleine Völker verschwinden, doch die geistigen Gehalte größerer Völker wandern weiter und werden „nach und nach zum Besitz der gesamten Menschheit und ihres Geistes, sodass sie die Welt stets weiter inspirieren und erleuchten.“⁵⁹ Ein Ziel dieser Bewegung wie bei Fichte etwa auf das deutsche Volk hin ist jedoch bei Krochmal nicht auszumachen.

Krochmals geschichtstheoretische Sicht erinnert nicht von ungefähr an Hegels Geschichtsphilosophie⁶⁰ und diese an das Fatum der Etrusker⁶¹, das die *saecula* der Völker gestaltete, sie heranwachsen und verfallen ließ. Ergeben hatten die Etrusker ihren eigenen Untergang hingenommen, aufgesogen von der Kriegerkultur Roms. Es ist unwahrscheinlich, dass Krochmal diese fatische Geschichtsschau gekannt hatte; doch über Hegels Vermittlung und dessen Denken des Weltgeistes, der im geschichtlichen Verlauf Völker aufnimmt und wieder abwirft, sowie auf der Basis seiner Schriftkenntnis⁶² konnte Krochmal in geschichtsphilosophischer Hinsicht seine

⁵⁵ LEHNARDT: *Einleitung*, L.

⁵⁶ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 96.

⁵⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1970, 347.

⁵⁸ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 97.

⁵⁹ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 9.

⁶⁰ Krochmal bezog sich auf sie nicht ausdrücklich, sie lag ihm wohl auch in den Abschriften noch nicht vor. Doch in der Pforte 16 ging Krochmal ausführlich auf die Logik ein (KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 659–682), und diese war grundlegend geistes- und philosophiegeschichtlich orientiert, enthielt also die tragenden Momente der Geschichtsphilosophie.

⁶¹ Vgl. LANCKOWSKI, Günter: *Die Religion der Etrusker*, in: HEILER, Friedrich: *Die Religionen der Menschheit*. Herausgegeben von Kurt Goldammer. Mit 98 Abbildungen. Stuttgart: Reclam ⁵1991, 132–135, bes. 134; LANCKOWSKI, Günter: *Art. Etruskische Religion*, in: TRE 10, 520.

⁶² Vgl. LEHNARDT: *Einleitung*, XVI.

entscheidende Differenz zwischen den Völkern und Israel entfalten, in der Israels zeitweiliger Verfall weder fatisch akzeptiert noch auch zum Ende des Volkes wurde, weil dieses Volk nicht den Gestirnen und ihrem Geschick⁶³, sondern dem Gott des Bundes und seiner offenen Weisung gehört. Demnach schwingt Israel im Rhythmus des Entstehens und Vergehens von Völkern genau bis an die Stelle mit, an der sich der Verfallsprozess der Völker beginnt zu vollenden: Während diese schließlich untergehen, taucht das Volk Israel aus den anscheinend finalen Katastrophen wieder in neuen Zeiten auf, wie Krochmal in den Pforten 7 und 8 zeigt.

Den geschichtlichen Rhythmus der Völker interpretiert Krochmal analog „der Gesetzmäßigkeit, unter die alle Sterblichen [בני חלוף] fallen.“⁶⁴ Die drei Phasen oder Epochen des Wachstums, der Höhe und des Verfalls eines Volkes, organisch mitsammen verbunden,⁶⁵ kennt auch das Volk Israel, doch schon an seinem Beginn in der Fremde Ägyptens stand die das Volk dauerhaft konstituierende „Erinnerung an eine Heimat, einen gemeinsamen Vater und die Tradition sowie die guten Bräuche, die ihnen vererbt worden waren. [...] Die Substanz des Volkes war zu dieser Zeit bereits gebildet.“⁶⁶ Diese Erinnerung hing an der Aussonderung der Väter Abraham, Isaak und Jakob, denn in ihnen waren schon angelegt

„die zwölf Stämme Jakobs, aus denen das gesamte Volk erwuchs, welches in seinem eigenen Land und in sicheren Grenzen leben sollte, wie es heißt: *Er setzte Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Israels* (Dtn 32,8). So ersah es die göttliche Weisheit, dass dieses Volk ein *Königreich von Priestern* (Ex 19,6) sein sollte, d.h., dass sie dem Menschengeschlecht den rechten Glauben an das Absolute lehren sollten, die daraus abzuleitenden Maximen, bis dass all die erwähnten Attribute und geistigen Besitztümer nach Art und Weise entsprechend beobachtet würden, da sie alle in ihrer Wahrheit auf Ihm [Gott, d.h. dem absoluten Geistigen], er sei gepriesen, beruhen. Das bedeutet, dass sich in jeder Tat unseres Volkes, jedem positiven und guten Gedanken, der in unsrer Mitte entsteht, zeigt, dass ein Gott in unserer Mitte ist und sie allein auf ihn zurückzuführen sind, d.h. sie sind in ihm verwurzelt, oder sie emanieren aus seinem Geist, wie es der verbreiteten Lehre vom Geist entspricht. Dies meint das Mysterium und wird nach unserem Sprachgebrauch mittels rationaler Überlegung auch folgendermassen ausgedrückt: *Ich wohnte unter ihnen* (Ex 25,8), *denn ich bin bei euch* (Jes 42,11), *mein Geist wohnt unter euch* (Hag 2,5). Die Bezeichnung für dieses göttliche Mysterium ist shekhina [Einkommwohnung Gottes], wie es heißt: ‚Die shekhina ruht auf Israel.‘ Und so ist auch

