

*Articoli/2*

## ***Das Wunder oder «Ueber die Macht des Gebetes»***

### **Überlegungen zu einem unwägbar Phänomen**

Vicki Müller-Lüneschloß

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 28/01/2020. Accettato il 18/02/2020.

---

#### **THE MIRACLE OR ON THE POWER OF PRAYER. REFLECTIONS ON AN IMPONDERABLE PHENOMENON**

The essay deals with the phenomenon of «miracles» and traces its genuinely Christian origin until modern times, in order to finally ask, whether the belief in miracles in postmodernity is still up to date? At the center of the argumentation is Schelling's thought, who makes use of this term as well as in his early transcendental and identity philosophy writings as in his later religious philosophy from the perspective of religion, anthropology and art. That is why the notion of «genius» is related close to that of «miracle». The thesis of the break with the laws of nature is abandoned in favor of a new view on man, who finds himself beyond the opposition of nature and spirit in a complex network of 'forces', whose relations and interactions with the words of antiquity can be called «cosmic sympathy».

\*\*\*

«Beten heißt mit Gott wirken.»  
(F. Chr. Oetinger)<sup>1</sup>

#### **Einleitung**

Das Wunder an sich ist genauso rätselhaft wie die etymologische Herkunft seines Begriffs, die bis heute ungeklärt ist<sup>2</sup>. Sieht man von der zahl- und

---

<sup>1</sup> F. Chr. Oetinger, *Weinsberger Evangelienpredigten*, Metzingen 1972, S. 151–161 (= *Am Sonntag Reminiscere / Das kräftige Gebet des Glaubens*).

<sup>2</sup> Ein bedeutungsgeschichtlicher Zusammenhang des Begriffs «Wunder» konnte bislang weder mit dem Substantiv «Wunsch» noch mit dem Verb «winden» und den daraus folgenden Adjektiven «verworren», «verwirrt» nachgewiesen werden (vgl. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, hg. v. W. Mitzka, Berlin 1967, S. 869; ebd., hg. v. E. Seebold, Berlin/Boston 2011, S. 996).

facettenreichen literarischen Verwendung dieses Wortes ab<sup>3</sup>, dann begegnet uns das Wunder vor allem im Christentum, und zwar in den «Wundern Christi». Das Wunder erscheint somit als ein religiöser Begriff, der in der Geschichte des Christentums eine breite Diskussion erfahren hat. Erstaunlicherweise werden jedoch weder das griechische *thaumasion* (= «Erstaunliches») noch das lateinische *miraculum* (= «Wunderding») im Alten oder Neuen Testament genannt, welche an die Stelle des «Wunders» vielmehr termini wie «Zeichen», «Tat» oder «Kraft» setzen<sup>4</sup>, womit das «Wunder» seinen unnahbaren Charakter weiter für sich zu beanspruchen scheint.

Sucht man in einem beliebigen Wörterbuch aus dem 18. oder 19. Jh. nach dem Wort «Wunder», dann findet man für gewöhnlich die folgende Definition: Wunder sind «Erscheinungen, oder Wirkungen, welche sich aus den bekannten Sätzen der Natur nicht erklären lassen, und daher für eine unmittelbare Wirkung Gottes gehalten werden»<sup>5</sup>. Hierbei fallen zwei wesentliche Aspekte auf: zum einen der Hinweis, dass es sich bei dem Wunder um eine Nonkonformität mit den Naturgesetzen handeln soll, und zum andern, dass es als das Eingreifen Gottes in die Schöpfung gedacht wird. Das Wunder ist somit das Außerordentliche, Ungewöhnliche und Erstaunliche, das als solches Offenbarungscharakter trägt, weil das Verhältnis von Grund und Folge nicht einsehbar ist. Wunder werden demgemäß stets geglaubt und nicht gewusst, meistens erzählt und scheinbar weniger selbst erlebt. Der Vergleich unterschiedlicher Auflagen des Meyerschen *Conversations-Lexicons* zeigt, welche Wandlung der Wunder-Begriff in den beiden letzten Jahrhunderten durchlaufen hat. Während die Auflage von 1852 den Wunder-Begriff an sich diskutiert, indem sie sämtliche Positionen von Augustinus über Luther bis zu den Rationalisten und Supernaturalisten aufgreift, und zwar immer in der kritischen Bemühung, die These von dem Bruch mit den Naturgesetzen auszuräumen, andererseits jedoch die Möglichkeit eines außerordentlichen Eingreifens Gottes keinesfalls bestreiten will, erweist sich die jüngste neunte Auflage bloß noch als eine müde und versöhnte religionsgeschichtliche Auseinandersetzung, die uns über den

<sup>3</sup>Vgl. J. u. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XIV, 2, hg. v. L. Sütterlin, Leipzig 1960, S. 1782–1825.

<sup>4</sup>Vgl. Lucks Übersicht der in dem griechischen Bibeltext und der Vulgata verwendeten Begriffe, an deren Stelle die Luther-Bibel später die Bezeichnung «Wunder» setzt: Demnach ersetzt das lat. *signum* («Zeichen») das griech. *semeion*; *prodigium* («bedeutungsvolles Vorzeichen») ersetzt *teras*; *virtus* («Kraft») ersetzt *dynamis* (G. Luck, *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart 1990, S. 172).

<sup>5</sup>J. Chr. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2. Aufl., Teil IV, Leipzig 1801, S. 1621ff. In der «Polemik»-Vorlesungsnachschrift in Schellings *Frühen Theologischen Arbeiten 1792–1793* (AA II 4, S. 155) wird dieselbe Definition gegen die Leugnung des Offenbarungsglaubens der Naturalisten angeführt und wie folgt ausgelegt: «Unter Wunder denkt man sich entweder eine unmittelbare Einwirkung Gottes in der Welt oder eine solche Erscheinung die aus der Naturcausalität nicht erklärbar sind, die aber doch von Gott in die erste Natureinrichtung eingewickelt worden sind (präformirte Wunder). Jenes ist Wunder im engsten Sinn, dieses im weiteren Sinn. Die letztere wäre denn doch auch Offenbarung» (Vgl. weiter ebd., S. 168ff).

Umgang mit den Wundern in der biblischen Tradition informiert<sup>6</sup>. Soll das also heißen, dass das Wunder aus dem Bewusstsein des modernen Menschen verschwunden ist? In der Tat verflüchtigt sich der Wunderglaube im Zuge der fortschreitenden Naturwissenschaft, und insbesondere seit der Aufklärung, aus der Menschheit. Naturerscheinungen wie Blitz und Donner werden durch die Kenntnis der Naturgesetze erklärt und nicht mehr als Zeichen göttlicher Mächte interpretiert. Das lässt auch das oben zitierte Wörterbuch erkennen, das seiner Wunder-Definition den Beisatz nachstellt: «da es denn aber wieder auf den Grad der Kenntniß der Naturkräfte ankommt», wodurch das Wunder eine klare Einschränkung erhält. Die Vorstellung, dass das Wunder allein auf einer unzureichenden Kenntnis der Naturgesetze beruht, führt schließlich dahin, dass das Wunder geleugnet wird. Christliche Gelehrte wie Johann Caspar Lavater (1741–1801) beklagen daher den Verlust der Wunder in der Neuzeit und suchen geradezu nach 'Zeichen' göttlicher Gegenwärtigkeit im Menschen<sup>7</sup>, wohingegen der Aufklärer Lessing den Umgang mit historisch tradierten Wundern kritisch diskutiert, indem er die Wahrheit und Notwendigkeit derselben vielmehr auf jene Zeit beschränkt, die sie hervorgebracht hat<sup>8</sup>. Bedeutet das also letztlich, dass es heute keine Wunder mehr gibt? Oder muss nicht vielmehr der Wunderbegriff von dem postmodernen Menschen ganz neu gedacht werden, indem man sich noch einmal die Frage stellt, was ein Wunder überhaupt sei?

