ERGÄNZUNGS- UND NACHLASSBÄNDE ZU DEN
GESAMMELTEN WERKEN VON PAUL TILLICH

BAND X

DE GRUYTER
EVANGELISCHES VERLAGSWERK GMBH
BERLIN · NEW YORK
1999

PAUL TILLICH

RELIGION, KULTUR, GESELLSCHAFT

UNVERÖFFENTLICHTE TEXTE AUS DER DEUTSCHEN ZEIT (1908–1933)

ERSTER TEIL

HERAUSGEGEBEN

VON
ERDMANN STURM

DE GRUYTER
EVANGELISCHES VERLAGSWERK GMBH
BERLIN · NEW YORK
1999

Berlin

ihm. Und wir wissen ja, wie etwas beschaffen sein muß, damit es bei ihm Platz haben kann: Es muß von Gott sein. Darum die zweite Losung: ein offenes Herz allein für Gott; ihr aber seid Christi.

Jetzt brauchen wir uns nicht mehr zu fürchten, von der Menge der Stimmen verwirrt zu werden, die im Namen Christi auf uns einreden. Wir haben den Maßstab, nachdem wir die Lehre beurteilen können. Paulus hat ihn an einer anderen Stelle noch deutlicher genannt: „Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne den heiligen Geist" [1. Kor. 12, 3].[17] Das müssen wir freilich mit allem Ernst und aller Strenge gegen uns selbst tun, so gut und einleuchtend uns auch eine Lehre erscheine, sie prüfen, ob sie wirklich bekennt: Jesus ist der Herr. Daran können wir den Wert der neuen Formen erkennen, ob sie nicht doch nur ein Gewand sind, hinter dem sich ein anderer Name verbirgt, heiße er Freiheit, die nicht Gebundenheit im Herrn ist, heiße er Persönlichkeit, die sich selbst für die Quelle der Wahrheit und Kraft hält und nicht schwach geworden ist am Kreuze Christi, heiße er Fortschritt, der über den Herrn Jesus hinaus will. Es gibt auch Lehrer, die so reden und doch den Namen des Herrn für sich in Anspruch nehmen. Da heißt es: nicht das Ohr verschließen, aber das Herz; nicht ungerecht, ohne Kenntnis Urteile anderer nachsprechen, sondern die Geister prüfen und beurteilen, denn wir sind Christi. Das ist aber auch der Maßstab, mit dem wir das Alte prüfen sollen.

Die katholische Kirche hatte viel Lehren und Satzungen um Christus herum gemacht; sie hat vieles im Namen Christi gesagt, was nicht von seinem Geiste stammt. Wenn wir nicht wieder in denselben Fehler fallen wollen und uns für unfehlbar halten, so müssen wir auch die Lehre derer prüfen, die das Alte verkünden.[18] Was keine andere Empfehlung hat als sein Alter und die Gewohnheit, ist eine Last und ein Hemmnis und kann vor Christus nicht bestehen. Und so müssen wir es mit allen Lehrern machen und uns selbst hindurchringen zu einer Lehre, die bezeugt, daß wir ein offenes Ohr haben für alle Lehrer und doch ein verschlossenes Herz gegen alles, was nicht mit dem Herrn sich verträgt. Das ist eine Aufgabe, die niemals ganz gelöst wird, die auch im Alter nicht abgeschlossen ist.

[17] Folgt gestr.: und niemand kann sagen: Verflucht sei der Herr, der den Geist hat.

[18] Folgt gestr.: alles ist wahr, was vom Herrn stammt und ihn bekennt, alles wird vergehen, was hindert, daß seine Herrlichkeit strahle. Wir sind Christi, sagt Paulus, nicht: wir sind der alten Lehre.

2.
Gott und das Absolute bei Schelling

Zum Text: Hs. in: PTAH, 101:002, 2 Hefte, eingetragen unmittelbar vor dem Entwurf der phil. Dissertation „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien" (Breslau 1910). Abfassungszeit: 1910

Einleitung

1. Die Entstehung des Problems

In Platens Tagebuch findet sich die Schilderung einer Erlanger Vorlesung Schellings über den Weg zu den letzten Principien alles Denkens. „Man muß", sagte Schelling, „schlechthin alles Seiende, ja – ich scheue mich nicht, es auszusprechen – *man muß Gott selbst verlassen.*"[1] Als er dies gesagt hatte, erzählt Platen, sei eine solche Todtenstille erfolgt, als hätte die Versammlung den Atem an sich gehalten. Weniger gemildert durch religiöse Scheu, mit fast blasphemischer Schärfe drückt Eduard von Hartmann, der aus seiner weitgehenden Abhängigkeit von Schelling nie einen Hehl gemacht hat, denselben Gedanken aus, wenn er sagt: „Ein selbstbewußter Gott müßte vor Verzweiflung über die Unlösbarkeit dieses Rätsels seiner von ihm ewig vorgefundenen Subsistenz wahnsinnig werden."[2] Und subjektiv bezeichnet er „die Fähigkeit vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusenhaupt zu erstarren" als „den wahren Prüfstein metaphysischer Anlage".

Wenn die Philosophie von allem einzelnen abstrahiert und alles Seiende zurückläßt, bis sie bei dem reinen Sein angekommen ist, dem „Unvordenklichen", wie Schelling es nennt, dem Urfaktum, daß

[1] Die Tagebücher des Grafen August von Platen. Aus der Handschrift des Dichters herausgegeben von Georg von Laubmann und Ludwig von Scheffler. Zweiter Band, Stuttgart 1900, S. 442.

[2] Eduard von Hartmann, Philosophie des Unbewussten. 2. Theil: Metaphysik des Unbewussten. 10. Aufl., Leipzig o. J. (ca. 1900), S. 459.

etwas ist, daß nicht nichts ist, so liegt derselbe Abgrund vor ihr, in den der Theologe hinabblickt, wenn er mit dem Begriff der göttlichen Aseität dem regressus causalitatis ad infinitum Halt gebietet. Aber auch diese Schranke der Schule durchbrach die geniale Urkraft des Görlitzer Theosophen [Jakob Böhme], die deutlich sah, daß in Gott selbst ein Grund seiner Existenz sein muß, der nicht ihm gleich ist; denn sonst hätte Gott kein „anderes", an dem er offenbar werden könnte. Die Philosophie beginnt mit dem Absoluten; will sie der existierenden Welt gerecht werden, so muß sie hinaufsteigen zu Gott als dem „Herrn des Seins" (II, 4, 38[3]). Die Theologie beginnt mit Gott; will sie den Grund aller Existenz aufdecken, so muß sie hinabsteigen in die Tiefe des göttlichen Wesens, [zu] seinem „Herrschersitz". Götzendienst mag es heißen, wenn der Philosoph dem Absoluten Gottes Würde erteilt, nur zu einem relativen Henotheismus, nicht zum absoluten Monotheismus kann der Theologe gelangen, wenn er Gott nicht als den erkennt, „der das Seiende ist", wenn er in ihm nur ein Seiendes sieht, ein „Einzelwesen", „das nicht *durch sich selbst*, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein Höheres weiß (I, 1, 309, Anm.). Und wenn die Philosophie eine Freiheitslehre braucht, um das Faktum der Welt, d.h. des Abfalls von der Idee zu erklären, und darum das „Notwendige in Gott" in die Freiheit des Geistes verklären muß, so braucht die Theologie eine Notwendigkeitslehre, damit die Natur nicht ein zweiter Gott werde, der nur zu bald den ersten verdrängt. Weil der Deismus und der ihm verwandte Theismus keine Natur in Gott kannte, zeugte er den Naturalismus. Wer endlich vor diesem sich auf den Glauben Jesu und die Gemeinschaft mit ihm und *seinem* Gott wie auf eine Insel zurückzieht, der soll nicht vergessen, daß das Christentum seinen universalen Charakter durchgesetzt hat, weil es sich bewußt war, daß es „zu seiner Vorraussetzung keine anderen Verhältnisse hat, als durch welche auch die *Welt* besteht" (I, 10, 409), und daß die moderne Entwicklung dieses Wort Schellings gerechtfertigt hat; der Verzicht der Theologie auf den Begriff des Absoluten hat die Leugnung der Absolutheit des Christentums durch die Theologie nach sich gezogen. Es ist wunderbar, wie Schellings divinatorischer Geist in der Frömmigkeit gerade Schleiermachers diese Gefahr sah: In der Recension der Schleiermacherschen „Weihnachtsfeier" redet er den

[3] Schelling, F.W.J.: Sämmtliche Werke. Erste Abtheilung, Stuttgart 1856-1861 (= I). Zweite Abtheilung, Stuttgart 1856-1858 (= II).

„Religionsverächtern" das Wort und nimmt die Tatsache eines negierenden Geistes dieser Art als Beweis für die „Nicht-Universalität" dieser Frömmigkeit in Anspruch (I, 7, 498-510).

Um die Welt zu erklären, muß der Philosoph Gott über das Absolute erheben. Um die Welt zu erklären, muß der Theologe das Absolute zur Basis der Gottheit Gottes machen. Es ist klar: diese Problemstellung ist zugleich die koncentrierteste Fassung des Problems Theologie und Philosophie oder [des Problems] „die Absolutheit des Christentums". Das Problem in dieser Formulierung klar erkannt und mit allen Mitteln seiner philosophischen Genialität durchgeführt zu haben, ist Schellings Bedeutung für die theologische Debatte der Gegenwart.

2. Historische Orientierung

Die Problemstellung läßt zunächst zwei entgegengesetzte Antworten zu. Gott und das Absolute werden entweder identificiert oder völlig getrennt; die Identifikation kann wieder eine doppelte sein: Entweder Gott wird unmittelbar mit dem Absoluten identificiert oder das Absolute mit Gott. Daraus folgen drei verschiedene Stellungen: Spinoza und Leibniz einerseits, Jacobi andrerseits. Daß dies die Art ist, in der Schelling sich selbst orientiert hat, geht daraus deutlich hervor, daß er seine Stellung am schärfsten in der Streitschrift gegen Jacobi[4], der ihn des Spinocismus beschuldigt, zum Ausdruck bringt und zwar in der Form eines Kampfes nach beiden Seiten. Und was Leibniz betrifft, so sieht Schelling in der „falschen Abhängigkeit", in der der Begriff des Absoluten „von der Idee Gottes gehalten wurde", den „Knoten der ehemaligen" (Leibniz-Wolffschen) „Metaphysik, der nur dadurch aufzulösen ist, daß beide Begriffe getrennt gehalten werden" (II, 3, 168). Den Knoten hat Kant aufgelöst; bei ihm stehen der Begriff „des notwendig Existierenden" und „des höchsten Wesens" als notwendige Vernunftbegriffe unvermittelt „nebeneinander" (168); das ist seine Übergangsstellung. Principiell gemacht hat die Trennung erst die Glaubens- und Gefühlsphilosophie Jacobis, nach der die Wissenschaft ein Interesse daran hat, daß kein Gott sei und der Glaube einen Gott, der erkannt werden könnte, für keinen Gott erklärte. Ist Spinozas Stellung Pantheismus, Leibnizens [Stel-

[4] F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus (I, 8, 19-136).

lung] Theismus, so verteilt Jacobi Theismus und Pantheismus auf Wissen und Glauben; demgegenüber sucht Schelling die Synthese in einem Monotheismus, der den Pantheismus zur Basis und den Theismus zum Ziel hat. Die eingehendere Auseinandersetzung der genannten Standpunkte, soweit sie Schelling geleistet hat, fällt in die Darstellung selbst. Dasselbe gilt von Fichtes Philosophie, mit der Schellings erster Standpunkt identisch ist.