⁶³ Krochmal zitiert aus dem Talmud die Stelle, die der Gelehrtenaussage ihr Schriftfundament gibt: „Und [die Weisen] sagten: ‚Israel steht unter keinem mazzal [Gestirn]‘ (bShab 156a).“ (KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 102). Dieser Unterschied wird im genannten Traktat Schabbat durch die Autorität wichtiger Rabbinen gestützt (bT Schabbat 156a-157a).

⁶⁴ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 106.

⁶⁵ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 105f.

⁶⁶ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 112.

der Spruch zu verstehen: ‚Sie wurden nach Babylonien verbannt, und die shekhina zog mit ihnen; sie wurden nach Elam verbannt, und die shekhina zog mit ihnen‘ (bShab 22b; bMeg29a; bYev 64a).“⁶⁷

Mit der Schechina liegt die eigentliche, geschichtsphilosophisch reflektierbare Substanz des ewigen Volkes Israel vor, die dieses der Zeit dauerhaft bewahrt. Von Abraham über den Einzug ins Land der Verheißung⁶⁸ und den „Niedergang, das Welken und Dahinschwinden“⁶⁹ nach Salomos Tod bis zur Ermordung Gedajahs in der Exilszeit⁷⁰ erstreckte sich die erste Phase. Doch den Untergang des ewigen Volkes hält die Schechina auf: Nicht Ende, sondern Exil steht an und Rückkehr aus ihm, neues Leben mit Jerusalem als dem „geistigen Mittelpunkt“⁷¹ und eine solche Attraktion des Volkes der Juden, dass „sich ihnen viele fremde Völker anschlossen und zum Judentum übertraten.“⁷² Die späteren Krisen der gewaltvollen Herrschaft des Hasmonäerkönigs Yannai⁷³ und der Eroberung des Landes durch Pompeius⁷⁴ zeigten das Ende dieser Epoche an, schließlich durch den fehlgegangenen Bar Kochba-Aufstand besiegelt, auf dessen Zeit Krochmal einen „Fluch“⁷⁵ liegen sah. An dieser Stelle erkannte Krochmal ein geschichtstheoretisches Problem, das er auch in seiner eigenen Gegenwart fand: „Während in den Tagen des Ersten Tempels die unwürdige Angleichung an die Nachbarvölker in Gottesdienst und Sitte den Untergang des Staates herbeiführte, wurde die Entfernung von den herrschenden Nationen zu einer der Hauptursachen für die folgende Katastrophe.“⁷⁶ In der Selbstisolation hatte moralischer Niedergang durch Denunziantentum⁷⁷ um sich gegriffen und dem Volk sein Land schon vor der Katastrophe dieses Aufstandes fremd gemacht.

Doch wieder hielt die Schechina Israel in seiner Existenz. Israel wurde ein Volk in der Diaspora und bewahrte sich durch das Studium seiner Überlieferung⁷⁸ – ein religiöses Analogat zu Fichtes philosophischer Bildung der Deutschen, jedoch mit ganz anderen Folgen. Denn dieses Studium ließ das Volk Israel die Gebote erfüllen, wo immer es sich auch fand, und hielt gleichzeitig den Wurzelboden der Gebote in Erinnerung: „Von Zion wird die Tora ausgehen (Jes 2,3) und jegliches geistige Leben in allen

⁶⁷ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 102.

⁶⁸ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 114.

⁶⁹ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 121.

⁷⁰ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 126.

⁷¹ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 135.

⁷² KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 140.

⁷³ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 188.

⁷⁴ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 147f.

⁷⁵ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 210.

⁷⁶ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 215f.

⁷⁷ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 248f.

⁷⁸ Vgl. KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 261–392.

Ländern der Diaspora.“⁷⁹ Damit markiert Krochmal geschichtsphilosophisch die ewige Bedeutung des Volkes Israel, erhalten durch die Schechina: Das ewige Volk ist „Wegweiser für viele andere Völker, doch [nur] wir erfüllen ihre Gebote bis heute.“⁸⁰