Der Begriff des Wunders ist eng an den des Gebets geknüpft, denn es ist das Mittel, durch welches jene hervorgebracht werden. Der Glaube, dass der Mensch durch sein Gebet in die Lage versetzt wird, Einfluss auf den Willen der Gottheit zu nehmen, ist ein wesentlicher Bestandteil des «naiven Betens», betont der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler<sup>9</sup>. Im Christentum wird das Beten ganz bestimmten Persönlichkeiten zugeschrieben, allen voran dem Sohn Gottes, ferner den Aposteln, den Propheten des AT und den Heiligen. Hierbei kommt dem Gebet die Funktion der Vermittlung zwischen Mensch und Gott zu. Das Beten an sich ist jedoch kein Privileg der Heiligen, sondern vielmehr das «Handwerk»<sup>10</sup> und Lebensgefühl des echten Christen, dessen Gewissen bei Tag und Nacht mit sich ringt, hebt Luther hervor<sup>11</sup>. Das Besondere des christlichen Gebets ist dabei sein individueller und persönlicher Charakter, der es jedem

<sup>6</sup> Vgl. den Artikel «Wunder» in J. Meyer, *Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände*, Bd. II, 15, Hildburghausen 1852, S. 252–257 sowie *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, 9. Aufl., Bd. XXV, Mannheim 1979, S. 520 f.

<sup>7</sup> Vgl. J. C. Lavater, *Aussichten in die Ewigkeit*, Teil II, Zürich 1769 (*Werke* II, 344–363); ferner Ders., *Drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*, o. O. 1769, sowie Ders., *Zugabe zu den drey Fragen von den Gaben des Heiligen Geistes*, ebd. (*Werke* III, 91–113).

<sup>8</sup> Vgl. G. E. Lessing, *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, Braunschweig 1777 (*Werke* VIII, 437–445).

<sup>9</sup> F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1919, S. 140.

<sup>10</sup> Vgl. D. Martin Luthers *Tischreden (1531–46)*: «Eines Christen Handwerk ist beten» (WA TR VI, S. 162).

<sup>11</sup> Vgl. M. Luther, *Tischreden*, Frankfurt am Main 1567, Bd. II, Kap. XV (= *Vom Gebett*), S. 499: «Christen betten immerdar. Ein Christ bettet alle Zeit on unterlas / ob er gleich mit

Menschen erlaubt, neben den gegebenen Texten, Psalmen und Liedern auf die ihm eigene Weise zu Gott zu sprechen<sup>12</sup>. Wenn dem so ist, müsste dann aber nicht jedem Menschen die Möglichkeit zugestanden werden, in seinem Verhältnis zu dem Absoluten auch auf Gott zu wirken? Begreift man Christus nicht nur als historische, sondern vor allem als symbolische Figur, die als Inbegriff des Mensch-Seins und also jenes Menschen verstanden wird, der in sich den Gegensatz von Himmel und Erde, die Differenz von Natur und Geist überwunden hat, dann kann hierüber kein Zweifel bestehen. Die Vorstellung einer Einwirkung des menschlichen Willens auf den Willen des Absoluten, so problematisch und häretisch das für die Orthodoxie letztlich klingen mag, findet sich im 18. Jh. im praxisorientierten und der Natur zugewandten Pietismus Württembergs. So lautet der von Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) auf eine kurze Formel gebrachte Leitsatz, der sich auch bei Philipp Matthäus Hahn (1739-1790) und seinem Namensbruder Michael Hahn (1758-1819) findet: «Beten heißt mit Gott wirken»<sup>13</sup>.

Auf die hier aufgeworfenen Fragen soll im Folgenden mithilfe der Schriften des Philosophen F. W. J. Schelling und mit Blick auf die geistigen Ahnen des Deutschen Idealismus – jenen «Schwabenvätern» – eine Antwort gesucht werden. Ausgangspunkt ist die Vorlesung «Ueber die historische Konstruktion des Christentums» aus der 1803 erschienenen Abhandlung *Ueber die Methode des akademischen Studiums*, deren Behandlung der Christologie sich auch in den folgenden Jahren fortsetzt und sich in der *Philosophie der Offenbarung* beschließt. Ein besonderes Dokument stellt hierbei ein jüngst veröffentlichtes Manuskript<sup>14</sup> aus dem Nachlass von Schellings prominentem Schüler König Maximilian II. (1811-1864) von Bayern dar.

## 1. Der universelle Charakter des Christentums

Im Zentrum des abendländischen Wunder-Glaubens steht die Figur Christus als der ‘Wundertätige’ der christlichen Religion schlechthin. Der Grund hierfür liegt in der vermittelnden Funktion zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Natur und Geisterwelt, die dem Gottessohn zugesprochen wird. Der Blick auf die Welt eröffnet sich somit als Erinnerung einer ursprünglichen Einheit, eines goldenen Zeitalters, das durch Schuld des Menschen verloren gegangen ist, aber durch die Geburt von Christus

---

dem Munde nicht bettet / doch bettet das hertz immerdar / er wache oder schlafe / denn auch ein seufftzlin eines Christen ist ein Gebett / so oft er seufftzet so bettet er».

<sup>12</sup> Zur Besonderheit des christlichen Gebets vgl. F. Heiler, *Das Gebet*, S. 235–237.

<sup>13</sup> Vgl. J. Herzog (Hg.), *Weisheit im Staube. Ein Lesebuch der Schwabenväter: Bengel, Oetinger, Fricker, Philipp Matth. Hahn, Michael Hahn*, Tübingen 1927, Kap. VI, S. 88–97 (= *Das Gebet*).

<sup>14</sup> V. Müller-Lüneschloß, «Philosophie und Religion.» *Aus dem Notizbuch von König Maximilian II. – Freund und Schüler des Philosophen F. W. J. Schelling*, in «Schelling-Studien», III, 2015, S. 171–187.

wiederhergestellt werden kann. Nicht nur der württembergische Pietismus, sondern auch die schellingsche Christologie hebt diesen Aspekt hervor, der die entscheidende Kehrtwende in der Heilsgeschichte markiert.