3. Gang der Untersuchung

Schellings Philosophie ist die Geschichte seiner philosophischen Entwicklung; das gilt in hervorragendem Maße für unser Problem, das geradezu den Leitfaden der Entwicklung bildet. Eine andere als historisch-genetische Darstellung ist darum im allgemeinen ausgeschlossen. Für gewöhnlich unterscheidet man fünf oder sechs Perioden. Im Sinne einer Gleichordnung ist das aber falsch. In diesem Sinne gibt es nur zwei Hauptabschnitte, die durch die Freiheitslehre von 1809 getrennt sind; mit ihr beginnt – zwar nicht ohne Vermittlungen, aber doch deutlich genug – die eigentlich religiöse Periode. – Schelling ist, wie Fichte, von Kant ausgegangen. Seine Philosophie ist die „zweite Tochter der kritischen Philosophie", und sie hat ihre Mutter nie verleugnet. Die Fragestellung bleibt von Anfang bis zu Ende kritisch: Wie muß das Objekt beschaffen sein, damit es Gegenstand des Wissens sein kann? Alle Behauptungen Schellings sind Antworten auf diese Frage, die auf die verschiedenartigsten Gegenstände angewandt wird. Darum muß an diesem Kanon die grundlegende Orientierung über die verschiedenen Perioden und Epochen stattfinden; auf erkenntnistheoretischer Basis erwächst Schelling auch das Gottesproblem, und das ist das Eigenartige und Bedeutende allen früheren Versuchen gegenüber; der erste Teil wird also die erkenntnistheoretische Wurzel aller Lösungen zum Gegenstand haben müssen und damit zugleich der allgemeinen Betrachtung der Entwicklung Schellings dienen; erst an zweiter Stelle kann dann die Durchführung in den metaphysischen Centralproblemen gezeigt werden. Endlich ist es unumgänglich, die Bedeutung unseres Problems an der Gestaltung der abhängigen Problemgebiete nachzuweisen, soweit ein direkter Einfluß deutlich erkennbar ist. Schelling ist eben darum so außerordentlich lehrreich, weil er die ganze Fülle seines geistigen Besitzes immer wieder unter den verschiedenen Gesichtspunkten seiner neu gewonnenen Principien durchgearbeitet hat.

I. Erkenntnistheoretische Grundlegung

A. Die Gotteserkenntnis als Selbsterkenntnis des Absoluten

1. Die Gotteserkenntnis als Selbsterfassung des Ich

Wie kann das Subjekt an das Objekt so herankommen, daß Wissen entsteht? Dieses Grundproblem der Erkenntnistheorie hat Kant mit dem Nachweis der Idealität der Erfahrungsobjekte beantwortet. Der Beschränkung der Subjektivität auf die *Form* der Erfahrung durch die Kantianer, die bei Kant schon durch die Lehre von der Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung überwunden war, wurde von Fichte durch die Zurückführung sämtlicher Funktionen auf das Ich als Princip der Erkenntnis der letzte Grund genommen. Im Ich ist die geforderte Einheit von Subjekt und Objekt gegeben; nur das Ich kann Princip des Wissens sein. Freilich nicht das individuelle Ich, sondern das Ichhafte, das allem Indviduellen zu Grunde liegt, Kants Bewußtsein überhaupt, das absolute Ich. – Eine andere Linie führt von der Kritik der praktischen Vernunft zu demselben Resultat. Kant hatte hier den Primat des Willens verkündigt[5] und in der intelligiblen Freiheit das Wesen der transcendenten Welt gesetzt. Damit ist in der Freiheit, im ursprünglichen Willensakt, das Unbedingte gefunden, das alles andere bedingt: das Ich ist ursprüngliche Tat. Das ist nach Schelling die kopernikanische Tat Kants, daß er zeigte, das Unbedingte kann nicht im Reich des Bedingten, des Objektiven zu finden sein, auch nicht in einem Gott, der Objekt der Erkenntnis wäre. Ein absolutes Objekt vernichtet das Subjekt und die Freiheit. Das Unbedingte ist aber allein die Freiheit. Das Absolute ist Freiheit, und nur im Akt der Freiheit ist es zu erkennen. Gott wird erkannt, insofern er realisiert wird, und er ist realisiert, wo Freiheit ist. Sehr wichtig zum Verständnis ist eine Äußerung Schellings über die Postulate der praktischen Vernunft. Er wirft den Kantianern vor, daß sie „unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung" verstehen, „die Idee von Gott praktisch zu *realisieren,* sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts ... das Dasein Gottes *theoretisch* ... anzunehmen und also *objektiv vorauszusetzen*" (I, 1, 333 Anm.). Das ist Rückfall in den

[5] Folgt gestr.: , der zwar Vernunft ist, aber nie Gegenstand des theoretischen Erkennens werden kann, sondern in Freiheit schafft.

Dogmatismus[6]. Es gibt keine Gotteserkenntnis, wenn Gott von uns geschieden, Objekt ist. Gotteserkenntnis ist Selbsterkenntnis, denn Gott ist das absolute Ich, das unbedingte Princip des Wissens als Einheit von Subjekt und Objekt. Es ist deutlich, daß bei dieser Begründung des Begriffs des Absoluten eine Anwendung des Gottesbegriffs nur in Form der Identificierung mit dem Absoluten stattfinden konnte. Ein erkenntnistheoretisches Motiv, etwa nach Analogie der Spaltung des absoluten Ich in viele individuelle, Gott als ein überragendes Einzelich zu fassen, lag nirgends vor; auch fehlte der Begriff, der eine derartige Unterscheidung ermöglicht hätte, ohne Gott gänzlich seiner Absolutheit zu entkleiden: die Natur.

2. Die Gotteserkenntnis als Selbsterfassung der Natur

Die Naturphilosophie hat diesen Schritt getan, und darin besteht ihre weit über die Einzelausführung der naturphilosophischen Probleme hinausragende Bedeutung. Wie in der Philosophie der Renaissance die Hinwendung zur Natur den Durchbruch in das „freie Feld objektiver Wissenschaft" bedeutete, so erhob die kritische Philosophie sich mittelst der Naturphilosophie aus dem rein erkenntnistheoretischen Formalismus, ohne doch ihre kritischen Voraussetzungen aufzugeben. Und wie in der Philosophie der Renaissance die Naturphilosophie in Bruno zu einem ästhetisch-optimistischen Monismus und in Böhme zu einer mystischen Synthese von Pantheismus und Theismus führte, so hat Schelling diese beiden Möglichkeiten nacheinander auf Kantscher Basis durchgeführt. Wie endlich die stoische Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos der Renaissance den Hebel ihrer Naturbetrachtung gab und die alt-mystische Analogie des menschlichen und göttlichen Innenlebens die Theosophie schuf, so begründete Schelling nacheinander die Lehre von der Selbsterkenntnis der Natur im Menschen und der Erkenntnis Gottes durch die Selbsterkenntnis des Menschen mit den Mitteln des erkenntnistheoretischen Idealismus. Daß Schelling das naturphilosophische Problem als ein kritisches betrachtete, hat er deutlich genug ausgesprochen: „wir *wissen* nur das Selbstthervorgebrachte, das Wissen im *strengsten* Sinne des Wortes ist also ein *reines* Wissen a priori" (I, 3, 276). Um den Schein eines Gegensatzes gegen die Erfahrung abzuwehren, heißt es: „Nicht also *wir* erkennen die Natur, sondern die Natur ist a priori" (I, 3, 279). „Die Natur als bloßes Produkt (natura naturata) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie)" (I, 3, 284). Und diese natura naturans ist das Absolute, das nur erkannt wird, wenn wir uns mithineinstellen in das Triebwerk seiner Tätigkeit. Darum gibt es Naturerkenntnis, weil die Natur als unbewußte Intelligenz „hellsehend" nur schafft nach der Idee der bewußten Intelligenz, die sie im Menschen erreicht: „Herauf zu des Gedankens Jugendkraft, wodurch Natur verjüngt sich wiederschafft" (I, 4, 548). Welche Bedeutung diese Naturerfassung für die Überwindung des rationalen Supranaturalismus hat, wird an anderer Stelle erörtert werden; hiermit soll nur gezeigt sein, daß die Naturphilosophie in ihrer ersten Konception dem religiösen Problem noch so fern wie möglich stand, d.h. die Identifikation von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis vollständig war. Einzig die Unterscheidung von natura naturans und naturata (die übrigens nicht der Spinozistischen gleichgestellt werden darf) enthält den Keim zu weiteren Entwicklungen in sich: Die natura naturata, das bloße Naturprodukt liegt jenseits der Grenze des Wissens. Wie ist es zu erklären?

3. Die Gotteserkenntnis als Selbsterfassung der Indifferenz

Je selbständiger die Naturphilosophie gegenüber der Transscendentalphilosophie wurde, desto stärker wurde die Notwendigkeit einer einheitlichen Begründung beider (Seiten des Wissens). Das Princip der Identität oder Indifferenz (die Ausdrücke wechseln fortwährend) ist nicht zu verstehen, wenn es etwa auf ein monistisches Bedürfnis, den Dualismus von Geist und Materie zu vermitteln, zurückgeführt wird. Ein solches Bedürfnis hätte die Naturphilosophie schon vollständig befriedigt. Die Identität ist ein durchaus erkenntnistheoretisches Princip; es ist aber auch keineswegs logisch zu deuten etwa als eine metaphysische Projektion des Satzes der Identität. Die Identität Schellings ist Identität von Subjekt und Objekt, Wissendem und Gewußtem, Ideellem und Reellem, in der Idee des objektiven Wissens oder der Vernunft. Schelling hat sich seine neugewonnene Stellung im Gegensatz zu Fichte zu deutlichem Bewußtsein gebracht. Die Polemik gegen ihn durchzieht alle Schriften

[6] Folgt gestr.: und wird an anderer Stelle als jämmerliche „Bedürfnis"-Theologie (S. 309, Spinocismus)

dieser Periode. Er wirft ihm vor, den Standpunkt der Identität dadurch verfälscht zu haben, daß er das absolute Ich nicht principiell vom empirischen losgerissen habe und darum nie aus der Subjektivitätsphilosophie herausgekommen sei. Das empirische Ich sei nur eine Seite des Gegensatzes, ein relativer Indifferenzpunkt, wie auch die Natur ein solcher ist, aber nicht der absolute, wo der Gegensatz von Subjekt und Objekt nicht im Subjekt und nicht im Objekt, sondern im absoluten Subjekt-Objekt aufgehoben ist. „Das absolute Bewußtsein ... nur durch das Medium des im empirischen Bewußtsein vorkommenden reinen Bewußtseins sehen, heißt ... jene allgemeine Einheit des Endlichen und Unendlichen auf einen einzelnen Fall einschränken" (I, 4, 354). Allerdings einen besonderen Fall: denn mit ihm ist „das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht" (I, 7, 26). Damit ist der entscheidende Schritt getan, durch den das Absolute in seinem reinen Wesen unterschieden wird von der existierenden Welt, einschließlich des Ich. Schon in der grundlegenden Darstellung von 1801 unterscheidet er das Wesen, „sofern es existiert und sofern es Grund von Existenz ist" (I, 4, 146)[7]. Die Erkenntnis des Absoluten, welches zugleich die einzige wahre Erkenntnis ist, hat sich über alle Reflexion, die am einzelnen, vergänglichen, differenten Ding haftet, zu erheben zu der intellektuellen Anschauung, in der Subjekt und Objekt identisch sind, in der die Vernunft sich selbst erkennt. Das Organ der Gotteserkenntnis ist die intellektuelle Anschauung, die völlig loslöst vom eignen Ich und Teilnahme verschafft an der Seligkeit der göttlichen Selbsterkenntnis. Auch hier ist Gott identisch mit dem Absoluten, aber das Absolute ist nicht mehr identisch mit der Welt. Auch hier ist Gotteserkenntnis Selbsterkenntnis, aber nicht mehr Selbsterkenntnis des Ich, auch nicht mehr Selbsterkenntnis der Natur, sondern Selbsterkenntnis der absoluten Indifferenz, an der teilzunehmen nur in den Momenten möglich ist, wo Natur und Ich dahinten gelassen sind. Aber sie sind da und machen immer wieder ihre Herrschaft geltend. Wie sind sie zu erklären? Mit verstärkter Macht kehrt die Frage zurück.