So gesehen, erhält das ewige Volk Israel den geschichtlichen Sinn aller anderen Völker am Leben, indem es seinen religiösen Universalismus, dem die Ewigkeit dieses Volkes in der Zeit entspricht, zu allen Zeiten repräsentiert und lebt, ob auf der Höhe seiner Volksexistenz oder in der Vertreibung und Diaspora. Dieses Volk Israel ist ganz anders Urvolk, als Fichte es dachte: Nicht die Philosophie und ihre Bildung macht es dazu, sondern die Einwohnung Gottes. Philosophie legt nicht das Fundament des Volkes Israel, sondern versucht, dieses Fundament zu erfassen. Insofern stehen Fichte und Krochmal, lang noch vor der Wirkung der geschichtsphilosophischen Überlegungen Fichtes, einander diametral gegenüber. Die bei Hegel auf die Spitze getriebene Absolutheit philosophischen Denkens als eines „System[s] der Totalität“,⁸¹ das geradezu gottesdienstliche Funktion annahm,⁸² war von Fichte vorbereitet, ebenso ihr Bezug zu Berlin⁸³ und zum Deutschtum; für Krochmal hatte das keine Bedeutung. Philosophie war ihm nicht Grund und Zweck, nicht Prozess des Wirklichen und seiner Totalität, innerhalb derer ein Urvolk sich bildet, sondern wissenschaftlich-reflexives Geleit der durch Gott geschaffenen Wirklichkeit, innerhalb derer Israel als Urvolk erwählt und bewahrt wurde. Dem zumindest anfanghaft Nationalistischen eines deutschen Urvolkes stand das Volk Israel als ein universales Volk gegenüber. In Krochmals Denken war der monotheistische Glaube eine Gabe, die das Volk über sich hinaus spannte, während in Fichtes Volkskonzeption bereits das sinngemäß dominiert, was Hegel später das Gesetzte⁸⁴ nannte: die sich selbst begründende und verdankende Tat des philosophischen Geistes, der am Ende in ein ozeanisches Allgefühl einfährt und weder echte Transzendenz noch entschlossene „Lebens-Immanenz“⁸⁵ sein wird.

⁷⁹ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 152.

⁸⁰ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 104.

⁸¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1969, 569.

⁸² Hegel schrieb am 12. Juli 1868 in einem Brief an Friedrich Niethammer mit Bezug auf den Protestantismus: „Unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirchen. Der Pfarrer und er Gottesdienst tuts nicht, wie in der katholischen Kirche.“ (*Briefe von und an Hegel. Band II: 1813–1822*. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag 1959, 89).

⁸³ Vgl. *Briefe von und an Hegel. Band II: 1813–1822*, 197.

⁸⁴ Vgl. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1970, 584.

⁸⁵ AMÉRY, Jean: *Bücher aus der Jugend unseres Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Gisela Lindemann*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981, 245.

DAS „NICHTVOLK“ ISRAEL: SCHELLINGS *PHILOSOPHIE DER MYTHOLOGIE*

Schelling stand mit seiner Konzipierung eines philosophischen Volkbegriffs in der Mitte zwischen Fichtes These vom deutschen Urvolk und Krochmals These von Israel als dem ewigen Volk. Er vermochte dies in seinem spätphilosophischen Werk nicht zuletzt dadurch, weil er im Unterschied zu Fichte direkt auf hebräische Wendungen zurückgreifen konnte⁸⁶ und damit andere Horizonte ahnte.

Die wichtigsten Quellen dafür sind Schellings *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* von 1842 und die *Philosophie der Mythologie* aus demselben Jahr, deren Text aus Vorlesungen stammte. Problematisch ist diese Quelle deshalb, weil Schelling die Exemplare des ersten Drucks wieder zurückzog und vernichtete.⁸⁷ Das macht die Quellenlage zwar nicht so komplex wie bei Krochmals *more*, zeigt aber die Schwierigkeiten an, die mit diesem Unternehmen und seiner Konzeption durch Schelling verbunden waren.

Wenn Schelling mit der Mythologie ansetzte, so verstand er diese als geschichtliche „Götterlehre“,⁸⁸ als „Göttergeschichte, oder wie die Griechen das natürliche allein hervorhebend sagen, *Theogonie*.“⁸⁹ Mythologie ist als theogonischer Prozess⁹⁰ Voraussetzung von Offenbarung.⁹¹ Ihre poetisch-polytheistische Formierung durch Homer und Hesiod⁹² erzwingt für Schelling die Frage nach dem einen Grund,⁹³ dem diese Götter entstammen. Das impliziert nicht nur die in Hegels Phänomenologie⁹⁴ formulierte Wahrheit als das Ganze des Prozesses, den Schelling als mythologischen liest,⁹⁵ sondern im Unterschied zu Hegels Abwertung des Positiven der Religionen dessen ausdrückliche Würdigung im mythologischen Prozess,⁹⁶ an dessen Ende die Heraufkunft des lebendigen, freien und realen Gottes stehen wird, wie ihn das Christentum kennt.⁹⁷

⁸⁶ Vgl. SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Philosophie der Mythologie (1842)*, in: DERS.: *Schriften 1842–1852. Zweiter Teilband*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1985, 59f.

⁸⁷ Vgl. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 99.

⁸⁸ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Erstes Buch. Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1842)*, in: DERS.: *Schriften 1842–1852. Erster Teilband*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1985, 17.

⁸⁹ SCHELLING: *Erstes Buch*, 17.

⁹⁰ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 214.

⁹¹ Vgl. DANZ, Christian: *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005, 30.

⁹² Vgl. DANZ: *Gott und die menschliche Freiheit*, 29.

⁹³ Vgl. DANZ: *Gott und die menschliche Freiheit*, 22.

⁹⁴ Vgl. HEGEL: *Werke* 3, 24.

⁹⁵ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 221.

⁹⁶ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 250.