In der achten und neunten Vorlesung der 1803 erschienenen *Methodenlehre* hat sich Schelling eingehender mit der Christologie und der historischen Bedeutung des Christentums auseinandergesetzt, indem er selbiges in Bezug auf die Universalgeschichte betrachtet. Im Unterschied zu den späteren Ausführungen weist sein Ansatz hier noch deutlich transzendentalphilosophische Züge auf. Betont wird der übergeschichtliche Charakter des Christentums, dessen universelle Idee von seiner empirischen Erscheinung zu trennen ist. Wie sich aus der folgenden Erörterung zeigen wird, bedeutet das für Schelling konkret, dass wir das Faktum des Christentums zweimal denken müssen, nämlich einmal auf einer überzeitlichen Metaebene, das andere Mal dagegen in seiner historischen Verortung in der Zeit. Schelling setzt somit der dogmatischen Lehre eine spekulative Interpretation des Christentums entgegen. Seine Darstellung beinhaltet hierbei jedoch keinen gänzlichen Ausschluss des positiven und historischen Moments des Christentums, wie es die reine Vernunftreligion der Aufklärung und Kant anstrebten. Schelling geht es folglich nicht darum, die christliche Religion in Bezug auf die Idee der Sittlichkeit und als Exempel der Moral zu bestimmen. Er sucht vielmehr das Christentum als ein geschichtliches Phänomen und im Hinblick auf eine allgemeine, übergeordnete Religion oder Mythologie zu begreifen. Die Bedeutung des Christentums, seine Stellung in der allgemeinen Menschheitsgeschichte, kann daher nur aus einer spekulativen Perspektive, also durch einen philosophischen Zugang angemessen erschlossen werden.

Schelling unterscheidet zwei wesentliche Epochen der Geschichte, die sich in der Antike und dem Christentum manifestieren, welche durch gegensätzliche Formen der Religion charakterisiert sind. Während der Polytheismus der Antike das Unendliche in einer Vielzahl von endlichen Gestalten, nämlich den Figuren der Mythologie konkret werden lässt, die er als «Symbol» des Göttlichen und somit als identisch mit diesem anschaut, bedient sich das Christentum der «Allegorie»<sup>15</sup>. Die unterschiedlichen Formen, in denen sich das Unendliche hier offenbart, haben keinen dinglichen Charakter, sondern sie sind «historische Gestalten», die in der Zeit sukzessive aufeinander folgen<sup>16</sup>. Diese «sind» nicht das Absolute selbst, sie verweisen vielmehr auf es und «bedeuten» es somit lediglich<sup>17</sup>. Hierdurch wird der ideale Charakter des Christentums deutlich, das sich nicht in der Natur sondern im Wort und in der Geschichte offenbart, indem es von einer Gestalt zur nächsten fortschreitet. Im Unterschied zur Antike, die das Unendliche im Endlichen ‘vergöttert’ und so zu einer «exoterischen» Religion

---

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung von «Schematismus», «Allegorie» und «Symbol» vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, [um 1805], §39 (AA II 6,1, S. 145–151).

<sup>16</sup> SWI, 5, 288.

<sup>17</sup> Vgl. AA II 6, 1, 147: «In der Allegorie *bedeutet* das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie *ist* es zugleich selbst das Allgemeine».

wird, versteht sich das Christentum folglich als eine «esoterische» Religion, die ganz auf das Innere der Dinge geht<sup>18</sup>.

Die Geschichte differenziert sich also in eine reale, natürliche Seite, die mit der Antike als der «Naturseite der Geschichte» identifiziert wird, und eine ideale, geistige Seite, durch welche das Christentum als die Manifestation des Geistes das «Licht der neuen Welt» verheißt. Der entscheidende Umbruch, der die «Grenze der beiden Welten» markiert, vollzieht sich mit der Geburt Christi, den Schelling als «Gipfel und Ende der alten Götterwelt» bestimmt, denn «[a]uch er verendlicht in sich das Göttliche» wie es das Symbol tut. In der Erscheinung von Christus liegt also einerseits der Höhepunkt der griechisch-römischen Religion, sofern die Menschwerdung Gottes die vollkommene Darstellung des Unendlichen im Endlichen ist. Der Mensch Christus bleibt jedoch nicht in der Welt; er ist eine «vergängliche Erscheinung», die zwar einerseits in antiker Manier das Unendliche im Endlichen vergegenwärtigt, andererseits durch Christi Tod jedoch die Brücke für die Rückkehr des Endlichen in das Absolute schlägt<sup>19</sup>. Die Figur Christus wird so zum Verkünder einer neuen Ära, welche Schelling auch als «Vorsehung» bezeichnet. Sie löst damit die Epoche der «Natur» ab, in der Kunst und Religion vor allem im Äußeren sichtbar wurden. Um die Radikalität dieses Übergangs von der alten zur neuen Welt zu betonen, der sich in dem tragischen Untergang der Antike vollzieht, bestimmt ihn Schelling als die Epoche des «Schicksals». Für den Menschen hat dieser Umschwung in der Tat die Bedeutung von einem «allgemeinen Sündenfall», den er als das «Abbrechen [...] von der Natur» erfährt<sup>20</sup>. Er fordert daher die Versöhnung, für welche exemplarisch die symbolisch-allegorische Figur Christus steht.

Das Charakteristische der *Methodenlehre* im Umgang mit dem Christentum liegt offensichtlich darin, dass sie selbiges aus einer übergeordneten allgemein-geschichtlichen Perspektive betrachtet und es so auf die Metaebene der Idee hebt, wobei jedoch das empirisch-historische Faktum desselben nicht aus dem Blick gerät. In der Schrift von 1803 liegt der Schwerpunkt für Schelling noch ganz klar auf der Hervorhebung der «Idee» des Christentums und seiner transzendentalphilosophischen Bedeutung, wodurch es vielmehr einen überzeitlichen als zeitlichen Charakter erhält. Als «jene ewige Idee selbst», die sich 'in' die und 'als' die Geschichte expliziert, hat das Christentum in der Tat Ewigkeitscharakter<sup>21</sup>. Man kann daher mit Schelling sagen, «daß das Christentum schon vor und außer demselben existirt hat», bis es schließlich in Erscheinung getreten ist<sup>22</sup>. Seine Offenbarung beschränkt sich daher auch nicht allein auf einen einzelnen Punkt in der Vergangenheit und die Schriften des NT. Es schafft sich vielmehr permanent neue, und zwar ideale Formen in «Poesie und Philosophie», durch welche es auch in der Gegenwart noch wirkt. Eben

---

<sup>18</sup> Vgl. SWI, 5, 289.

<sup>19</sup> Ebd., 292.

<sup>20</sup> Ebd., 290.

<sup>21</sup> Ebd., 305.

<sup>22</sup> Ebd., 298.

jener Wechsel der Formen, durch welche sich das Absolute ausspricht, macht nach Schelling den genuin geschichtlichen Charakter des Christentums aus, dessen Ziel es ist, das Unendliche als das Innere oder «Esoterische» stufenweise hervorzukehren<sup>23</sup>.

Was für das Christentum im Ganzen gilt, betrifft die Figur Christus im Besonderen. «Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person», schreibt Schelling 1803, «und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen»<sup>24</sup>. Durch die Abstraktion von der historisch-empirischen Ebene wird auch die Figur Christus nicht auf ihre individuelle Existenz eingeschränkt, sondern in die Ordnung der Ideen erhoben. Der Sohn existiert damit genau wie der Vater von Ewigkeit her. Die Metaebene der christlichen Religion spricht sich jedoch auch in der Geschichte aus, durch welche Christus also überzeitliche und zeitliche Figur zugleich ist. Demnach heißt es bei Schelling:

Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist<sup>25</sup>.