[7] Schelling: „Denn A und B als seyend in dem primum Existens und als immanenter Grund der Realität desselben sind Attraktiv- und Expansivkraft" (I, 4, 146).

4. Übergänge

a. Das göttliche und das natürliche Princip der Dinge

„Die Trennung aber der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge" (I, 4, 305). Hier liegt offenbar eine Unterscheidung von dem Absoluten und dem göttlichen Princip der Dinge vor. Aber diese Unterscheidung ist ein Schein, den die Philosophie zerstören muß. Weder das Endliche noch das Unendliche hat in der Trennung ein Recht; ihre Einheit im Absoluten zu sehen, ist allein Wahrheit. Erst als auf ganz anderem Wege die Möglichkeit realer Gegensätze im Absoluten erkannt war, wurde die Unterscheidung bedeutungsvoll; und das göttliche und das natürliche Princip kehren als die beiden Potenzen wieder, die in Spannung liegen. Wichtig ist dieser Übergang außerdem geworden durch die gleichzeitige historische Konstruktion des Christentums, in der das Göttliche oder Unendliche als das Princip der Geschichte gefaßt wurde.

b. Die Idee als Gegenstand der absoluten Selbsterfassung

Im Lauf der Entwicklung des Identitätsstandpunktes traten die Momente deutlich hervor, die seine Überwindung vorbereiteten. Rein erkenntnistheoretisch war es die Überführung der Potenzen in die Ideenlehre, die den Umschwung ermöglichte. Die Potenzen waren ursprünglich die Grade des Übergewichtes des ideellen oder reellen Faktors in der existierenden Welt; sie waren die Formen, in denen[8] die Indifferenz aktuell im Universum wirkte. Die Anschauung der jeweiligen Potenz der Indifferenz in den Dingen ist die Erkenntnis des actu existierenden Gottes. Aber warum die Potenzen sich wieder in einzelnen Dingen darstellten, das war so nicht zu erklären; die fortschreitende Herabsetzung der Erscheinungswelt hob Potenzen zu dem Rang von Ideen empor, in denen Gott sich selbst anschaut, die aber in- und miteinander sind und nicht wie die erscheinenden Dinge neben- und außereinander. Aber von der Idee zur Wirklichkeit „gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar" (I, 6, 38).

[8] Hs.: der

c. Die Freiheit als Grenze der absoluten Selbsterfassung

Es ist wichtig zu betonen, daß auch dieser Übergang aus einer erkenntnistheoretischen Fragestellung hervorgegangen ist. Schelling hat die Ausführung des Gedankens, daß nur durch einen Akt der Freiheit der Sprung vom Absoluten in die Sinnenwelt möglich sei, als Antwort auf eine Schrift Eschenmayers erscheinen lassen, in der dieser das Problem des Abfalls von der Idee für die Philosophie unlösbar der Religion überlassen will; dagegen lehnt sich Schelling auf, mit dem Zugeständnis, daß freilich die Philosophie „zu den erscheinenden Dingen ein bloß negatives Verhältnis" (I, 6, 38) hat, daß sie aber das höchste Princip aller Erscheinung, die Ichheit, die nichts ist als ihre eigne Tat, besitzt. Sie kann darum die Möglichkeit des Abfalls der Ideen vom Absoluten nachweisen, die Wirklichkeit ist freie Tat. Daß die Ideen, in denen Gott sich selbst erkennt, Freiheit haben müssen, wie er selbst, ist mit der göttlichen Selbsterfassung in ihnen gegeben; daß sie diese Freiheit zu eigner Selbsterfassung und damit zur Trennung vom Absoluten benutzen, ist Grenze der intellektuellen Anschauung, ist irrational. In der Freiheit glaubte Schelling am Anfang seiner ersten Periode das Einheitsprincip gefunden zu haben, in der Freiheit fand er am Ende derselben Periode das Princip der Trennung – auch von Gott und dem Absoluten.

B. Die Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis der geschichtlichen Persönlichkeit

1. Die Gotteserkenntnis durch spekulative Psychologie

Wer unter dem Eindruck der Hauptschriften des Identitätssystems in die Lektüre der Freiheitslehre eintritt, ist vollkommen überrascht von dem formellen und inhaltlichen Gegensatz; es bedarf eingehenden Studiums, ehe dieser Eindruck auf das richtige Maß zurückgebracht ist und die Linien, die von der ersten zur zweiten Periode führen, wieder deutlich hervortreten. Die erkenntnistheoretische Linie war bis zu dem Punkt gezogen worden, wo die existierende Welt aus einem irrationalen Willensakt abgeleitet wird; es waren zunächst nur die Ideen, die sich in Freiheit vom Absoluten lösen; aber die Freiheit, die sie hatten, war ihnen ja vom Absoluten gegeben, mit dem sie wesensidentisch sein sollten. Eine tiefere Durchführung des irrationalen Princips mußte dazu fortgehen, im Absoluten

selbst ein irrationales Princip zu unterscheiden. Die Freiheitslehre tat diesen Schritt: Aus dem indifferenten Grunde erhebt sich der dunkle Wille und scheidet sich von der Idee, um im kosmogonischen Proceß von ihr wieder zum Grund, zur Basis gemacht zu werden; im Menschen ist das Ziel erreicht, aber das Selbstische, der Wille, die Naturgrundlage hat die Freiheit, sich wieder zu erheben: der Mensch kann seine Herrscherstellung dazu mißbrauchen, um sich selbst zu verherrlichen; damit aber verliert er die Herrschaft über den Grund, und dieser bricht hervor als Princip des Bösen. Diese Andeutungen genügen, um die Umbildung der Erkenntnistheorie verständlich zu machen.

„Gotteserkenntnis durch spekulative Psychologie" ist dieser Abschnitt überschrieben. Zunächst bedarf das „durch" im Unterschiede von dem „als" der ersten Periode der Rechtfertigung. Die intellektuelle Anschauung – das muß immer wieder betont werden – ist nicht die mystische Anschauung, die der Mensch von Gott als etwas von ihm Geschiedenes hat, sondern es ist die Selbsterkenntnis des Absoluten, die reale Einheit von Subjekt und Objekt, welche das Wesen des Absoluten ausmacht. Und diese Einheit ist in allen Fällen die gleiche: die intellektuelle Anschauung ist ein völliges Übersteigen jeder Eigenheit. Das ist die unmittelbare Folge des erkenntnistheoretischen Grundprincips. Jetzt ist die Wirklichkeit aus einer Spannung, aus einem realen Widerstreit der in der Indifferenz vereinigten Potenzen abgeleitet; die Seligkeit der intellektuellen Anschauung ist durch einen irrationalen Willensakt gestört. Die Indifferenz kann sich nicht mehr anschauen, denn sie ist nicht mehr da. Zur Selbstanschauung kann sie erst kommen, wo sie wiederhergestellt ist, im Menschen; aber diese Wiederherstellung ist nicht eine einfache Zurücknahme des Processes; es ist Selbstheit, Kreatur entstanden: der Zustand der dunklen Unentschiedenheit ist verklärt zur Herrschaft des Geistes. Auf der Basis der im Menschen überwundenen Natur tront die Gottheit als Persönlichkeit. „Durch" Selbsterkenntnis kommt der Mensch zur Gotteserkenntnis: Gott hat eine Selbstheit, einen Grund, der ihn zum Einzelwesen macht und anderen Einzelwesen gegenüberstellt. Höchst charakteristisch dafür ist, daß Schelling jetzt den Verstand als das Organ der Gotteserkenntnis bestimmt; die Vernunft ist Organ für das Negative, die Substanz: „Wäre das unmittelbare Wissen der Vernunft ein Wissen *Gottes*, so könnte Gott auch nur das *unmittelbar Seiende*, das heißt er könnte nur Substanz sein" (I, 10, 174). Aber Gott ist etwas Positives, Persönlichkeit, und die Vernunft

„soll gerade das Unpersönliche sein" (173). Das Organ für das Positive, Persönliche, mit dem nur ein empirisches Verhältnis stattfinden kann, ist aber der Verstand (173). Ihm gebührt „in der Philosophie die *erste* Stelle" (173). Die Vernunft gehört dem Volk, der Verstand allein unterscheidet den König (254). Aber: durch „Selbsterkenntnis" kommt der Mensch zur Gotteserkenntnis, denn in ihm ist ja die Wiederherstellung der Einheit gegeben: die Erkenntnistheorie wird zur Psychologie, aber weil die idealistische Grundbedingung in Kraft bleibt, zur spekulativen. Der Vorgang ist wichtig genug, um noch einer näheren Betrachtung unterzogen zu werden: die Erkenntnistheorie hat es mit den konstanten Faktoren, welche die Erfahrung bedingen, zu tun. Jeder dieser Faktoren ist eindeutig, unter allen Umständen gleichartig und notwendig. Als Bedingungen von Objekten überhaupt sind sie zugleich die notwendigen Faktoren aller Wirklichkeit, die aus ihnen a priori abgeleitet werden kann. Jetzt tritt der Wille und damit das zweideutige, sich selbst ungleichartige, freie Princip in den Gesichtskreis: dem rationalen Apriorismus ist damit ein Ende gemacht. Schon früh hatte Schelling gesehen, daß eine Konstruktion der Geschichte a priori nicht möglich ist. Was durch Freiheit bestimmt ist, kann nur a posteriori erkannt werden. Denn Freiheit ist das Irrationale, nicht, wie bei Fichte, die praktische Vernunft. Die Gotteserkenntnis ist also Geschichtserkenntnis, nicht, wie vorher, Naturerkenntnis. Der grundlegende und typische geschichtliche Vorgang ist nun die Persönlichkeit selbst. Die Persönlichkeit ist kein Naturwesen, sondern ein geschichtlicher Vorgang; das ruhende Subjekt-Objekt der Naturphilosophie ist in einer inneren Spannung begriffen; die Persönlichkeit ist zusammengesetzt aus einem dunklen, irrationalen Grunde und dem Idealen[9], das den Grund in einem fortwährenden Ringen zu unterwerfen sucht; einen Prozeß fortschreitender Bewußtwerdung nennt Schelling diesen Vorgang, der das Wesen der Persönlichkeit ausmacht. Die Analyse der Elemente der Persönlichkeit und die Beobachtung ihrer Verhältnisse ergibt die geforderte Psychologie. „Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Äußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden sein, ehe wir es äußerlich oder objektiv darstellen können ... Es muß auf jenes Innerste seines Wesens zurückgeführt worden sein, das für ihn gleichsam der lebendige Zeuge aller Wahrheit ist" (I, 8, 202). – „Gewiß

[9] Über gestr.: Geist

ist, daß, wer die Geschichte des eignen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Inbegriff gefaßt hätte" (I, 8, 207). Diese Psychologie ist empirisch, insofern sie auf Beobachtung beruht, spekulativ, insofern sie nach der idealistischen Grundvoraussetzung ihre Resultate unmittelbar auf die Welt- und Gotteserkenntnis anwendet. Das Resultat ist starker bewußter Anthropomorphismus. Gott ist „was er sein *will.* Also muß ich erst seinen Willen zu erforschen suchen; nicht aber ihm zum voraus wehren zu sein, was er will" (I, 8, 168). „Wenn er selbst herabsteigt von jener Höhe und sich mit der Kreatur *gemein macht*, warum sollte ich ihn mit Gewalt auf dieser Höhe erhalten wollen?" „Wenn er nun aber menschlich sein wollte, wer ... dürfte etwas dagegen einwenden?" (I, 8, 168). Die Indifferenz ist jene Höhe, von der Gott herabsteigen muß, um zugänglich zu werden. Die Absolutheit ist die Tiefe, aus der sich das Licht des Geistes erheben muß, damit ein Gott sein kann, der in Freiheit erkannt wird von freien Persönlichkeiten.