⁹⁷ Vgl. FRANZ, Albert: *Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie*, in: DANZ, Christian/LANGTHALER, Rudolf (Hg.): *Kritische und absolute Transzendenz. Religions-*

Doch diese Würdigung betreibt Schelling nicht in einer geschichtsphilosophischen Reflexion religiöser Traditionen, sondern, darin geradezu klassisch-idealistisch der Tradition ab Kant verbunden, als eine Art transzendentalphilosophisch fassbarer Entfaltung des religiösen Bewusstseins oder eben als Phänomenologie des religiösen Geistes. Darauf hat Christian Danz hingewiesen.⁹⁸ Diese hat Schelling mit seiner Potenzenlehre⁹⁹ verkoppelt, die christologische und trinitätstheologische Voraussetzungen hat¹⁰⁰ und im Menschen kulminiert.¹⁰¹

Doch der Mensch gehört stets zu einem volksähnlichen Gebilde – die geschichtlich-positive Seite seiner Existenz. Ein Volk aber ist „[u]nstreitig nicht die bloße räumliche Coexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl von Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseyns zwischen ihnen.“¹⁰² Hervorgebracht wird die jeweilige Bewusstseinsgemeinschaft durch eine bestimmte Mythologie,¹⁰³ deren Genese synchron mit der eines Volkes verläuft.¹⁰⁴ So viele Völker, so viele Mythologien, und beide kommen und gehen.¹⁰⁵ Hier berührt sich Schelling formal mit Krochmal, ohne dass er von ihm Kenntnis gehabt haben wird: Jedes religiöse Volk hat seine eigene Ursprünglichkeit, seine geschichtliche Stunde und seinen Verfall. Während jedoch Krochmal der Geschichte selbst diesen Gang abzuschauen versucht, liest Schelling ihn theogonisch. Darin liegt nicht nur ein im Vergleich mit Krochmal deutlich anderer Ansatz, sondern daraus folgt ebenso eine andere Akzentsetzung in Bezug auf die Frage nach polytheistischer und monotheistischer Theogonie. Eine Theogonie kennt Krochmal nicht. Gott, der einzige, entfaltet sich nicht. Diesen Gedanken verbietet ihm die strenge Wesensdifferenz zwischen Gott und Geschaffenem. Solch eine absolute Differenz kennt Schelling aus christologischen Gründen¹⁰⁶

philosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling. Freiburg: Alber Verlag 2006, 200–216, hier 209.

⁹⁸ Vgl. DANZ: *Gott und die menschliche Freiheit*, 31 und 41.

⁹⁹ Vgl. WENZ, Gunther: *Metaphysischer Empirismus. Der späte Schelling und die Anfänge der Tillich'schen Christologie*, in: HAIGIS, Peter/HUMMEL, Gert/LAX, Doris (Hgg.): *Christus Jesus – Mitte der Geschichte!?! = Christ Jesus – the Center of History!?! Beiträge des X. Internationalen Paul-Tillich-Symposiums Frankfurt/Main 2004 / Proceedings of the X. International Paul-Tillich-Symposium Frankfurt/Main 2004* (= Tillich-Studien 13). Berlin: LIT Verlag 2007, 11–32, hier 21.

¹⁰⁰ Vgl. KASPER, Walter: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz: Grünewald Verlag 1965, 205 und 373.

¹⁰¹ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 59.

¹⁰² SCHELLING: *Erstes Buch*, 72.

¹⁰³ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 73.

¹⁰⁴ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 75.

¹⁰⁵ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 76.

¹⁰⁶ Vgl. DANZ, Christian: *Die philosophische Christologie W.F.J. Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996, 54f.; KASPER: *Das Absolute in der Geschichte*, 364f.

nicht, er hält sie für eine schon durch den Polytheismus überwundene Abstraktion.

Denn realer Polytheismus setzte „die Zeit der *Völkerkrise* voraus“,¹⁰⁷ bedingt durch die „Trennung der Menschheit in Völker“¹⁰⁸ und manifest in den entstehenden Volkssprachen,¹⁰⁹ die weniger aus geografischen¹¹⁰ oder generationalen¹¹¹ als aus Bewusstseinsumbrüchen¹¹² erklärbar seien. In dieser Krise musste zerbrochen sein, was „ein gemeinschaftliches Ganzes von Vorstellungen [gewesen war] [...], in dem die verschiedenen Götterlehren ihre Einheit gehabt haben.“¹¹³ Doch dieses einheitliche Erste konnte nicht durch ein „Urvolk“¹¹⁴ repräsentiert sein, weil ein solches unreal ist. Denn es wäre „mit den unterschiedenen Eigenschaften eines *wirklichen Volks*“¹¹⁵ schon different und damit polytheistisch gebildet oder fiel anders mit der Menschheit selbst zusammen und stellte damit eben kein Volk, sondern eine vorgeschichtliche Entität¹¹⁶ dar, während die einzelnen Völker Realreflex darauf sind, dass „die Mythologie ein auseinander gegangener Monotheismus“¹¹⁷ ist, wodurch „der bis dahin unbeweglich Eine selbst beweglich“¹¹⁸ wurde. Der überwundene Eine war der „über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott“¹¹⁹ ohne Manifestation, damit „die letzte Voraussetzung der Mythologie“¹²⁰ und daher ohne Volk. Schelling denkt hier an einen vorvölkischen „Monotheismus des Urbewußtseins“,¹²¹ den erst der Prozess über die volkshaften Polytheismen auf seine Vollendung im konkreten Monotheismus zutreibt mit Christus als „Wendepunkt“¹²² und Zentrum des theogonischen Prozesses.