## 2. Die Mittlerfunktion von Christus in Schellings Identitätsphilosophie

Die vorangehende Erörterung hat gezeigt, dass Christus nach der schellingschen Konzeption in der *Methodenlehre* jene symbolisch-allegorische Figur ist, welche den Wendepunkt in der Geschichte markiert, die mit dem Untergang der Antike eine Abwendung von der Darstellung im Äußeren, in Natur und Bild, und eine Hinwendung zur Anschauung des Inneren in Geist und Wort vollzieht. Deutlich geworden ist auch, dass Schelling Christus keinesfalls auf seine empirisch-historische Erscheinung eingeschränkt wissen will, da er ihn vielmehr symbolisch zu begreifen sucht, und zwar als eine zeitunabhängige, ewige Figur, die als solche das Urbild des eigentlichen Menschen in seiner vollen Potentialität darstellt. Worin besteht aber nun konkret jene vermeintliche Mittlerfunktion von Christus, der aus theologischer Sicht als Versöhner der von Gott abgefallenen Menschheit mit dem Absoluten betrachtet wird?

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), die genau diesen Aspekt der christlichen Lehre ins Zentrum stellen, wird der Mensch Christus als die «zweite Offenbarung» des Absoluten gedacht, durch welche die verlorene Verbindung zwischen Natur und Geisterwelt wiederhergestellt wird. Er steht damit in der Folge jenes adamitischen Urmenschen als der ersten Offenbarung, von dem es in der *Freiheitsschrift* (1809) heißt, dass er «der urbildliche und göttliche Mensch

---

<sup>23</sup> Ebd., 305.

<sup>24</sup> Ebd., 296-297.

<sup>25</sup> Ebd., 298.

ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war»<sup>26</sup>. Das Motiv der Außerzeitlichkeit der Erscheinung Christi spielt auch hier eine wesentliche Rolle. Sie wird dadurch belegt, dass sich die Idee des Christentums bereits 'vor' seiner eigentlichen empirischen Erscheinung in noch älteren Traditionen, wie z. B. der Indischen Religion, ausgesprochen haben soll<sup>27</sup>. Die Geburt Christi ist also schon lange vor seiner Geburt auf der Erde geschehen; sie ist eine Geburt des Sohnes von Ewigkeit, die sich unmittelbar an den Fall der Menschheit anschließt.

Die Offenbarung muß daher so alt seyn, als die Trennung Gottes vom menschlichen Geschlecht. Sie muß eben daher, weil das ganze Geschlecht getrennt ist, auch allgemein seyn, und kann sich daher nicht auf Christen und Juden beschränken<sup>28</sup>.

Die Zeugung des Sohnes wird damit als eine unmittelbare Folge der intelligiblen Tat gesetzt, die vor und außer aller Zeit statt hat und auch noch immer geschieht, da sie überhaupt das zeiterzeugende Moment in der Schöpfung ist<sup>29</sup>. Die Offenbarung, d. h. die Geburt Christi, stellt also die Restauration der Einheit von Natur und Geisterwelt her, die dann vorhanden ist, «wenn die *Principien* der physischen und Geistigen Welt wieder *coincidiren*»<sup>30</sup>. Dass sie als die logische Folge des menschlichen Falls gedacht werden muss, gründet darin, dass Natur und Geisterwelt aufeinander angewiesen sind und ihre Versöhnung fordern, da keines ohne das andere existieren kann.

Wie aber kann die Wiederherstellung des Bandes zwischen Natur und Geistwelt genau gedacht werden? Nach Schellings Ausführungen in der *Methodologie* ist es die Verendlichung des Unendlichen, welche diese Verbindung erneut knüpft und dem Menschen die Möglichkeit der Umkehr verschafft. Indem das Unendliche ins Endliche eintritt – Gott also Mensch wird –, schlägt es für dieses die Brücke zu sich. Hierfür steht in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* die Figur Christus, die Unendliches und Endliches zu gleichen Teilen in sich vereint. Christus verkörpert somit die absolute Identität von Natur und Geist, er ist der Mensch in seiner vollen Kraft, und daher ein «leitendes *Medium* zwischen der geistigen Welt und der Natur», denn «durch ihn als ein durchsichtiges göttliches *Medium*, konnte die geistige Natur auf das Irdische durchwircken»<sup>31</sup>. Christus steht also in Sympathie mit der Natur und der Geisterwelt. Das natürliche Prinzip oder jener «dunkle Rest» der im Endlichen befangenen Kreatur – die Erbsünde – soll im Menschen ganz verklärt werden, so dass er wie Christus

---

<sup>26</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Landshut 1809 (AA I 17, S. 146).

<sup>27</sup> Vgl. SWI, 5, 298ff. und AA II 8, S. 151.

<sup>28</sup> AA II 8, S. 151.

<sup>29</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. M. Schröter, München 1946, S. 78: «Denn noch jeden Augenblick wird der göttliche Sohn geboren, durch den die Ewigkeit in Zeit aufgeschlossen und ausgesprochen wird; diese Zeugung ist keine vorübergehende, die einmal geschehen aufhörte, sondern eine ewige und stets geschehenden Zeugung».

<sup>30</sup> AA II 8, S. 149.

<sup>31</sup> Ebd., S. 151.



den fließenden Übergang zwischen Himmel und Erde herstellen kann<sup>32</sup>. Dieser ist die eigentliche Mitte der Schöpfung und daher der «Leiter und Herr der Natur»<sup>33</sup>. Sofern er aber in der Mitte steht, erstreckt sich seine Macht nicht nur auf die natürliche Welt, er nimmt gleichermaßen an der geistigen Welt und ihren Kräften teil und vermag auch mit diesen, ja gerade mit diesen in der Natur zu wirken. Das Mittel seiner Wirksamkeit in der Natur ist hierbei der «Wille».

Schon in der *Freiheitsschrift* hat Schelling den Willen des Menschen als «ein Band von lebendigen Kräften» bestimmt, das unterschiedliche Konfigurationen annehmen kann<sup>34</sup>. Gleichzeitig wurde dort die Gleichung «Wollen ist Urseyn» aufgestellt<sup>35</sup>, wodurch der substantielle Charakter des Seins von dem Gedanken einer neuen Lebendigkeit und Tätigkeit an der Basis der Schöpfung abgelöst wird. Hieraus entstand eine Metaphysik der 'Kräfte', die Vorstellung von einem Universum, das sich durch eine Vielzahl unterschiedlicher Dynamiken konstituiert und dessen Ordnung letztlich auf dem Chaos gründet. Der Wille oder das Wollen aber wurde auf diese Weise zum Inbegriff des Lebens und des Lebendigen schlechthin, was Schelling dazu veranlasst hat, auch die Schöpfungsprinzipien als göttliche Willen aufzufassen. Das ideale Prinzip wurde so zum «Willen der Liebe», das reale zum «Willen des Grundes»<sup>36</sup>.