2. Die Gotteserkenntnis durch spekulative Religionsgeschichte

a. Die Erkenntnis der Theogonie durch die Religionsgeschichte

Die Persönlichkeit ist ein Proceß, auch Gottes Persönlichkeit. Die Psychologie erkennt die Elemente dieses Processes, die Religionsgeschichte ihn selber. Die Religionsgeschichte ist der Proceß, durch den Gott fortschreitend personalisiert wird. Die Gotteserkenntnis ist spekulative Religionsgeschichte. Der Ausführung dieses Gedankens hat Schelling den größten Teil seines Lebens gewidmet, ohne doch seit der Freiheitslehre eigentlich neue Konceptionen gewonnen zu haben. Auch die Scheidung der Philosophie in rationale oder negative und positive ist in der Freiheitslehre völlig vorbereitet. Die negative Philosophie ist nichts als die spekulative Psychologie der Freiheitslehre, wenn auch Schelling versucht hat, diese Tatsache durch die abstrakt logische Entwicklung des Seins-Begriffes zu verhüllen; aber das Sein-Könnende, die erste Potenz des Seins, ist nichts als der Wille der Freiheitslehre. Und die Methode, nach der die Potenzen des Absoluten entwickelt werden, nennt Schelling selbst empirisch, nämlich Empirie des reinen Denkens, das die Möglichkeit entwickelt, während die Empirie der Geschichte die Wirklichkeit zeigt. Ist diese Erklärung der negativen Philosophie richtig, so bedeu-

tet sie sachlich keinen Rückfall Schellings in einen überwundenen Standpunkt, sondern ist nichts als die Explikation der Freiheitslehre in der Richtung auf die psychologischen Grundmomente der Spekulation.

(Anmerkung: Durch die Einkleidung seiner Gedanken in die dialektische Form hat Schelling sich selbst diesen Tatbestand verdunkelt und die Auslegung in falsche Bahnen gelenkt. Die Zurückführung der negativen Philosophie auf die spekulative Psychologie der Freiheitslehre erklärt sie dagegen im Zusammenhang der Schellingschen Gesamtentwicklung aufs beste.)

Die negative Theologie zeigt, daß im Absoluten die Potenzen liegen, die, in Spannung geraten, zur Personalisierung Gottes führen; sie gewinnt diese Erkenntnis tatsächlich aus der eignen Persönlichkeit, und ihr Resultat ist darum die göttliche Persönlichkeit. Die positive Philosophie zeigt aus der Beobachtung des Faktums der Welt und der Geschichte der Religionen, daß die im Absoluten erkannte Möglichkeit, sich zur Persönlichkeit zu entwickeln, Wirklichkeit geworden ist. Sie nimmt zu diesem Zweck einfach das Faktum der Religionen und sucht es zu erklären. Die Momente, aus denen sich die Erklärung zusammensetzen muß, liefert die spekulative Psychologie; aus der Geschichte der Religionen muß erkannt werden, daß und wie diese Potenzen in Wirksamkeit getreten sind. Der kosmogonische und der religionsgeschichtliche Proceß sind Momente des theogonischen.

b. Philosophische, theologische und religiöse Gotteserkenntnis

[10]Solange Gott gleich dem Absoluten war, war Gotteserkenntnis intellektuelle Anschauung und Religion Handeln in Einheit mit dem Absoluten. Die Theologie hatte nur ein Recht als spekulative Konstruktion der Dogmen. Wirkliche Probleme konnten in dieser Hinsicht erst entstehen, als die Loslösung des Gottesbegriffes vom Absoluten erfolgt war. In der Philosophie der Offenbarung hat sich Schelling eingehend darüber ausgesprochen. Er wehrt sich dagegen, daß seine Philosophie der Offenbarung mit einer Dogmatik verwechselt werde. „Ich erkläre übrigens noch ausdrücklich, daß es nicht um

[10] Vor gestr.: Es ist notwendig, zum Schluß das Verhältnis von philosophischer, theologischer und religiöser Gotteserkenntnis zu betrachten. Erst in diesem Abschnitt ist diese Frage möglich. Schelling hat sich deutlich darüber ausgesprochen.

einen Erweis, sondern nur um die *Erklärung* des Christentums zu tun ist, das wir als Tatsache *voraussetzen* ... Vom Christentum als *Lehre* ist eigentlich nicht die Rede“ (II, 4, 34). Die Tatsache des Christentums ist aber die Christi, wie er im Neuen Testament verkündigt ist. Davon ist scharf zu unterscheiden die Dogmatik, die sich nach der jeweiligen Zeitphilosophie richtete (31) und auch jetzt mit den Mitteln der gegenwärtigen Philosophie erarbeitet werden muß. Will nun Schelling diese Dogmatik geben? Offenbar nicht, wenn er sagt, er wolle „keine *eigentliche* Lehre aufstellen, etwa eine spekulative Dogmatik“ (30). Wenn er nun in der Folge doch in eingehende Auseinandersetzung der christlichen Centraldogmen eintritt, so muß hierin die Trübung eines klaren Gedankens durch eine unklare Terminologie gesehen werden. (Das bei Schelling sonst kaum vorkommende Wort „eigentlich“, dieser Terminus der Unklarheit, macht es von vornherein wahrscheinlich.) Die Lehre, die er nicht geben will und nicht geben kann, ist das, was Glaubenslehre genannt werden muß, die Explikation „der Tatsache der Person Christi“ ohne den Versuch, sie „mit unserer anderweitigen Erkenntnis natürlicher, göttlicher und menschlicher Dinge in Zusammenhang“ (II, 4, 17) zu bringen. Diese Aufgabe leistet die Philosophie, und in Bezug auf diese ihre Aufgabe fragt Schelling: „Von welcher Art muß die Philosophie sein, um auch das Christentum in sich aufnehmen und begreifen zu können?“ (II, 4, 34). Nicht umgekehrt darf die Frage gestellt werden. – Schelling hat sich in diesen Zusammenhängen auch über die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zum Wissen geäußert. Das letzte Ziel der Wissenschaft ist das „absolut Erstaunenswerte“ (II, 4, 13); ehe dieser Endpunkt nicht erreicht ist, hat die Wissenschaft keine Ruhe, ist er aber erreicht, so erfordert dies Außerordentliche, soll es als wirklich angenommen und innerlich aufgenommen werden, den höchsten Glaubensmut. Das „absolut Erstaunenswerte“ ist aber Christus. Wenn Schelling an anderer Stelle (I, 4, 406) Glauben und Wissen wie Bejahung der Wirklichkeit und Erkenntnis der Möglichkeit unterscheidet, so ist hier „Möglichkeit“ nicht im Sinne einer rationalen, sondern im Sinne der positiven Philosophie zu verstehen, nämlich als Fähigkeit, die Tatsache des Christentums zu erfassen im Zusammenhang des universalen kosmo- und theogonischen Processes. Denn das Kriterium der Möglichkeit ist nach obigem Citat nirgends anders herzunehmen als aus dem Christentum selbst. „Der Glaube bleibt *so* etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft ..., das Persönlichste, in das als

innerstes Heiligtum menschlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift" (I, 10, 406). „Hierin ist jeder dem anderen gleich und der Wissende wie der Unwissende". – Glaube – Theologie – Philosophie: das ist das normale Verhältnis: der Glaube bejaht aus Erfahrung heraus die „absolut erstaunenswerte Tatsache" der göttlichen Gnadenoffenbarung in Christus, die Theologie stellt diese Tatsache explicite dar und zwar in der Hauptsache durch historische Untersuchungen, dadurch, daß „man des Materials durch strenge und genaue Kritik sich versichert" (II, 4, 33). Endlich hat die Philosophie diese Tatsache in den universalen Zusammenhang so einzufügen, daß ihr in keiner Weise Gewalt angetan wird.

Durch diese Lösung des Problems: Theologie und Philosophie ist dem Glauben einerseits und der Theologie die volle Freiheit und Unabhängigkeit von aller Philosophie gegeben, andererseits der Glaube in engste Verknüpfung mit der Philosophie gebracht. Das entspricht ganz dem Verhältnis von Gott und dem Absoluten. Gott ist das Einzelwesen, das in Freiheit sich herabläßt zum Menschen nach seinem Willen. Aber es ist das absolute Einzelwesen, das alles Einzelne ist, das als Thron für seine Herrlichkeit alles Seiende hat, und der darum auch in allem sichtbar wird.

Schelling hat die von ihm erstrebte Synthese von Philosophie und Theologie in dem Begriff der philosophischen Religion zusammengefaßt. Dieser Begriff steht in scharfem Gegensatz gegen die natürliche Religion des Rationalismus, die nur ein ideelles Verhältnis des Menschen zu Gott kennt. In aller Religion aber handelt es sich um ein reelles Verhältnis Gottes zum menschlichen Bewußtsein[11] (II, 1, 250). Die philosophische Religion kann also inhaltlich keine anderen Elemente haben als Mythologie und Offenbarung; aber sie hat diese Elemente als begriffne. Durch die Offenbarung wurde das Bewußtsein frei von der Mythologie, aber unter dem Druck der Antithese gegen das Heidentum unfrei gegenüber der Offenbarung. Dieser unfreie Zustand ist der Katholicismus und der orthodoxe Biblicismus. Der philosophischen Religion ist das Christentum eine Realität, die sie begreifen will, nicht eine Autorität. Das Mysterium freilich, das absolut Erstaunenswerte, der Wille zum Kreuz, kann, wie jeder ursprüngliche Wille, nicht begriffen werden; mit Recht aber fordert

[11] Schelling: „ein reales Verhältnis des menschlichen Bewußtseyns zu Gott" (II, 1, 250).

Schelling von den Dogmen, daß sie entweder verständlich sein sollen oder auf Erklärung überhaupt verzichten (II, 4, 31). Mysterium ist Wille und Persönlichkeit. Hier kann nur beobachtet und bejaht werden. Das ist Glaube und Theologie. Erkennbar aber ist der Zusammenhang dieser Fakta mit dem universalen Weltproceß. Frei macht eine solche Erkenntnis, weil sie von vorn anfängt, nämlich in der Freiheit des Geistes selbst. Weil aber diese Freiheit im Grunde ein Werk des Christentums ist, so ist die philosophische Religion auch in ihrer philosophischen Ausprägung bedingt durch die Religion. Schelling kritisiert an dieser Stelle die vorkantsche Metaphysik und Scholastik mit dem Vorwurf ihrer Unfreiheit. Sie nimmt die Erfahrung, die Verstandesschlüsse und die Offenbarungsautorität unbegründet auf; darin besteht ihre falsche Weisheit, ihre menschliche Vernünftigkeit. Das ist Kants religiöse Tat, daß er uns zu Unmündigen gemacht hat und uns hinabgeführt hat in die Tiefe der geistigen Persönlichkeit und ihrer Geschichte. Darin ist die Wirkung der Offenbarung, nämlich die Erlösung von der materiellen kreatürlichen Potenz und die Herrschaft des Geistes zur vollen Auswirkung gekommen: Nirgends zeigt sich das religiöse Bewußtsein des deutschen Idealismus deutlicher als in Schellings Begriff der philosophischen Religion.