In diesen geschichts- und bewusstseinstheoretischen Bogen baut Schelling nun das Volk Israel als ein vorvolkhaftes Nichtvolk ein: Denn Israels

¹⁰⁷ SCHELLING: *Erstes Buch*, 191.

¹⁰⁸ SCHELLING: *Erstes Buch*, 103.

¹⁰⁹ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 111 und 143.

¹¹⁰ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 105.

¹¹¹ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 108f.

¹¹² Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 113.

¹¹³ SCHELLING: *Erstes Buch*, 97.

¹¹⁴ SCHELLING: *Erstes Buch*, 97.

¹¹⁵ SCHELLING: *Erstes Buch*, 97.

¹¹⁶ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 191.

¹¹⁷ SCHELLING: *Erstes Buch*, 101.

¹¹⁸ SCHELLING: *Erstes Buch*, 114.

¹¹⁹ SCHELLING: *Erstes Buch*, 147.

¹²⁰ SCHELLING: *Erstes Buch*, 195.

¹²¹ SCHELLING: *Erstes Buch*, 197.

¹²² KORSCH, Dietrich: „Das Universum als Geschichte angeschaut“. *Schellings Christentumsdeutung in der Identitäts- und Freiheitsphilosophie*, in: DANZ, Christian/JANTZEN, Jörg (Hgg.): *Gott, Natur, Kunst und Geschichte. Schelling zwischen Identitätsphilosophie und Freiheitsschrift* (= Wiener Forum für Theologie und Religion 2). Göttingen: V&R Unipress 2011, 153–168, hier 161.

Elohim ist für Schelling der nicht offenbare Gott des Bewusstseins¹²³ oder auch „die *innere*, die esoterische Geschichte der Schöpfung“,¹²⁴ noch eingeschlossen in ihre reine Unmittelbarkeit. Elohim wird erst überwunden durch JHWH, den „höchsten Begriff Gottes“¹²⁵ oder „Gott an und vor sich selbst“,¹²⁶ der als manifestes Initiale des theogonischen Prozesses auf seine eigene Zukunft gerichtet ist: „Er *wird seyn*.“¹²⁷ Um das zu stützen, interpretiert Schelling das *Schma Israel* im Sinn der Vorstellung des theogonisch Ersten und schreibt:

„Höre Israel, Jehovah dein Elohim ist ein einziger Jehova – יהוה אחד –; es heißt nicht: ‚er ist einzig‘; ‚er ist אחד‘ oder Einer schlechthin, sondern: ‚Er ist ein einziger *Jehovah*‘, d. h. er ist nur einzig als Jehovah, als der *wahre* Gott und seiner Gottheit nach, womit also zugelassen ist, daß er abgesehen von seinem Jehovah-Seyn *Mehrere* seyn kann. Hier also, in dem ersten Wort, durch welches die Lehre von dem einzigen Gott verlautet, *haben* wir jene Restriktion, die im Begriff des Monotheismus gedacht werden muß, mit deutlichen klaren Worten ausgedrückt.“¹²⁸

Was Schelling Restriktion nennt, ist nichts anderes als ein Monotheismus der Unterscheidung,¹²⁹ die durch einen unterscheidbaren Namen gesetzt wird,¹³⁰ der jedoch schon auf den theogonischen Prozess¹³¹ bezogen und in seiner Abstraktion zugleich relativ ist.

Diesen ersten Monotheismus repräsentiert Israel also in einer vorvolkhaften Form. Deshalb ist im mythologischen Sinn Israel kein Volk, sondern ein „Nichtvolk“,¹³² zumindest was die Gruppe betrifft, die Schelling die Abrahamiden nennt – mit deutlichen Anklängen an Hegels Kennzeichnung Abrahams in *Der Geist des Judentums*:¹³³ „Fremdlinge auf Erden, nirgends angesiedelt“,¹³⁴ ein „Volk, ohne es für sich zu seyn.“¹³⁵ Dieser Monotheismus war nicht absolut, sondern relativ auf den theogonischen Prozess des Polytheismus¹³⁶ und auf seine eigene ambivalente Zukunft hin. Denn

¹²³ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 63.

¹²⁴ SCHELLING: *Erstes Buch*, 107.

¹²⁵ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 45.

¹²⁶ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 44.

¹²⁷ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 45.

¹²⁸ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 59f.

¹²⁹ Vgl. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 155.

¹³⁰ Vgl. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 175; DANZ: *Gott und die menschliche Freiheit*, 55.

¹³¹ Vgl. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 219.

¹³² SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 166.

¹³³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Der Geist des Judentums*, in: DERS.: *Werke 1. Frühe Schriften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1971, 274–297, bes. 278.

¹³⁴ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 194.

¹³⁵ SCHELLING: *Erstes Buch*, 167.