Die *Stuttgarter Privatvorlesungen* greifen genau diese Vorstellung des Willens auf, die ihm einen ontologischen Stellenwert und metaphysischen Charakter zuspricht. 'Wollen' bedeutet folglich: Kraft, Dynamik, Manifestation des Seins, wodurch es sich als das eigentlich Seiende in der Schöpfung herauskristallisiert. Es ist daher auch das Mittel, durch das alle Geschöpfe und insbesondere der Mensch wirken. Diese Wirkungsmacht aber ist uneingeschränkt, denn das Wollen kennt seiner Natur nach keine Grenzen. Deswegen kann Schelling sagen:

Die Kraft des Menschen, Wunder zu thun, die eigentlich von dem Willen abhängt, wie es anfänglich nur von dem Willen des Menschen abhing, die *Communication* zwischen der Geistigen und physischen Welt permanent zu machen, oder zu stören, ist ein *esoterischer* Grundsatz der Phylsophie<sup>37</sup>.

Die Möglichkeit des Wunders setzt also die Einheit von Natur und Geisterwelt voraus, für welche die Figur Christus hier symbolisch steht. Wenn von der Wiederherstellung dieser Einheit bislang auch nur der Anfang durch die Geburt Christi gemacht ist, so ist sie jedoch nicht allein dem geschichtlichen Prozess vorbehalten. Jeder Einzelne kann vielmehr in sich den Gegensatz von Natur und Geist überwinden und so den allgemeinen Prozess vorwegnehmen<sup>38</sup>. Daher heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: «Ein gleiches wäre in jedem

---

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>33</sup> Ebd., S. 153.

<sup>34</sup> AA I 17, S. 136.

<sup>35</sup> Ebd., S. 123.

<sup>36</sup> Ebd., S. 144.

<sup>37</sup> AA II 8, S. 153.

<sup>38</sup> Ebd., S. 154.

Menschen, *absolute* betrachtet, möglich: jeder Mensch könnte die leitende Verbindung zwischen Gott und Natur herstellen<sup>39</sup>. Die Figur Christus wird so zum Vorbild für den sich selbst suchenden, im eigentlichen Sinne wieder 'Mensch' werden wollenden Menschen, welcher in sich die verlorene Einheit von Natur und Geist wiederhergestellt hat, was Schelling metaphorisch als die Verklärung der dem Menschen angeborenen Dunkelheit in Licht beschreibt.

### 3. Der Begriff des «Wunders» und der «Akt des Genies»

In der achten Vorlesung der *Methodenlehre* hat Schelling im Ausgang von der Differenzierung des Christentums («esoterische» Religion) von der Antike («exoterische» Religion) den Begriff des Wunders als die subjektive Einheit des Göttlichen und Natürlichen bestimmt:

Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjektive Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als eins zu denken. Eine solche subjektive Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehen, es ist das absolute, d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum<sup>40</sup>.

Diese Definition des Wunders nennt zwei verschiedene Aspekte. Zum einen ist der 'mediale' Charakter des Wunders hervorzuheben, sofern dieses Natürliches und Geistiges, Reales und Ideales miteinander verbindet. Eine weitere Eigenschaft des Wunders betrifft den Unterschied der Offenbarung zur Antike. Anstatt wie diese das Unendliche im Endlichen zu zeigen, sind die Offenbarungen des Christentums vielmehr von idealer Natur, womit sich nach Schelling das Spezifische der neuen Welt andeutet, in der das Endliche zum Unendlichen zurückgeführt werden soll<sup>41</sup>. Die Anschauung des Absoluten vollzieht sich demnach in Handlungen, d. h. der «Geschichte»<sup>42</sup>, aber auch in «Poesie und Philosophie»<sup>43</sup>.

Das Charakteristische des Wunders liegt also in der Aufhebung des Gegensatzes von Natürlichem und Geistigem. Seine Anschauung beschränkt sich jedoch auf das Subjektive, d. h. es kann nur gedacht und nicht mit den äußeren Sinnen wahrgenommen werden, weshalb es uns auf den ersten Blick unbegreiflich ist. Das Wunder erweist sich nach dieser Lesart als eine spezifisch christliche Erscheinung, weil es im Unterschied zur Antike, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen im Symbol objektiv werden lässt, wodurch

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 153.

<sup>40</sup> SWI, 5, S. 293.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 292.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 293.

<sup>43</sup> Vgl. Anm. 23.

es für jedermann sichtlich erkennbar wird, ins Subjekt fällt und nur innerlich angeschaut werden kann und somit «Mysterium, Geheimniß» bleibt<sup>44</sup>.

Im zweiten der *Kritischen Fragmente* (1807) wird der Begriff des Wunders aus dem christlichen Kontext gelöst und taucht im Rahmen von naturphilosophischen Spekulationen auf. Ausgangspunkt ist die kritische Gegenüberstellung von «Wissenschaft» und «Natur», welche synonym für ein mittelbares bzw. unmittelbares Erkennen stehen. Dem Lehrgebäude abstrakter Theorien wird auf diesem Weg die lebendige Anschauung entgegengesetzt, die demjenigen zu eigen ist, der intuitiv und aus einem unmittelbaren Verhältnis zur Natur erkennt und handelt. Das Wissen, über das er verfügt, ist ihm nicht äußerlich in Form von Lehrsätzen gegeben, er verinnerlicht es wahrhaftig in seinem Wesen, insofern in ihm «das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist»<sup>45</sup>. So wie die Seele nicht nur weiß, sondern vielmehr die Wissenschaft ist<sup>46</sup>, «erkennt» der in Sympathie mit der Natur stehende Mensch nicht bloß, «sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens»<sup>47</sup>. Der in dieser Potenz stehende Mensch ist der «wahre Seher» oder ein «ächter Empiriker», der wie die Natur aus seinem Gemüt heraus und gleichsam «auf magische Weise» handelt. Das, was jedoch «ohne Vermittlung erkannt und gethan» wird, bezeichnet Schelling auch an dieser Stelle als Wunder<sup>48</sup>. Damit wird der 'mediale' Charakter des Wunders, sofern es den Gegensatz von natürlichem und geistigem Sein aufhebt, hier ein weiteres Mal eingeholt. Ein solches Medium ist z. B. der Arzt, der bei der Heilung seines Patienten bestenfalls zwischen Mikro- und Makrokosmos vermittelnd tätig ist.

Im Fragment *Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft* (1807) findet sich schließlich eine Definition des Wunders, die im Kontext von Schellings Überlegungen zur mechanischen Wirkungsweise des Staates fällt und demgegenüber mit dem «Talent» des Einzelnen in Verbindung gebracht wird. Dort heißt es: «Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums»<sup>49</sup>. Die These vom Bruch mit den Naturgesetzen, wie es die Tradition formuliert, wird hier erneut bewusst ausgeräumt. Das Außerordentliche entspringt vielmehr den Möglichkeiten und der Potentialität der Persönlichkeit. So treten an die Stelle der Gesetze der allgemeinen Natur die Gesetze des Individuums. Mit dieser Position greift Schelling Überlegungen auf, die er bereits in seinem transzendentalphilosophischen Hauptwerk anlässlich des Begriffs des «Genies» geäußert hat.

---

<sup>44</sup> Vgl. SWI, 5, S. 293. Vgl. auch die kleine Wunder-Erzählung aus Schellings Dialog *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (um 1810; SWI, 9, 102–104), in der eine protestantische Frau für die Genesung ihres totkranken Kindes ein Gelübde bei dem Hl. Walderich von Murrhardt ablegt.

<sup>45</sup> AA I 15, S. 298.

<sup>46</sup> Vgl. AA II 8, S. 160.

<sup>47</sup> AA I 15, S. 298.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 298.

<sup>49</sup> SWI, 8, S. 12.