II. Metaphysische Durchführung

A. Das anthropologische Problem: die Principien

1. Der Wille als Identität von Dualität oder Substanz

„Schlechthin handeln aber heißt Wollen" (I, 1, 395). „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen" (395). „Über diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unseres Philosophierens" (395). So sprach Schelling in einer seiner Erstlingsschriften. „Gebt mir eine Natur von entgegengesetzten Tätigkeiten ... und ich lasse euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen System ihrer Vorstellungen entstehen" (I, 3, 427). So formuliert er das Princip seines transcendentalen Idealismus. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein" (I, 7, 350). Auf diesen Satz als eine selbstverständliche Voraussetzung will er seine Freiheitslehre bauen. Schelling ist ebenso wie Fichte bedingungsloser Voluntarist. Beide sind es durch Kant. Nun kann bei Kant ein doppelter Ansatz beobachtet werden. Der

eine in der „reinen Vernunft", wo die synthetische Tätigkeit des Ich das Objekte schaffende Princip ist; und der andere in der „praktischen Vernunft", wo die intelligible Freiheit auch fähig ist, den intelligiblen Fall zu erklären. Fichte knüpfte an die erste Bedeutung an. Frei sein heißt sich selbst gleich sein, nicht bedingt sein durch etwas anderes. An die zweite Bedeutung knüpft Schellings Freiheitslehre an. Freiheit heißt: Sich selbst ungleich sein können, unvernünftig sein können. Nicht etwa: unvernünftig sein müssen, „selbständiger und vollkommener Wille" ist auch jetzt allein der vernünftige, „indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist" (I, 7, 359).[12] Schelling hat diesen Fortschritt, wie er selbst betont, mittelst der Naturphilosophie gemacht; für Fichte war das Objekt das der freien Tätigkeit Entgegengesetzte, das Nicht-Ich, die unbegreifliche Schranke, die Natur; Schelling suchte auch die Natur als Wille und Tätigkeit zu fassen, als unbewußtes Ich. Der unbewußte Wille war als Basis des Bewußtseins erkannt: ein bedeutender Fortschritt der psychologischen Selbstanalyse. Im „System des transcendentalen Idealismus" ist die bewußtlose Tätigkeit identisch mit der reellen, expansiven, die bewußt mit der ideellen repulsiere. Der Kampf der beiden Willen mit dem Übergewicht des reellen Bewußtlosen macht die Natur aus; im Menschen war das Gleichgewicht erreicht, wo dann im fortschreitenden Proceß der Erhebung der Natur ins Bewußtsein die ideelle Tätigkeit das Übergewicht erringt. Der bewußtlose Wille ist zugleich der reelle, die notwendige Basis alles Geistigen. Soweit war Schelling fortgeschritten, als durch die Identitätsphilosophie diese ganze Welt des Ringens der beiden Willen zu einer Scheinwelt wurde, gegenüber der Identität beider Tätigkeiten vor ihrer Trennung. Hier kann nicht mehr von Tätigkeit geredet werden, sondern nur „eine Tätigkeit, die so ruhig wie die tiefste Ruhe", und „eine Ruhe, die so tätig, wie die höchste Tätigkeit" (I, 4, 305) ist die Identität. Damit war als Jenseits von bewußtlosem und bewußtem Willen der ruhende Wille erkannt, der nichts will, als sich selbst. „Der lautere Wille, aber nicht der Wille zu etwas ..., der Wille sofern er nicht wirklich will ... Die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt und ihres nicht Seins nicht gewahr wird" (I, 8, 236). Diese Selbstbejahung, die zugleich Selbstanschauung ist, nennt Schelling Selbstaffirmation. (Aus diesem Begriff allein sollte klar sein, daß

[12] Am Rand: Aber der Wille kann sich dem Verstand anschließen.

Schelling auch in seiner Identitätsperiode das Willensprincip nicht aufgegeben hat; auch die intellektuelle Anschauung ist ruhender Wille. Daß übrigens dieser Begriff aus den Tiefen mystischer Selbstanschauung stammt, ist an allen bedeutenden Mystikern erkennbar; insofern ist das Princip psychologisch.) Damit waren alle Elemente gegeben, mittelst deren Kombination das Princip der Freiheit zu neuer Bedeutung erhoben wurde. Das philosophische Interesse Schellings richtet sich auf die Frage, wie aus der ursprünglichen Einheit des selbstgenügsamen Willens der Widerstreit der Potenzen entstehen könne. Dazu mußte in der Einheit selbst ein Princip des Zwiespalts gefunden werden, und dies Princip konnte nur der unbewußte Wille sein, der die reale Basis bildet, die von der Idee zur Gestaltung „überredet" wird. In der Identitätsphilosophie war die Welt des Widerstreits der beiden Willen als irrational erkannt. Der Widerstreit entsteht durch die Unwillfährigkeit der reellen Tätigkeit gegenüber der ideellen. Also war die reelle Tätigkeit das irrationale Princip: der Schluß ist deutlich. Das Wesen des Irrationalen ist aber, anders sein zu können, als das Wesen es bestimmt, mit sich selbst in Widerspruch treten zu können. Der Wille vereinigt somit in sich die Möglichkeit, sich selbst zu bejahen, nämlich den eignen Inhalt, die Idee, und mit sich selbst in Widerspruch zu treten, sich der Idee zu verschließen. Der Widerspruch ist also ein innerer Selbstwiderspruch des Willens, nicht ein Widerspruch von ideelosem Willen und willensloser Idee.

(Anmerkung. Eduard von Hartmann wirft es Schelling als Inkonsequenz vor, den Gegensatz nicht so formuliert zu haben. Er erklärt es aus Schellings Absicht, mit der Potenzenlehre die Trinitätslehre zu verbinden. In Wirklichkeit muß Hartmann der Vorwurf gemacht werden, daß er das Schopenhauersche Willensprincip ohne weiteres in Schelling hineingelesen hat; aber bei Schelling gibt es gar kein an sich irrationales Princip und kann es aus seinen Voraussetzungen heraus auch nicht geben. Der Nerv seiner Identitätsphilosophie liegt ja gerade darin, daß nirgend etwas rein Ideelles oder rein Reales zu finden ist, sondern überall nur eine relative Indifferenz. So erscheint auch in der Freiheitslehre der Wille des Grundes keineswegs als schlechthin irrational, sondern er hat in sich das Licht, das durch die Tätigkeit des Verstandes aus ihm hervorbricht. Ausschlaggebend aber ist die Beobachtung, daß das Jenseits der beiden Potenzen ein Wille ist, nicht eine Substanz, die weder Wille noch Idee ist, wie bei Hartmann.)

Der Widerspruch ist wirklich geworden; zunächst beobachtbar in dem konstanten Proceß der Persönlichkeit. Schelling nennt das Resultat dieses Processes Geist, und auf diesen Begriff muß sich die Aufmerksamkeit vornehmlich richten.

2. Der Wille als Einheit der Dualität oder Geist

a. Der normale Proceß

Geist ist zur Einheit mit dem idealen Princip erhobene „Selbstheit". „Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von beiden Principien" (I, 7, 364). Im Menschen „offenbart sich der Geist, d.h. als actu existierend" (I, 7, 364). „Dem Geist allein ist es gegeben, im Actus Potenz, im Willen Quelle des Wollens, d.h. Wille zu bleiben" (II, 2, 57f.).

„Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft nach eigenem Willen zu sein" (II, 2, 281). An der Selbstheit hat der Geist das Princip seiner Freiheit. Darum sagt Schelling auch direkt: „Die Selbstheit als solche ist Geist" (I, 7, 364). Das Bedeutungsvolle an diesen Formulierungen ist das Hervortreten eines neuen Princips. Aus der Zweiheit der Principien ist eine Dreiheit geworden: ein Fortschritt, dessen Wichtigkeit Schelling klar erkannt hat. „Es ist nicht schwer, die Bemerkung zu machen, daß das Hauptgebrechen aller neueren Philosophie in dem Mangel der mittleren Begriffe liegt" (I, 8, 286). Dieser Mangel stammt daher, daß „sie keinen Begriff der Persönlichkeit, d.h. der zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit, sondern nur die abgezogenen Begriffe des Endlichen und des Unendlichen hat" (I, 7, 370f.). Darum ist sie unfähig, das Böse zu erklären. – Das Verständnis des dritten Princips ist abhängig von der Erkenntnis des amphibolischen Charakters des ersten. Dieses wird beschrieben als die Nacht, ohne die kein Licht ist, als die Schwere, die gestaltet wird vom Lichtwesen, als die Basis aller Kreatur, das Nein, das sich dem Ja, das Krumme, das sich dem Geraden, das Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt. Sie ist die Kraft der Eigenheit, die tätige Kraft der Selbstverschließung, wodurch jedes Ding zu einer Eigenheit wird, sie ist der dunkle Rest, der nie vom Verstand der Vernunft erschlossen werden kann, das[13] irrationale

[13] Hs.: der

Fatum alles Seienden, aus dem sich die Schwermut erklärt, die über alles Leben ausgegossen, die Sehnsucht, dieses Band der Sympathie des Menschen mit der Natur, das Gefühl, das schön und herrlich ist, wenn es im Grunde bleibt, der Wahnsinn, der alles Große schafft, wenn er geregelt ist vom Verstand, die Armut, die beim Mahl des Zeus erscheint und, mit der Idee vermählt, allen Reichtum der Welt erschließt. Aber sie muß es nicht: von der Idee in ihrem Centrum erschlossen, wird sie frei von sich selbst. Aus dem dunklen Drang hat sie sich erhoben zur Freiheit.[14]

Diese Erlösung der Sehnsucht ist das Werk des Verstandes, des Universalwillens, der das Ebenbild Gottes ist, durch den die Kreatur im Band mit der Einheit bleibt. Der Verstand enthüllt durch Scheidung der Kräfte den in der Sehnsucht verschlossenen „Lebensblick" (I, 7, 363), der ihm ähnlich ist; und wenn der Lebensblick im Innersten erschlossen ist, im Menschen, ist die volle Verklärung des Grundes in die Idee erreicht. „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts" (I, 7, 363). „Dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat" (363). Zunächst sei darauf hingewiesen, daß die Idee als Universalwille erschien und die Sehnsucht im Innersten den Lebensblick hat, der der Idee homogen ist. Weiter sei bemerkt, daß die Schilderung namentlich der ersten Potenz sich ausgesprochen psychologischer Begriffe bedient. Die kosmogonischen Principien stammen aus spekulativer Psychologie. Endlich, und das ist von großer Bedeutung, kehrt die Konstruktion in ihren Ausgangspunkt zurück, insofern im Menschen die normalen kosmischen Verhältnisse zur Darstellung kommen. Dadurch ist der erkenntnistheoretisch-psychologische Idealismus als Ausgangspunkt spekulativ gerechtfertigt. Rein abstrakt gefaßt, stellt sich der Proceß der Geistwerdung des Willens folgendermaßen dar:

1. Die Indifferenz des reinen, sich selbst (die Idee) wollenden Willens.

2. Die Abwendung des Willens von sich selbst (der Idee), wodurch er zur inhaltsleeren Sucht wird. – Gleichzeitig das Heraustreten des Willenswesens (der Idee) aus der Indifferenz.