¹³⁶ Vgl. SCHELLING: *Erstes Buch*, 184.

als ein Nichtvolk waren die Abrahamiden erst auf dem Weg, ein Volk zu werden. Dadurch trugen sie nicht nur den Kern des Polytheismus, sondern auch den des vollendeten Monotheismus in sich, der jedoch über dieses Volk zugleich hinausweisen werde:

„Wie Abraham an diese verheißene Größe seines Volkes glauben muß, so glaubt er auch an die zukünftige Religion, welche das Princip, unter dem er gefangen ist, aufheben wird, und dieser Glaube wird ihm selbst für die vollkommene Religion gerechnet. In Bezug auf diese zukünftige Religion heißt Abraham gleich anfangs ein *Prophet*, denn *er* ist noch außer dem Gesetz, unter der seine Nachkommen noch bestimmter gefangen werden, und sieht also über dasselbe hinaus, wie die später sogenannten Propheten über dasselbe hinaussahen. – Wenn nämlich die Religion der Erzväter nicht frei ist von der Voraussetzung, die dem wahren Gott als solchen nur zu erscheinen, nicht zu seyn erlaubt, so ist das Gesetz durch Moses gegeben noch mehr an diese Voraussetzung gebunden. Der Inhalt des mosaischen Gesetzes ist allerdings die Einheit Gottes, aber ebenso sehr, daß dieser Gott nur ein vermittelter seyn soll.“¹³⁷

Damit setzt sich Schellings Volkskonstruktion deutlich von Krochmal ab. Denn die Zukunft der Abrahamiden ist zunächst die eines Volkes unter vielen anderen Völkern mit einer eigenen Sprache und einem Gott neben anderen Volksgöttern, wenn auch in Israel mit Ausschließlichkeit gesetzt; doch für Schelling bleibt Israels Gott nur ein „Nationalgott“¹³⁸ ohne Universalität. Indem Schelling den nicht-volkhaften Abrahamiden zugesteht, dass „die Erkenntniß des wahren Gottes nur noch bei einem Geschlecht sich erhalten, das außer den Völkern, ja im Gegensatz mit ihnen geblieben, und insofern allein noch die reine Menschheit repräsentiert“,¹³⁹ lässt sich aus dem theogonischen Prozessdenken und der ihr zugehörigen Völkerentwicklung nur der Über- und Untergang des Nichtvolkes denken in einem Gemeinwesen, das den wahren Monotheismus hervorbringen und den theogonischen Prozess vollenden wird. So, wie Schelling die Stellung des Volkes Israel gedacht hat, setzt er die religionsgeschichtliche Liquidation dieses Volkes durch ein größeres, vollendetes Volk an, das den unmittelbaren, abstrakten Monotheismus durch einen konkreten und absoluten vollendet.

NACHWIRKUNGEN SCHELLINGS

Schellings Denken vermochte an Krochmals religiöses Denken nicht heranzukommen, was die geschichtsphilosophische Relevanz Israels für Genese und Erhalt des Monotheismus durch ein Volk betrifft. Immerhin gelang

¹³⁷ SCHELLING: *Erstes Buch*, 182f.

¹³⁸ SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 531.

¹³⁹ SCHELLING: *Erstes Buch*, 169f.

es ihm, die fundamentale Bedeutung des Volkes Israel im Rahmen dieser Genese anzunähern, was bei Fichtes Reflexionen auf das Urvolk völlig entfiel. Schellings Hintergrund war religionsphilosophisch; das teilte er mit Krochmal. Beide versuchten, den Wert und die Bedeutung monotheistischer Entwicklungen zu bedenken, getragen durch Volksbezüge und Volksgeschichten. Fichte nahm davon nichts auf.¹⁴⁰

Doch diese Ähnlichkeit zwischen Schelling und Krochmal macht deren Differenz umso deutlicher. Krochmals Affirmation des dauerhaften Bestandes Israels steht Schellings Auflösung des Volkes Israel gegenüber. Die entscheidende Differenz liegt in der unterschiedlichen Bestimmung des jüdischen Monotheismus und bedingt die Gesamtanlage des Denkens. Krochmal dachte aus jüdischer Tradition den Monotheismus und sah nicht, wie dieser in seiner Klarheit noch zu überbieten wäre; Schelling dachte trotz seiner hebräischen Mühen aus protestantisch-christlicher Tradition¹⁴¹ den alttestamentarischen Monotheismus und sah nicht, wie dieser in seiner Abstraktheit und in seiner Nähe zum Polytheismus¹⁴² nicht überboten werden sollte durch den christlich-trinitarischen Monotheismus.¹⁴³

Schellings mythologiefilosophisches Sukzessionsdenken erfasste also auch Israel und seinen Monotheismus. Neueste Forschungen im historischen Bereich zeigen tatsächlich, dass auch der israelitische Monotheismus eine Entwicklung kennt.¹⁴⁴ Doch in keiner dieser Forschungen wurde gezeigt, dass Israels Monotheismus, der spätestens im 6. Jhdt. v.C. feststand, in seiner Substanz alteriert wurde. Er blieb eine Konstante, die in ihrem Grundzug mehr als zweieinhalb Jahrtausende anhält und von sich aus eine christliche Überbietung weder braucht noch nahelegt.