Dem «Genie zu Handlungen» aus dem *System des transscendentalen Idealismus* (1800) schreibt Schelling die Fähigkeit zu, über das Gesetz und die eigene Einschränkung hinweg zu handeln<sup>50</sup>, wodurch sich der Einzelne selbst übertrifft und sich zugleich als der eigentlich freie Mensch erweist. Zum menschlichen Handlungsbereich zählt Schelling, nicht unerwartet, die drei Potenzen der idealen Welt: Wissen, Handeln und Kunst. Das Resultat solcher 'Geniestreiche' sind wissenschaftliche Errungenschaften, künstlerische Werke oder moralische Handlungen von außerordentlicher Tragweite, die eine natürliche Disposition im Menschen zu verlangen scheinen, die wir als 'genial' bezeichnen.

Der Begriff vom «Akt des Genies» in Wissenschaft, Ethik und Kunst weist hierbei eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der oben erörterten Konzeption des Wunders auf. Seine Voraussetzung beruht auf dem unendlichen Gegensatz zwischen der bewussten und der bewussten Tätigkeit, deren Widerspruch nur das Genie in seinem Produzieren aufheben kann<sup>51</sup>. Dem Wissen, der freien Handlung, dem Kunstwerk und dem Wunder ist folglich eines gemeinsam: In allen wird der Gegensatz von Notwendigem und Freiem, Unbewusstem und Bewusstem, Natürlichem und Göttlichem überwunden, so dass sie uns in Erstaunen versetzen. Der Mensch findet sich also gerade da als der Mensch in seiner vollen Potentialität, wo er das Menschsein des gefallen Menschen überwindet: im Denken, in der Freiheit, in der Kreativität sowie im Wollen und Glauben.

#### 4. Das «Wunder» in Schellings später Christologie

In der 31. Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* siedelt Schelling die Erscheinung von Christus zwischen dem Judentum und dem Heidentum an<sup>52</sup>. Dementsprechend will er auch unterschiedliche Arten von Wundern anerkennen. Während die Hervorbringung von Wein und Brot noch unter der Potenz des Heidentums steht, zeigt sich am Beispiel der Heilungen, die Christus im Namen des Vaters vollzieht, dagegen die christliche Idee. Die schellingsche Spätphilosophie setzt hierbei dem pantheistischen Weltbild die theistische Lehre von einem Gott außerhalb der Schöpfung entgegen, der nicht mehr mit seinem «Willen», dagegen aber mit seinem «Unwillen» in der Natur ist, sodass er in der Welt mit seinem Willen sein «könnte»<sup>53</sup>. Die Welt ist damit fast ganz dem Menschen überantwortet; sie wird nicht mehr von der «Persönlichkeit» oder dem «Willen» Gottes, sondern nur noch von seiner «Natur» gelenkt<sup>54</sup>. Gerade deshalb präsentiert sich das Eingreifen des persönlichen Gottes aber als ein Wunder. Das Gleiche gilt für den Sohn, der die Vermittlung zwischen Natur

---

<sup>50</sup> Vgl. AA I 9, 1, S. 247. Zum «Genie»-Begriff in Schellings *Philosophie der Kunst* (um 1805) vgl. AA II 6, 1, S. 100ff., 189ff.

<sup>51</sup> Vgl. AA I 9, 1, S. 315–324.

<sup>52</sup> Vgl. SW II, 4, S. 189.

<sup>53</sup> Ebd., S. 188.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 4, S. 190.

und Geisterwelt, als «demiurgische Potenz», bloß seiner «Natur» nach und damit unbewusst und «willenlos» ausübt<sup>55</sup>. Weder Vater noch Sohn stehen also in einem persönlichen Verhältnis zur Welt, die folglich ohne den Einfluss des göttlichen Willens der Möglichkeit des Regellosen und des Zufalls preisgegeben ist. Die Wirkung des Wunders besteht somit in der Wiederherstellung der Ordnung, d. h. der Begradigung des Krümmen, der Heilung des Kranken, der Berichtigung des Verkehrten<sup>56</sup>.

Die Fähigkeit Wunder zu bewirken wird auch hier wieder dem «Willen» Christi zugeschrieben. Nur auf Anrufung des Vaters kann der Sohn jedoch mit der demiurgischen Potenz persönlich wirken, so dass sie zum «*Leiter* seines [des Sohnes] *Willens*» wird<sup>57</sup>. Dies geschieht im Gebet, welches sich als ein zutiefst menschlicher und persönlicher Akt versteht, in dem sich das Individuum ganz auf sein Menschsein reduziert:

Nachdem er [Christus] Mensch geworden ist, so ist das *Gebet* zu dem Vater der tiefste Actus seines sich selbst als Mensch Erkennens, und indem er sich aller Göttlichkeit entäußert (gleichsam durch sein Wollen ein *vacuum* hervorbringt), zieht er den göttlichen Willen an sich, und in Kraft dieses an sich gezogenen Göttlichen verrichtet er die Wunder<sup>58</sup>.

Das Wunder versteht sich also als das außerordentliche Eingreifen des göttlichen Willens in die Natur. Es ist in der Tat außerordentlich – also außerhalb der Ordnung –, weil es ein «persönliches» Wirken der absoluten Macht in der Schöpfung darstellt, welches dem natürlichen Gang der Dinge eine andere Richtung verleiht, als diese ihm unmittelbar einwohnt. Indem sich der Mensch in seiner Aufrichtigkeit und Demut auf das Tiefste seines Menschseins reduziert, ist es ihm möglich, mit dem göttlichen Willen in Kontakt zu treten und mit Gott zu wirken, wie sich der schwäbische Theologe und Mediziner Oetinger ausdrückt.

Schellings philosophisch-theologischer Spekulation zufolge vollzieht sich die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch durch die «Wiederherstellung des ganzen göttlichen Seyns im Menschen»<sup>59</sup>. Im Unterschied zur Transzendentalphilosophie, welche die Figur Christus noch symbolisch und so als Maßgabe für alle Menschen verstehen wollte, gesteht Schellings späte Auslegung des Christentums ausschließlich dem Sohn zu, Göttliches und Menschliches absolut in einer Person zu vereinen, welcher als die unmittelbare Inkarnation des «Logos» ein «*Mittleres*» zwischen Gott und Mensch sein soll<sup>60</sup>. Anders als im 'gewöhnlichen' Menschen, ist in Christus jenes «substantielle», «außergöttliche» und «von Gott unabhängige»

---

<sup>55</sup> Ebd., S. 190.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 188.

<sup>57</sup> Ebd., S. 192.

<sup>58</sup> Ebd., S. 188.

<sup>59</sup> Ebd., S. 182.

<sup>60</sup> Ebd., S. 185.

Sein dem Vater unterworfen und somit «geheiligt», sodass das Außergöttliche in den Kreis des Göttlichen eingeholt wird und sich ein «vollkommen heiliger Mensch» erzeugt<sup>61</sup>.