[14] Folgt gestr.: von sich selbst. Dies ist das Werk des Verstandes, des Worts, das Gott in die Welt spricht, und Ebenbildes Gottes, das durch einen Refle[xionsproceß]

3. Die Einwirkung des Willenswesens (der Idee) auf die Sucht zur Entfaltung des in der Sucht verborgenen Wesens bis zu dessen Verklärung in der Synthesis des freien Geistes.

1 und 3 unterscheiden sich wie substantielle und synthetische Einheit oder wie substantielle und aktuelle Indifferenz. Darauf aber kam es an; denn aktuelle Indifferenz (Indifferenzierung) ist die existierende Welt. Dieses Resultat ist aber nur zu erreichen, wenn die Sucht, der Grund, die Dunkelheit nie ganz überwunden wird, sondern als Grund immer bestehen bleibt. „Die Sehnsucht aber, vom Verstande erregt, strebt nunmehr, ... sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe" (I, 7, 361). Von „dem Widerstreben der Sehnsucht" sagt Schelling, daß es notwendig ist zur vollkommenen Geburt. Dieses Widerstreben bewirkt nämlich, daß die Scheidung des Lichts von der Finsternis nur eine allmähliche ist, so daß Einzelnes entstehen kann, Kreatur, Selbstheit. Diese Selbstheit bleibt auch da, wo die Synthese vollkommen ist, im Menschen; auch er ist Kreatur; aber gerade weil er Kreatur ist, ist er Geist; denn Geist ist die lebendige Einheit beider Principien. Lebendig aber heißt synthetisch, und synthetisch heißt auflöslich. Geist, d.h. die lebendige, aktuelle, freie Einheit der beiden Principien ist insofern ein kreatürliches Princip oder besser die Einheit eines Kreatürlichen und eines Überkreatürlichen. Wäre die Einheit unauflöslich, so wäre kein Unterschied von der Einheit in Gott. Gott wäre nicht offenbar (I, 7, 364).[15]

[15] Folgt gestr: Wesentlich dieselben Resultate liefert nun die Betrachtung der Principienlehre der negativen Philosophie. Die Indifferenz, das Überseiende wird in drei Potenzen konstruiert. Das Sein-Könnende, das rein Seiende, die Einheit beider. Zunächst wird stark betont, daß das Überseiende identisch ist mit dem Wollen-Könnenden. Denn „kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificiertes Wollen denkbar" (II, 3, 206). „Nichtwollen ist ein ruhendes, Wollen ein entzündetes Feuer (II, 3, 207). Das Wollen Könnende ist aber lautere Freiheit, zu sein und nicht zu sein und insofern das Überseiende. Die Indifferenz hat den Charakter des notwendig Seienden verloren, weil sie an den Potenzen die Möglichkeit hat, zu sein und nicht zu sein. Das, was in der Freiheitslehre Grund war, wird jetzt das System der Potenzen. Die Potenz κὰτ' ἐξοχήν bleibt die erste, das unmittelbar sein Könnende, aber, da es in dieser Potenz natürlich ist, ins Sein überzugehen, so steht ihr die andere zurückführende entgegen, und die Möglichkeit ihrer Einheit ist in der dritten gegeben. Das Wollen ist ruhend, solange die Potenzen einander zugewandt sind, die Möglichkeit der Entzündung liegt in der ersten Potenz, dem bloß Sein-Könnenden. Sobald sie ins Sein übergeht, löst sich das Band mit dem rein Seienden, der Idee, dem Willen, der nicht will, und auch die dritte Potenz wird aufgehoben. Dadurch aber wird auch der ruhende Wille, die Idee, erregt zur Selbstbehauptung, und weil die Einheit in Gott unzerreißlich ist, wird im Weltproceß die erste Potenz stufenweise zur Potenzialität reduciert. Neu ist in dieser Darstellung, abgesehen von der Fassung der Identität als Überseiendem, die Aufnahme des Geistes unter die ursprünglichen Potenzen, die durch die „Weltalter" geschah. Die Bedeutung dieser Verschiebung trifft weniger die eigentliche Principienlehre als vielmehr die Fassung des Gottesbegriffes. Die Geistigkeit Gottes, die Schelling in der Freiheitslehre nur andeutungsweise behandelte, wird jetzt nach Analogie der menschlichen Geistigkeit gefaßt und dementsprechend ein vom Weltproceß unterschiedener ewiger Proceß der Geistwerdung in Gott gefunden. Das Nähere gehört in den folgenden Abschnitt.

In der Freiheitslehre war die Stellung der Principien demnach: ursprüngliche Einheit, Hervorbrechen der Dualität, synthetische Einheit oder Geist. Das Problem der Freiheitslehre war der Geist; die Darstellung begann mit dem Hervorbrechen der Dualität. Seitdem richtete Schelling die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis der ursprünglichen Einheit zur Dualität. An dem Hervorbrechen der Dualität hat die Einheit die Möglichkeit, aktuell zu existieren; dadurch werden beide Seiten des Gegensatzes zu Potenzen der Natur in Gott. Denn die Natur ist der Grund zur Existenz; aber auch der Geist muß dann Potenz werden; denn der innerste Kern des göttlichen Grundes ist erst in ihm enthüllt. Daher bleibt jedoch die erste Potenz die „Potenz κὰτ' ἐξοχήν", denn in ihr allein liegt der Anfang jedes Processes. Da diese Potenzen die Natur Gottes, sein Notwendiges ausmachen, so kann die Indifferenz nur das Freie in ihm sein. Die Freiheit Gottes besteht aber darin, daß er das Sein annehmen kann oder nicht, er ist das Überseiende. Dies ist der höchste und tiefste Begriff der Schellingschen Spekulation. Die Fragen der Einleitung: „Warum ist etwas? Warum ist nicht nichts?" findet hier ihre Lösung: die Frage hat sich nicht bis zum Höchsten erhoben, bis zu dem, was weder Sein noch nichts ist, was die Macht hat, das Sein sich anzuziehen und nicht. Es hat die Macht dazu. Denn in seiner Natur, in den Potenzen sind die Principien alles Seins gegeben; aber er braucht es nicht; er kann sie in vollkommener Potentialität lassen. So ist die Natur Bedingung der Freiheit; der Begriff der Freiheit in seiner höchsten Vollendung aber die Freiheit, zu sein und nicht zu sein, die nichts weiter ist als eben diese Freiheit; d.h. als Wille. Es wäre ein Beweis von Mißverständnis, würde hier der Einwand erhoben werden, daß doch dieser Wille auch wieder vor dem unauflöslichen Rätsel seiner Subsistenz stehen müßte. Dieser Wille in seiner Lauter-

keit hat eben keine Subsistenz. Was ist, ist dem Sein verpflichtet, aber die reine Freiheit zu sein, ist dem Sein nicht verpflichtet; alles Substanzielle, alles, was zum Sein gehört, ist in der Natur Gottes, d.h. in den drei Potenzen gegeben, deren freier Einheit u.s.w.

b. Der unnormale Proceß

Dem normalen Proceß der Geistwerdung entspricht ein unnormaler, der Selbstzerstörung des Geistes oder der Sünde. Die Möglichkeit der Sünde liegt in dem irrationalen, kreatürlichen Princip, aber nicht an sich, sondern nur insofern es im Menschen frei von sich geworden ist in dem Band mit dem idealen. Die zum Geist erhobene Selbstheit ist der Grund der Möglichkeit des Bösen. Die Selbstheit kann die Macht, die [sie] aus ihrer centralen Stellung hat, dazu mißbrauchen, aus dem Centrum des göttlichen Lichts in die Peripherie zu gehen, weil die göttliche Liebe alle Selbstheit verzehrt und zum Grunde macht. Das ist die Versuchung, die an die Angst, im Centrum vor Gott zu stehen, anknüpft und die Lüge vorspiegelt, als wäre die Selbstheit etwas ohne das göttliche Licht. Also zu versuchen ist das Wesen des Grundes, der alle Mächte der Selbstheit zur Erregung bringen will, um in seiner ganzen Tiefe sich offenbaren zu können, damit der Wille der Liebe in seiner gewaltigsten Siegeskraft offenbar und die Geburt Gottes vollkommen würde. Aber trotz dieser Teleologie der Sünde ist sie Freiheit und nicht Mangel, Disharmonie, nicht Mangel an Harmonie, Getrenntheit, die doch Einheit sein will, nicht Unverbundenheit. Irrtum, der doch Wahrheit sein will, und darum Lüge. Das sind die mittleren Begriffe, die Schelling fordert. Der Mensch kann nur über dem Tier stehen oder unter ihm, und nicht Erde ist der Gegensatz von Himmel, sondern Hölle. Aber andererseits darf nicht vergessen werden, daß auch nach Schelling die Sünde das μὴ ὄν ist, nämlich das Nicht-Seiende, das da strebt, ein Seiendes zu sein. Auch für Schelling ist das Böse Schein, aber Schein, der Wahrheit sein will, Lüge. Im Begriff der Lüge findet Schelling auf höherem Standpunkt das tiefste Wesen des platonischen μὴ ὄν, das allem an der Natur orientiertem System notwendig ist. Das Wesen der Sünde als Lüge offenbart sich in der nie befriedigten Sucht, in dem Verlangen, wie einst im Centrum die Kräfte der gesamten Welt in der Hand zu haben, und der Vergeblichkeit dieses Ringens; denn nur in der Unterordnung unter die Liebe ist die Selbstheit im Centrum; zwar wirkt auch jetzt Gott noch in ihr, aber sein Wille wird zum Unwillen, zum verzehrenden Grimm, bis durch den Tod die

Lüge offenbar wird und die Sucht hinabgedrückt wird in den Grund, in den sie gehört. Damit ist die Beschreibung der Principien, wie die spekulative Psychologie sie erkennt, vollendet, und die Wirklichkeit des Weltprozesses, dessen Möglichkeit begründet ist, zeigt die spekulative Religionsgeschichte.

B. Pantheismus, Theismus, Monotheismus

1. Schellings Beurteilung des Pantheismus

Es war die unermüdliche Polemik Jacobis gegen Spinozas Pantheismus, die Schellings Auseinandersetzung mit dem Pantheismus zu einer Auseinandersetzung mit Spinoza machte. Schelling unterscheidet eine doppelte Fassung des Pantheismus, die naturalistische, nach der alle Dinge gleich Gott sind – mit ihrer Bezeichnung als Ruchlosigkeit französischer Aufklärung tut er sie ab – und die spinozistische, nach der Gott alles Seiende ist, das Seiende aber ganz etwas anderes als die einzelnen Dinge. Damit identificiert er im Wesentlichen den Standpunkt der Identitätsphilosophie, nur daß Spinozas Substanz ein Subjekt-Objekt sei, bei dem das Subjekt verloren gegangen ist: Nominalistischer Pantheismus. Schellings Kritik richtet sich nun nicht etwa gegen den Satz, daß Gott alles Seiende ist, sondern dagegen, daß Gott unmittelbar mit dem Seienden identificiert wird. Spinoza verliert gegen das Sein, das „blindlings über ihn [her]einstürzt" und dem er „keinen Anfang weiß", seine Freiheit (II, 2, 38). Der Pantheismus besteht nicht darin, daß gesagt wird, alles Sein sei nur das Sein Gottes, sondern darin, daß er dies notwendig und blind ist. Aber Gott ist das Sein-Könnende in dem Sinn, daß es von seinem Willen abhängt, ob er sein will oder nicht. Der Begriff der Aseität sagt, daß Gott sein eigener Grund ist, aber der Grund wird im Pantheismus nicht festgehalten, sondern er geht unmittelbar ins Sein über. Gott ist der „*Herr* des Seins" (II, 2, 45): In diesem Wort faßt sich Schellings Kritik des Pantheismus zusammen.