Christliche Philosophie und Theologie arbeiteten im deutschsprachigen Bereich jedoch unabhängig von ihrer konfessionellen Bildung weithin in der Linie Schellings weiter. Vor allem die Differenz zwischen jüdischem (oder als jüdisch verstandenem) Monotheismus und christlicher Trinität

¹⁴⁰ Vgl. DIERKEN, Jörg: *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 223.

¹⁴¹ Vgl. FRANZ: *Der Begriff des Monotheismus*, 209f.

¹⁴² Das deutete Schelling in seiner Interpretation der Bindung Isaaks, in der er Heidnisch-Polytheistisches sah: „Am fernsten Anfang dieser Zeit wird Abraham, wie die Genesis sagt, – nicht von Jehovah, der hier nicht genannt wird, sondern von Elohim, dem Gott, der ihnen mit den Heiden gemein, versucht.“ (SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, 316). Durch den Hinweis auf Elohim wird diese Gemeinsamkeit Abrahams und des Polytheismus gestärkt.

¹⁴³ Vgl. WENZ, Gunther: *Metaphysischer Empirismus*, 24.

¹⁴⁴ Vgl. BOYARIN, Daniel: *The Jewish Gospel. The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press 2012, 25–70; KEEL, Othmar: *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press 1998 (= Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 261); SCHÄFER, Peter: *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press 2012, 55–67.

hatte und hat eine tragende Bedeutung in diesem Sukzessionsschema. So fasste der katholische Dogmatiker Johannes von Kuhn im Jahr 1857 die Trinität als konkreten Monotheismus und schrieb ausdrücklich von einer sukzessiven Entfaltung der zeitlichen Offenbarung.¹⁴⁵ Wie bei Schelling widerfährt dem jüdischen Monotheismus durch die christliche Trinität Gottes ein überbietender Abschluss, der – so Kuhn – in der Mehrzahlwendung Elohim¹⁴⁶ zwar angelegt war, aber die trinitarische Vollendung des dyadischen Gottes Israels als „des an sich seienden und des aus sich heraustretenden Gottes“¹⁴⁷ noch nicht setzt; Israel blieb bei der bloßen „Theomorphisierung der messianischen Idee“,¹⁴⁸ erfasste jedoch nicht deren Wesenszusammenhang mit Gott selbst. Interessanterweise bezieht Kuhn die vor kurzem durch Daniel Boyarin¹⁴⁹ wieder angestoßene Lektüre des Buches Daniel ein und meint ähnlich wie dieser, dass in Dan der Messias eigentlich schon trinitarisch verstanden wird als „ein mit Gott in Wesensgemeinschaft stehendes, durch den Namen Sohn Gottes und Gott in einem mehr als nur symbolischen oder moralischen Sinn ausgezeichnetes Wesen. Hat aber dieß seine volle Richtigkeit – wofür die triftigsten Gründe sprechen – so ist der abstracte Monotheismus nicht allein überschritten, sondern wir stehen schon völlig auf dem Boden des christlichen Trinitätsglaubens.“¹⁵⁰ Die hier geprägte Wendung vom abstrakten Monotheismus Israels ist konstruiert aus dem, was bei Kuhn „der *abstracte Einheitsbegriff*“¹⁵¹ ist und zur Opposition von jüdisch-abstraktem und christlich-konkretem, weil trinitarischem Monotheismus als zentraler Nota Kuhns führte, wie Markus Oelsmann¹⁵² gezeigt hat.

Formen der gleichen Sprachregelung kennt auch die gegenwärtige katholische Theologie. Magnus Striet setzte sie programmatisch in den Titel eines *Quaestio-disputata*-Beitrags, in dem es um den konkreten Monotheismus als trinitarischer Fortbestimmung des Gottes Israels¹⁵³ ging; das impliziert zwangsläufig, Israels Monotheismus wäre abstrakt. Anton Ziegenaus formulierte den Titel eines Aufsatzes zur gleichen Thematik schärfer: *Tri-*

¹⁴⁵ Vgl. KUHN, Johannes: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*. Tübingen: Laupp Verlag 1857, 3f.

¹⁴⁶ Vgl. KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*, 11.

¹⁴⁷ KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*, 28.

¹⁴⁸ KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*, 33.

¹⁴⁹ Vgl. S. Fn. 144.

¹⁵⁰ KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*, 41.

¹⁵¹ KUHN: *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit*, 82.

¹⁵² Vgl. OELSMANN, Markus: *Johannes Evangelist von Kuhn. Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1997, 220f.