## 5. Das «Gebet»

Schellings Konzeption des Gebets revolutioniert die gewöhnliche, theistische Vorstellung, indem er dem unveränderlichen Willen des Absoluten, der allein auf das Gute zielt und daher in dem Betenden selbst eine positive Änderung (z. B. Stärkung des Willens) hervorbringen kann, die Idee einer menschlichen Einflussnahme auf den göttlichen Willen entgegensetzt. Nicht allein Gott wirkt also auf den Menschen, sondern auch umgekehrt, der Mensch kann auf Gott wirken, woraus sich eine wechselseitige und damit echte «kosmische Sympathie»<sup>62</sup> ergibt, wie sie zuvor bereits die Antike und die Renaissance kannten.

Dieser Gedanke nimmt die zentrale Stellung in einem Manuskript ein, das zu der Zeit entstand (um 1846), als Schelling als Lehrer und geistiger Vater von Maximilian II. wirkte. Im Nachlass des bayerischen Königs befindet sich ein Studienheft mit dem Titel *Philosophie und Religion*<sup>63</sup>, welches Antworten Schellings auf Fragen von Max II. beinhaltet, aufgezeichnet von der Hand des Letzteren. Dieses enthält u. a. einen Abschnitt zu dem Thema «Ueber die Macht des Gebetes». Auch hier finden sich wieder dieselben systematischen Ansätze wie in den vorangegangenen Texten. Die Möglichkeit eines außerordentlichen Eingreifens von Gott in den Weltlauf wird abermals in der wesentlichen Einheit von Natur und Geisterwelt erkannt. Gott als «Herr der Natur» erhält die natürliche Welt durch seinen «Willen», mit dem er in ihr wirken kann. Ebenso spielt die Mittlerfunktion der Christusfigur hierbei eine entscheidende Rolle, die nicht nur unbewusst die Brücke zwischen Natur und Geisterwelt schlägt, sondern auch als der persönliche Mittler zwischen dem einzelnen Menschen und Gott, nämlich im Gebet, fungiert. So formuliert Max über seinen Lehrer:

Wenn er [Schelling] es auch nicht *immer* selbst erfahren, so wisse er doch aus ganz glaubwürdiger Quelle von großen Gebeterhörungen – wenn wir etwas im Sinne und Geiste Jesu Christi, in seinem Namen, in dem des Ueberwinders von Gott erleben, so würde es auf die eine oder die andere Weise immer erhört, wenn auch nicht stets gerade das, was wir verlangten, so würde uns doch immer ein Segen zu theil<sup>64</sup>.

Das Gebet ist für Schelling mehr als bloße Fürsprache, Beichte oder Bitte. Es ist in einem höchst metaphysischen Sinn die Symbiose von göttlichem und menschlichem Willen.

---

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 181ff.

<sup>62</sup> Nach den Untersuchungen von Karl Reinhardt ist die Erhebung der «Sympathie» zum welterklärenden, kosmischen Prinzip dem Stoiker Poseidonios zuzuschreiben (vgl. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, S. 51–54, 115–119); vgl. auch Anm. 131.

<sup>63</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>64</sup> «Schelling-Studien», III, 2015, S. 180.

Das Konzept eines 'gemeinsamen' Handelns von Gott und Mensch findet sich gewissermaßen schon in der *Freiheitsschrift* vorgebildet, welche die Aufnahme des göttlichen «Universalwillens» in den menschlichen «Eigenwillen» als Voraussetzung für das eigentlich freie und gute Handeln begreift<sup>65</sup>. Dieses Verhältnis zwischen menschlichem und göttlichem Willen formuliert sich sowohl als «das in-sich-handeln-Lassen des guten [...] Prinzips»<sup>66</sup> – also als das Sein Gottes im Menschen –, als auch umgekehrt – nämlich als das Sein des Menschen in Gott –, was durch den Begriff der «Immanenz» ausgedrückt wird<sup>67</sup>. Die *Freiheitsschrift* kennt also das Handeln 'mit' Gott, das sich unter dem Leitmotiv der «Freiheit» (nämlich als Selbstentfaltung) vollzieht; eine Einwirkung auf den göttlichen Willen ist nicht ihr Thema. Das 'Prinzip' des Wunders, die «kosmische Sympathie» der Antike, formuliert sich mit Blick auf den Text von 1809 als eine Konformität des menschlichen mit dem göttlichen Willen, welche ein Handeln des Menschen mit Gott ermöglicht. Dazu die Notizen von Max:

Das sey eben mit das Erhabenste, Göttlichste im Christenthume, daß wir, wenn wir gänzlich Gottes Wille, seinen Geist in den unsrigen aufgenommen haben, auch sicher seyn können, daß wir eine gewisse Macht auf den seinigen ausüben, und ihn bestimmen. – Gott erhört unser Gebet nicht sowohl bloß uns, sondern dem Erlöser zu Liebe, dieser, der Mensch war und Gottmensch bleibt, kennt alle unsere Nöthen – nur wer ihn versteht, kann die Kraft des Gebetes und seine Wirkung begreifen – nicht wer bloß die kalte Größe des Vaters betrachtet – der Herr ist unser *bester* Freund, wer so recht mit ihm zu leben weiß, in allen Angelegenheiten des Lebens, fühlt es; wenn wir in seinem Namen um etwas bitten, mit dem Beysatze, Gott, der Vater möge es uns gewähren, wenn es nicht zu unserem Verderben gereiche und seinen höhern Absichten mit uns entgegen sey; so dürfen wir auch bestimmt hoffen, daß Er unser Gebet erhört – Er *will* von uns gebeten werden<sup>68</sup>.

## 6. Die Magie der Natur versus den Wundern von Christus

Dem Begriff des Wunders haftet unweigerlich die Idee des Guten an. Das ist aus christlicher Perspektive ganz folgerichtig, denn wie im Vorangehenden aufgezeigt worden ist, besteht das Wunder vor allem in der Begradigung des korrumpierten Weltlaufs durch göttliche Intervention oder in solchen Ereignissen, die auf die Entwicklung des Einzelnen positiv wirken. Jeder Mensch, sofern er die Einheit von Natur und Geisterwelt in sich wiederherstellt, kann nach den Ausführungen des frühen Schelling im Sinne von Christus als Leiter und Mittler zwischen den beiden Welten tätig sein, worin offensichtlich eine Voraussetzung des Wunders liegt. Oder aber – so die Überlegungen des späten Schelling – kann der Mensch durch die Anrufung von Christus als Vermittler der gegensätzlichen Welten die Geschehnisse der Schöpfung beeinflussen. Wie der Blick auf die

---

<sup>65</sup> Vgl. AA I 17, S. 135.

<sup>66</sup> Ebd., S. 156.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., S. 120.

<sup>68</sup> «Schelling-Studien», III, 2015, S. 180 f.

*Freiheitsschrift* gezeigt hat, lässt sich die Sympathie zwischen menschlichem und göttlichem Wirken begrifflich als die Konformität des «Eigenwillens» mit dem «Universalwillen» bestimmen. So gesehen wird der göttliche oder gute Wille par excellence von Christus repräsentiert, der jedem Menschen als Vorbild dienen kann.

Wenn man jedoch den christlichen Wunder-Begriff verlässt, und an die Stelle der Einheit von menschlichem und göttlichem Willen die Sympathie des Menschen mit der ‘Natur’ setzt, wie das in der Antike der Fall ist, wird die Assoziation des Wunders mit dem Guten schnell in Frage gestellt, denn die Natur ist vielmehr jenseits des Gegensatzes von Gut und Böse. Der Polytheismus bzw. die Naturreligionen ersetzen den Begriff des Wunders dementsprechend durch den der ‘Magie’.