2. Schellings Beurteilung des Theismus

Der Theismus kam Schelling einerseits in der Form der Jacobischen Gefühlsreligion entgegen, andererseits in der rationalistischen Aufklärungstheologie und Philosophie. Beide Arten nennt Schelling Subjektivismus, den Rationalismus, weil die Willkür des aufgeklär-

ten Verstandes, nicht die Sache selbst oder der Wille der Sache reden läßt, die Gefühlstheologie, weil ihr jeder Begriff über Gott schon zu objektiv ist. Subjektivismus und Theismus, das gehört nach Schelling zusammen. Denn jenes Einzelwesen, das aller Erreichbarkeit mit Mitteln des Denkens enthoben ist, weil es nichts zu tun hat mit den die erkennbare Welt konstituierenden Principien, ist ebensosehr dem subjektiven Gefühl überlassen wie der absolut transcendente Gott, der nur durch willkürliche Schlüsse aus der Immanenz gesucht werden kann. Der entscheidende Differenzpunkt ist die Stellung zur Natur. Der Theismus ist solange unbefriedigend, als er nicht den Naturalismus in sich aufnimmt, d.h. die Natur erklärt. Der Theismus schafft einen „unnatürlichen Gott und eine gottlose Natur" (I, 8, 70). Solange nicht die Zweiheit in Gott selbst verlegt wird, ist die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftlich aufrichtig. „In der leeren, unterschiedslosen Unendlichkeit, die der bloße Theismus in Gott setzt, ist das Selbstbewußtsein so unbegreiflich als die Persönlichkeit" (II, 2, 74). Schelling erkennt in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen Theismus und Deismus an. „In neuerer Zeit haben sich die Theisten von ihnen [den Deisten] unterscheiden wollen, wahrscheinlich ... weil jede Sekte gern noch eine andere unter sich hat, gegen die sie sich als rein und lauter darstellen kann" (II, 2, 77). Beide stehen vor der Entwicklung, die in der Naturphilosophie ihren Schwerpunkt hatte, und beide können den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen: der Theismus kann ohne den Pantheismus nicht einmal anfangen. „Der Theismus ist das Unbestimmte; die richtige Denkart zu bezeichnen ist jedenfalls ein Zusatz nötig" (II, 2, 70). Der Gott des Theismus ist ein Herr ohne Herrschaft, ein Gott, der nicht das Absolute zu seinem Grunde hat.

3. Der Theismus auf der Basis des Pantheismus

„Indem die Theologen auch das Princip des Pantheismus nicht wollen (offenbar weil sie sich nicht zutrauen, es beschwören zu können), berauben sie sich des Mittels, wahren Monotheismus zu erlangen". (II, 2,40). Dieses Wort kann als Motto der Schellingschen Religionsphilosophie gelten. Monotheismus als Synthese von Pantheismus und Theismus. Das Princip des Pantheismus aber ist das Absolute. „Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen"

(II, 2, 39f.). Und das Princip des Theismus ist der persönliche Gott: „Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres *Es* ist, sie verlangen einen, der *Er* ist" (I, 8, 255).

Schelling hat der Durchführung seiner Religionsphilosophie eine Reihe von Darstellungen gewidmet, die nicht unerheblich voneinander abweichen. Die grundlegende bleibt freilich die Freiheitslehre, aber in ihr[16] fehlt noch ganz der eigentlich theogonische Proceß. Der ursprüngliche kosmogonische steht im Mittelpunkt des Interesses. In den „Weltaltern" nimmt der ewige theogonische Proceß den größten Teil der Darstellung ein. Und in der positiven Philosophie wird von der Wiederherstellung und Erlösung der Welt gehandelt.

a. Die ewige Vergangenheit in Gott

Wir betrachten zunächst den ursprünglichen theogonischen Proceß im Anschluß an die „Weltalter". Für ihn ist charakteristisch der Begriff der ewigen Vergangenheit. Es ist leicht einzusehen, wie Schelling auf ihn geführt wurde. Das Bewußtsein ist ein Proceß; dieser Satz stand aus der spekulativen Psychologie fest. Es gibt kein Bewußtsein, sondern nur ein Bewußtwerden: „Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußtwerdens" (I, 8, 263). „Ein ewiges Bewußt*sein* läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich" (II, 1, 262). Und: „Es gibt kein Bewußtwerden ... ohne ein Vergangenes zu setzen." Anmerkung. An dieser Stelle macht Schelling eine wertvolle psychologische Bemerkung, die wir wiedergeben, weil sie ein Beweis für die Abhängigkeit der metaphysischen Spekulation von der Psychologie ist: „Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden ... Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit ... Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig, sich eine Vergangenheit zu erschaffen ..." (II, 1, 259).

In der Freiheitslehre war der Geist als Princip von Bewußtsein und Persöhnlichkeit erkannt. Aber nur andeutungsweise war von der Möglichkeit gesprochen, mit demselben Princip die Geistigkeit Gottes zu verstehen. In den „Weltaltern" wird dieser Schritt mit Bewußtsein getan und zwar durch[17] Scheidung der Natur in Gott mit ihren

---

[16] Folgt gestr.: wird nur die Möglichkeit der Schöpfung aus der Sünde dargestellt

[17] Folgt gestr.: Erhebung des Geistes zu einer göttlichen Potenz

drei Potenzen seiner Freiheit. Jetzt bilden die Potenzen insgesamt die Natur, das Notwendige Gottes, dem die Freiheit als das Göttliche in Gott gegenübersteht. Darin besteht der ewige Proceß, daß Gott[18] die Natur ewig als Grund setzt, als unmittelbare Macht zu sein. Nicht das Notwendige folgt aus dem Freien, das Freie überwindet das Notwendige. Gott hat sich von Ewigkeit her von der Notwendigkeit seiner Natur, dem Untergeordneten seines Wesens losgerissen. „An ihr erkennt er sich als den, der *war*, weil er sie als seine *ewige* Vergangenheit setzt ... Er erkennt sich an ihr als den, der *ist*, als den ewig Gegenwärtigen im Gegensatz mit dem, das vor ihm als ein ewig Vergangenes ist. An ihr erkennt er sich als den, der *sein* wird, weil er sich als die ewige Freiheit gegen sie und damit sie als den möglichen Vorwurf eines zukünftigen Wollens erblickt" (I, 8, 264). Nur so ist ein Bewußtsein in Gott und damit eine freie Offenbarung verständlich. „Das, was sich geben soll, muß zuvor sich selbst haben, was sich aussprechen will, erst an sich selber kommen" (263). Es muß etwas sein, das sucht, und etwas, das findet, und beide müssen eine voneinander unabhängige Wurzel haben.

Eine Ewigkeit, die in sich nicht gegliedert ist, einen Anfang hat, eine Mitte und ein Ende, ist leer und unlebendig. Darum ist Gott der Lebendige, der Selbstgenugsame, weil er in seiner Natur eine ewige Vergangenheit und in der Schöpfung eine ewige Zukunft hat. Darum ist er der Selige, weil er das Princip der Unseligkeit, das Chaos, das ziellose Rad der Natur sich untergeordnet und es also geordnet hat. Dadurch ist das göttlich Leben in sich vollendet und abgeschlossen. Aber die Unterordnung ist keine gezwungene, die Natur ist göttlich und bewährt ihre Göttlichkeit in der Freiwilligkeit ihrer Unterwerfung, getrieben freilich durch die Not der Sehnsucht, aber in Freiheit, jederzeit wieder hervorzubrechen. Darin besteht die Freude des göttlichen Lebens, daß sie ein beständiges Beruhigen und Besänftigen jener Natur ist, ein beständiges Wiederfinden der Einheit. Darin liegt aber zugleich die Möglichkeit der Trennung und der Kosmogonie. Ehe wir auf diese eingehen, müssen wir uns auf die Lösung, die bis jetzt das Problem: Gott und das Absolute gefunden hat, besinnen: Erstrebt war die Synthese von Pantheismus und Theismus. Es fragt sich, wie weit dies Ziel erreicht ist. Der Pantheismus identificiert Gott unmittelbar mit dem Sein. Schelling macht Gott zum Überseienden, der Freiheit hat, das Sein anzunehmen oder nicht. Der Theismus trennt Gott von allem Sein. Schelling läßt Gott sich von einer Natur in ihm losreißen, ohne daß diese Natur je aufgehoben werden könnte. Weil Schelling eine ursprüngliche Dualität der Principen in Gott legt, kann er ihn als lebendigen und persönlichen und absoluten Geist erfassen. Von großer Wichtigkeit ist es nun, daß Schelling dieses Resultat erreicht, ohne den Weltproceß dazu heranzuziehen. Gottes Geistigkeit ist ein ewiger Proceß. Ewigkeit ist innere Lebendigkeit, nicht tote Simultaneität. Wenn Persönlichkeit zur Geistigkeit erhobene Selbstheit oder die lebendige Einheit einer natürlichen Basis mit einem ideellem Princip ist, so ist Gott Persönlichkeit, Einzelpersönlichkeit. Was kann nun der kosmogonische Proceß Neues bringen?

[18] Folgt gestr.: an der Natur den Grund hat

b. Der kosmogonische oder trinitarische Proceß

Er ist Offenbarung Gottes. Offenbarung ist Übergang der Potenz in den Aktus. Die Potenzen zeigten Gott von Ewigkeit die Möglichkeit der Kreatur, und wie Visionen zogen die Bilder der Welt, die Ideen an seinem Inneren vorüber, es war seine Weisheit, die vor Schöpfung der Welt vor ihm spielte. Nun entscheidet er sich zur Seinsannahme: die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, ist im innersten Kern die Liebe zum Menschen. Ihn wollte der Grund, als er sich erhob, ihn wollte Gott, als seine Freiheit von der Liebe zur Seinsannahme bewogen wurde. Gott als Aktus wird vom Menschen realisiert. Das menschliche Bewußtsein ist die Gott setzende Potenz. Insofern spricht auch Schelling davon, daß Gott im Menschen zum Bewußtsein komme, nämlich der in der Spannung der Potenzen wirksame aktuelle Gott; aber die Einheit des Überseienden wird durch die Spannung der Potenzen nicht aufgehoben, und darum bleibt Gott der absolute Geist in sich vor und über aller Kreatur. Und doch hat der kosmische Proceß auch für Gott eine Bedeutung. Erst in ihm erweist der Überseiende sich als Herr des Seins auch in der Spannung und Aktualisierung der Potenzen. Erst in ihm vollendet sich die Synthese von Pantheismus und Theismus im Monotheismus oder der Trinität. Die Ausführung dieser Idee sei zunächst kurz skizziert: Der freie Entschluß Gottes zur Schöpfung bedingt die Erhebung der ersten Potenz, die nicht sein sollte, sondern ewig Grund bleiben soll, ins Sein; dadurch entsteht die Rückwirkung der zweiten, die in allmählichem Proceß die erste wieder zur Basis macht und so auch der dritten, die das eigentlich Sein-Sollende ist, zur Realisierung verhilft. 1. ist causa