¹⁵³ Vgl. STRIET, Magnus: *Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels*, in: DERS. (Hg.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (= QD 210). Freiburg: Herder Verlag 2004, 155–198.

nitarischer Glaube versus starren Monotheismus;¹⁵⁴ er weckt damit Assoziationen, die in die patristische Polemik gegen Juden¹⁵⁵ weisen und diese erhärten. Zeitlich früher liegen Hans Urs von Balthasars Feststellungen, wonach über Israels Gott selbst innerhalb des Judentums nicht nachgedacht werden könnte, „ohne ihn tief zu problematisieren [...] Jahwe bleibt eine Gottgestalt, die über sich hinausweist auf ihre eigene Verheißung hin, auf den Gott Jesu Christi.“¹⁵⁶

Doch zwischen Schellings Begriff des monotheistischen (Nicht-)Volkes Israel und den zeitgenössischen Affirmationen der Grundmotive dieses Begriffs liegt der epochale Graben, in dem das deutsche Volk nicht als philosophisches Urvolk, sondern als Kollektiv der industrialisierten Ermordung des Volkes Israel gewerkt hat. Dem nationalen Selbstbegriff war wie schon bei Fichte der religiöse Volksbegriff inkommensurabel: Das Volk Israel wurde im Bereich damaliger deutscher Herrschaft vernichtet.

Dies bildet die allgemeine und eben auch philosophische, theologische und hermeneutische Voraussetzung der Relecture von Texten Fichtes, aber auch Schellings oder Krochmals. Die Herabsetzung des Volkes Israel zu einer Entität vergangener Epochen und einer anachronistischen Gegenwart ermöglichte eine nationale Gewaltpraxis, für die unmittelbar jene Texte nicht verantwortlich sind. Doch gehören sie, in unterschiedlicher Gewichtung, in deren Tradition und Vorbereitung hinein. Schellings Versuch, dem monotheistischen Volk Israel eine fundamentale Relevanz zuzuerkennen, blieb auf halbem Weg stecken, während Fichte es überhaupt ignoriert hat. Mit der nun in deutscher Sprache zugänglichen geschichtsphilosophischen Reflexion Nachman Krochmals auf die „Gemeinde der ersten Monotheisten, die den ‚Einzigkeits‘-Gedanken in seiner reinsten Wahrheit besitzt,“¹⁵⁷ ist es jedenfalls möglich, den üblichen Gedankenbögen, in denen das Volk Israel fast ausschließlich von außen und fremddefiniert gefasst ist, einen jüdisch-aufklärerischen Zugang entgegenzuhalten und von ihm zu lernen, wie ein jüdischer Denken sein Volk Israel versteht. Vielleicht lassen sich dadurch die problemgeladenen Unterscheidungen zwischen ab-

¹⁵⁴ ZIEGENAUS, Anton: *Trinitarischer Glaube versus starren Monotheismus. Zu einem aktuellen interreligiösen Thema*, in: *Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für em. Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Josef Kreiml u.a. Graz: Ares Verlag 2006, 234–245, bes. 236f. und 243.

¹⁵⁵ Vgl. IRENÄUS: *Fünf Bücher gegen die Häresien. Buch IV-VI*. Übersetzt von Dr. Ernst Klebba. Kempten: Kösel Verlag 1912, 42f.; TERTULLIAN: *Gegen die Juden*, in: *Tertullians private und katechetische Schriften*. Neu übersetzt, mit Lebensabriss und Einleitung versehen von Dr. Heinr(ich) Keller. Kempten: Kösel Verlag 1912, 300–324, bes. 307f.; AMBROSIIUS VON MAILAND: *Lukaskommentar. Mit Abschluss der Leidensgeschichte*. Erstmals übersetzt von Dr. Joh. Ev. Niederhuber. Kempten: Kösel Verlag [1915], 419; JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Kommentar zum Briefe des hl. Paulus an die Römer. II. Teil*. Aus dem Griechischen übersetzt von Dr. Josef Jatsch. München: Kösel Verlag 1923, 98.

¹⁵⁶ BALTHASAR, Hans Urs von: *Epilog*. Einsiedeln: Johannes Verlag 1987, 32.

¹⁵⁷ KROCHMAL: *Führer der Verwirrten dieser Zeit*, 83.

straktem oder starrem und konkretem Monotheismus aufheben, die auch als nur gedachte nicht unschuldig sind.

Zusammenfassung

Der Volksbegriff wurde in der ersten Hälfte des 19. Jhdts. philosophisches Thema. Die drei wichtigen Entwürfe von Fichte und Schelling sowie des jüdischen Aufklärers Nachman Krochmal zeigen in ihren unterschiedlichen Konzeptionen, wie philosophische und religiöse Vorentscheidungen wirken und an der Frage des jüdischen Volkes ihren Katalysator finden. Fichtes deutsches „Urvolk“ implizierte die Verneinung der Bedeutung des jüdischen Volkes. Für Krochmal blieb das jüdische Volk der einzige große Repräsentant der monotheistischen Idee. Schelling wieder entwickelte ein Volksdenken, das der christlichen Sukzessionsidee verbunden war. Damit wirkt Schelling bis in die theologische Gegenwart.

Abstract

The idea of the people became a philosophical topic in the first half of the 19th century. Fichte, Schelling, and Nachman Krochmal, a thinker connected to the Jewish Enlightenment, developed different philosophical concepts proving in which ways preliminary decisions have a decisive effect on philosophical results, in which the Jewish people is a kind of catalyst. Fichte's German "primeval people" implied the negation of the Jewish people, while Krochmal considered it the only and eternal representative of the monotheistic idea. Schelling developed a philosophy of the peoples in history depending on the Christian idea of succession and fulfillment that is still accepted and adapted theologically to the present day.