Im Unterschied zum Wunder hat die Magie keine rein positive Konnotation. Der Volksmund unterscheidet vielmehr zwischen ‘weißer’ und ‘schwarzer’ Magie, worin sich ein Gegensatz von schöpfungskonformen und schöpfungswiderlaufenden Kräften andeutet. Der Natur-Begriff, den Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* aufgestellt hat, bietet einen systematischen Ansatz zu dieser Unterscheidung. Da nämlich in der Natur «Mischung des Guten und Bösen» herrscht, kann der Mensch mit unterschiedlichen Absichten mit der Natur in Kontakt treten<sup>69</sup>. Schelling gelingt es so, einen Begriff der «schwarzen Magie und der Zauberei» aufzustellen, sofern diese durch einen einseitigen Bezug des Menschen auf die Natur gekennzeichnet sind: «Könnte man aber in einem Ding z. B. das Gute ganz zudecken, austreiben oder bewältigen, so könnten die bösen Geister darein wirken»<sup>70</sup>.

Die Vorstellung einer Einwirkung des Menschen auf das Göttliche ist dem Christentum der von Schelling ausgesprochenen Formulierung eher fremd. Sie findet sich vielmehr in den reinen Naturreligionen und der Antike sowie bei der Berührung von christlichem und heidnischem Gedankengut, wo sie den Namen der Magie annimmt. Schon die Stoiker wollten in der ursprünglichen Wesensverwandtschaft von Menschen und Göttern den Grund für jene ‘magischen’ Handlungen erkennen, deren Prinzip sie als kosmische «Sympathie» (συμπάθεια) definierten<sup>71</sup>. Ebenso sah Plotin den Grund für die Wirkungen des Gebets und der Magie in der Sympathie des Alls<sup>72</sup>. Hieran knüpft sich schließlich der Gedanke einer Einflussnahme des Menschen auf das Weltall oder einer ‘Macht über die Götter’, wie sie der Neuplatonismus dem theurgisch wirkenden Menschen zugesteht<sup>73</sup>. Gerade an diesem Punkt treffen das Christentum und die Antike jedoch aufeinander. Während für die christliche

---

<sup>69</sup> AA II 8, S. 170.

<sup>70</sup> Ebd., S. 182.

<sup>71</sup> Die Lehre von der Seherkunst wird in der Regel Poseidonios zugeschrieben, dessen nicht erhaltene Schriften u. a. durch seinen Schüler Cicero überliefert sind (vgl. z. B. Cicero, *De divinatione*, II, 34).

<sup>72</sup> Vgl. Plotinus, *Enneades*, IV 4, 40 f.

<sup>73</sup> Vgl. z. B. Iamblichus, *De Mysteriis*, Teil IV.



Religion Gott allein als der höchste Gesetzgeber in die Ordnung der Dinge eingreifen kann, wobei hinsichtlich des Menschen, mit Ausnahme des göttlichen Sohnes, eine solche Befähigung unter dem Verdacht der Selbstermächtigung oder mit dem Pantheismus-Vorwurf zurückgewiesen wird, setzt die Antike Menschen und Götter in eine viel größere, sympathetische Nähe zueinander. Es stellt sich allerdings die Frage, ob hinter diesen ganz verschiedenen Formen der Kultur nicht eigentlich dasselbe Phänomen steht, nämlich die Einwirkung des Menschen auf die Schöpfung. Die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Wunderglauben und antiker Magievorstellungen kann hier nicht entschieden werden, da sie eine breitere Diskussion des Magie-Begriffs verlangt. Es soll an dieser Stelle lediglich auf die Möglichkeit eines solchen Vergleichs hingewiesen werden, ohne den der Bezug des Wunders zu dem Verhältnis von Gut und Böse nicht erörtert werden kann. Denn der Magier kann mit den Kräften der Natur sowohl gute als auch böse Wirkungen erzielen<sup>74</sup>, der gläubige Christ dagegen offensichtlich nur gute.

Von jeher gibt es christliche Denker, die dem Gebet, um es mit den Worten des Religionswissenschaftlers Gershom Scholem zu sagen, einen «magischen Charakter» zugesprochen haben<sup>75</sup>. Eine Symbiose des christlichen Wunderglaubens mit alchemistischen Vorstellungen findet sich z. B. bei dem pietistischen Naturphilosophen Oetinger, welcher die «Gewalt» des Gläubigen, Wunder zu vollbringen, auf seine Teilhabe an der «reinen Natur» zurückführt<sup>76</sup>. Der Grund der Wundertätigkeit liegt für Oetinger in der «wachstumlichen Sympathie und Gemeinschaft» der Seele mit ihrem Ursprung in Gott. Sie ist damit allein dem Gläubigen vorbehalten, dessen «Wille gerade fortschreitet», d. h. sich in Konformität mit dem göttlichen Willen befindet<sup>77</sup>.

## 7. Das Wunder in der Postmoderne

Im Anschluss an die Diskussion von Schellings Definition des Wunders soll auf die eingangs formulierte Frage zurückgekommen werden, ob der Glaube an Wunder heute überhaupt noch zeitgemäß ist? Oder hat nicht vielmehr in einer entzauberten Welt das Wunder seine Bedeutung gänzlich verloren?

Das Wunder bezeichnet das Unwahrscheinliche, aber doch physikalisch Mögliche, von dem wir in der Regel fest überzeugt sind, dass es eigentlich niemals eintreffen würde, weshalb es uns gerade in ein so großes Erstaunen versetzt, wenn doch etwas Vergleichbares geschieht. Folgt man Schellings Gedankengang, dann ist das Wunder nicht auf die These eines Bruchs mit den Naturgesetzen oder einer Aufhebung der natürlichen Ordnung zurückzuführen. Der Philosoph

---

<sup>74</sup> Vgl. Plotinus, *Enneades* IV 4, 42.

<sup>75</sup> Vgl. G. Scholem, *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1957, S. 304.

<sup>76</sup> F. Chr. Oetinger, *Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie*, Schw. Hall 1765, Bd. II, S. 627.

<sup>77</sup> Ebd., Bd. II, S. 625.

sieht darin vielmehr ein ‘mediales‘ Moment, dessen Außerordentlichkeit auf dem Zusammenspiel einer Vielzahl von Kräften beruht, die in einem bestimmten Zeitpunkt spontan eine bestimmte Konstellation annehmen können, um sich kurz danach wieder aufzulösen und in eine andere Formation zu fügen. Diese Interaktion von Freiheit und Notwendigkeit, die blitzartig ein Drittes produziert, erweist sich so als schöpferisches *Sym-agieren*. Jenseits der Unterscheidung von Natur und Geist findet sich der Mensch als Teil eines Universums von Spannungen, das er mit seinen Neigungen, Wünschen und seinem Denken bewusst wie unbewusst mitgestaltet, wo alles miteinander zusammenhängt, aufeinander wirkt und reagiert – und wovon das Wunder nicht mehr als ein Zeichen ist.

Vicki Müller-Lüneschloß  
Bayerische Akademie der Wissenschaften – München  
✉ [vicki.mueller-lueneschloss@schelling.badw.de](mailto:vicki.mueller-lueneschloss@schelling.badw.de)