materialis, das natürliche, kreatürliche, selbstische Princip. 2. ist causa formalis, das ideelle universale Princip. 3. ist causa finalis: Geist. Der Proceß, von dem die Rede ist, ist die Natur. Im Menschen ist ihr Ziel erreicht. Das Sein-Könnende ist wieder Grund geworden. Das Bewußtsein des Menschen ist unmittelbar Gott setzend, nämlich die Einheit der Potenzen als realisiert. Aber diese Einheit ist in ihm auflöslich; er [der Mensch] kann nicht tun, was Gott tut, die Einheit aufheben und die Selbstheit aktualisieren. Tut er es, so löst sich das Band, und die Selbstheit beherrscht ihn. Der Sündenfall ist geschehen und damit das Princip der Selbstheit, das im Naturproceß nur kreatürlich, irrational, dunkel und Schmerz schaffend war, wird zum Princip der Bosheit. Damit ist die zweite Potenz wieder verdrängt, und von neuem muß sie den Kampf beginnen, diesmal im Bewußtsein des Menschen; im religionsgeschichtlichen Proceß[19] setzt sich die Herrschaft der zweiten Potenz durch. Er ist dem Naturproceß analog und endet wie dieser im Menschen (in der griechischen Mythologie). Aber der Akt der Sünde war ein realer, und nur durch eine reale Macht kann er überwunden werden, freilich erst, nachdem die subjektiven Folgen im Bewußtsein des Menschen beseitigt waren. Die Herrschaft der zweiten Potenz war eine außergöttliche; erst wenn sie diese Außergöttlichkeit opferte und damit zugleich dem Princip der Sünde, in der der göttliche Unwille als verzehrendes Feuer wirkte, ihr Recht ließ: das Recht, die Kreatur zu vernichten; erst da war die Einheit wieder hergestellt und der dritten Potenz Raum gegeben, ans Ziel zu führen. Die Identificierung der realisierten Potenzen mit der trinitarischen Persönlichkeit ist deutlich. Die zweite Potenz ist der Sohn, die dritte der Geist, und die erste der Vater, insofern er den Sohn zeugend ist, das heißt, insofern durch die erste Potenz die Erhebung der Potenzen zu göttlichen Persönlichkeiten durch den kosmischen Proceß ermöglicht wurde. Schelling hat sich eingehend mit dem naheliegenden Einwand auseinandergesetzt, daß so Sohn und Geist nicht ewig sind. Er erwidert mit Recht, daß vor der Schöpfung, das heißt Aktualisierung der Potenzen, auch von einer aktuellen Zeugung des Sohnes nicht die Rede sein könne, daß diese eben identisch sei mit der Schöpfung, das heißt Aktualisierung der Potenzen. In der vorweltlichen Ewigkeit ist Gott als Vater ebenso Potenz wie Sohn und Geist, denn vor ihrer Aktualisierung sind alle

[19] Folgt gestr.: der mit dem griechischen Polytheismus endigt

Potenzen Nicht-Seiendes, weil niemand ist, der sie ist. Sobald sie aber in Gegensatz und damit in Wirksamkeit treten, geben sie die Naturbasis für einen dreifachen göttlichen Willen, der erste, der die Basis aller Realität bildet, der zweite, der diese Basis zu einzelnen Gestaltungen zwingt, ihre Unendlichkeit und Kreaturfeindlichkeit negiert, der dritte, der das Ziel setzt, in dem beide sich finden. Die Verbindung eines Willens mit einer Naturbasis ist aber Persönlichkeit. Insofern ist der Weltproceß eine fortschreitende Personalisierung Gottes, obgleich die ewige Personalisierung Gottes darüber bestehen bleibt, denn er ist der Ewige. Erst jetzt kann der Begriff des Monotheismus seine Anwendung finden, denn die Voraussetzung des Monotheismus ist die Trinität. Im Polytheismus herrschen die Potenzen nacheinander; im Monotheismus ist ihre Einheit erkannt und durch die Offenbarung realisiert. Die trinitarischen Persönlichkeiten sind kosmische Potenzen. Der kosmogonische Proceß, der natürliche und der geschichtliche, ist ein theogonischer, nämlich eine fortschreitende Realisierung des Monotheismus. In ihm ist die Einheit von Pantheismus und Theismus gefunden.

4. Die Resultate: Gott und Welt

a. Gott und Natur

„Um die Welt zu erklären, muß der Philosoph Gott über das Absolute erheben, um die Welt zu erklären, muß der Theologe das Absolute zur Basis der Gottheit Gottes machen". Hat Schelling das Problem: Gott und Welt so gelöst, daß Theologie und Philosophie, Glaube an den persönlichen Gott und Anschauung des letzten Princips aller Dinge in ihrer Einheit verstanden sind? Das Problem zerfällt in die beiden: 1. Gott und Natur, 2. Gott und Mensch.

1. Die Philosophie fordert: Alles, was ist, ist Gottes Sein, denn er ist das Absolute. Die Theologie fordert: Gott ist über allem Sein, denn er ist freie Persönlichkeit. Schelling antwortet: Alles Seiende ist Aktualisierung der göttlichen Natur; er selbst ist frei von seiner Natur.

b. Gott und Mensch

2. Die Philosophie fordert: das Böse ist kein Realität. Die Theologie fordert: das Böse ist etwas Positives. Schelling antwortet: das Böse ist etwas Positives, denn es ist ein Akt des freien Willens. Aber es hat keine Realität, denn es ist Lüge. Die beiden Forderungen der Philo-

sophie hätte Schelling nicht erfüllen können, hätte er nicht das Princip des Absoluten oder der Notwendigkeit auf Gott angewandt. Die beiden Forderungen der Theologie hätte Schelling nicht erfüllen können, hätte er nicht das Princip des Geistes oder der Freiheit auf Gott angewandt.

Die Einheit beider hätte Schelling nicht zeigen können, hätte er nicht beide Principien im Begriff Gottes als des absoluten Geistes vereinigt.

c. Individualität

Der Gegensatz von Spinoza und Leibniz war im tiefsten Grunde ein Gegensatz zwischen Universalismus und Individualismus. Spinoza ging vom Absoluten aus, denn er war Universalist, Leibniz ging von Gott aus, denn er war Individualist. Das Problem in seiner zugespitztesten Form ist das Unsterblichkeitsproblem; in dieser Form ging die Debatte in der vorkantschen Metaphysik hin und her. Kant erklärte die Unsterblichkeit für ein Postulat der praktischen Vernunft, Fichte und Schelling für eine durch *Freiheit* zu realisierende Idee. Sei frei, das heißt auch: sei unsterblich. Aber die Freiheit ist ja das, was jenseits Raum, Zeit und Individualisierung liegt; sie ist das Ichhafte und Absolute. Genau gesprochen, ist also nicht das Individuum unsterblich, sondern das Überindividuelle. Die Naturphilosophie brachte darin keine Änderung zu Stande. Alles Individuelle ist ein mißlungener Versuch, die Gattung darzustellen. 1. „Die Unsterblichkeit des Individuums besteht darin, daß es im Ganzen als ein Ewiges aufbewahrt ist" (I, 2, 365). 2. Das, was die Naturphilosophie wirklich gewonnen hatte, kam im Identitätssystem zum Durchbruch: Der Unsterblichkeitsgedanke wird – freilich negativ – auf die Einheit von Leib und Seele angewandt. Leib und Seele sind in der Differenz nur für einander da, und darum beide der Dauer unterworfen. „An sich ist nur die Einheit beider ... in der allerseligsten Natur ..., das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft oder unvergänglich ist" (I, 2, 365). Die unsterbliche Seelensubstanz war damit überwunden; unsterblich ist die Idee, in der Leib und Seele eins sind. Darum ist das Sterben der Individuen das Normale. „Durch Geburt, Zeitleben und Tod trägt nach göttlicher Ordnung jedes Wesen dasjenige ab, was er der bloßen Endlichkeit, dem bloßen Begriffensein in Gott, schuldig ist" (I, 7, 166). „Die sinnliche, unter Relationen ringende Natur hat getan, was sie vermochte, ein hinfälliges Bild geschaffen von dem, was ewig lebt, und dieselbe nimmt es zurück auf die gleiche

Art, wie sie es hervorrief" (I, 7, 168). Der Wunsch der in empirischen Zwecken Versunkenen, unsterblich zu sein, ist ein Verlangen nach der „Unsterblichkeit des Sterblichen" (I, 6, 567). „Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit" (I, 6, 567). Für den, der in der Ewigkeit lebt, fängt aber die Ewigkeit hier schon an (568). – Das Problem der Individualität ist im Sinn Spinozas gelöst, aber mit Platonischem Einschlag. Nur diese Modifikation ermöglichte den Umschwung. Wie, wenn die Idee sich selbst individualisiert? Wie, wenn sich Gott selbst individualisieren wollte? Ist dann der Tod auch das Normale? Weil das ruhende Band des Subjekt-Objekts durch göttlichen Willen aktualisiert ist, muß es darum zerreißen? Schelling sagt, wenn irgend etwas, so scheine der Organismus zur Unzerstörbarkeit bestimmt. Weil aber durch die Erregung des finsteren Naturgrundes beim Rückfall Licht und Finsternis entzweit sind und dadurch die Natur ihren wahren Einheitspunkt verloren hat, muß sie sich selbst zerstören (I, 7, 377). „Auch in der Natur ist ein Böses, Gift z.B., ... und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist – der Tod" (I, 7, 459). „Die ganze Erde ist eine große Ruine" (I, 9, 33). Die ganze Natur hätte sich in und mit dem Menschen zum unvergänglichen Leben erheben sollen; nun ist der Übergang in die Geisterwelt nur durch den Tod möglich.

Anmerkung. Die Konstruktion der Geisterwelt hat bei Schelling eine große Rolle. Selbstverständlich ist für ihn der Gedanke rein geistiger Wesen ohne Naturbasis unmöglich; aber an der Potenzenlehre hatte er das Mittel, einen Zustand mit überwiegender Idealität zu postulieren. Die Geister stehen insofern über dem Menschen; dennoch ist der Mensch das centrale Wesen, weil in ihm die ganze Macht beider Principien so vereinigt ist, daß er das Band beider Welten und der Erlöser der Natur ist. Er allein von allen Wesen hat Freiheit im eigentlichen Sinn.

Im Tod wird das innerste Wesen offenbar, das durch die überwiegende Leiblichkeit auf Erden verhüllt war; er ist eine Beraubung für alle; denn das wahre Wesen des Menschen ist ein Gleichgewicht von Reellem und Ideellem. Nur der Kern des Naturgrundes, der nötig ist, die Individualität zu erhalten, folgt mit in die Geisterwelt. Wer dann im Leben nichts gewesen ist als Sucht und Begierde, der wird in diesem Charakter offenbar werden und auf den Potenzzustand reduciert; dann ist er das Unterworfene, die Basis und für sich selbst als gänzliche Nichtrealität erklärt. Die aber, bei denen die Sucht

schon zur Basis gemacht war, werden nach Beendigung des geistigen Zwischenzustandes wieder zur vollen Geist-Leiblichkeit gelangen: das ist die Auferstehung. Es könnte scheinen, als ob diese Konstruktionen einen Rückfall in die vorkantsche Metaphysik bedeuten. Die Unterschiede sind aber folgende: 1. Die Aufklärung suchte aus dem Begriff der Seele als einfacher Substanz ihre Unsterblichkeit zu schließen. Schelling stellt die Unsterblichkeit als eine Aufgabe fortschreitender Aneignung der Naturbasis durch das Ideelle hin. Eine Aufgabe, die gelöst und nicht gelöst werden kann. Nicht die Substanz ist ewig, sondern das lebendige Band, wenn es erhalten wird; aber es ist zerreißbar. 2. Die Aufklärung kannte eine Unsterblichkeit der seelischen Substanz. Schelling weiß, daß es keine Individualität ohne selbstische Grundlage, d.h. ohne Natur geben kann; er hat daher von vornherein keinen Unsterblichkeits-, sondern einen Auferstehungsglauben. 3. Die Aufklärung endete in einem unüberwindlichen Dualismus von Gut und Böse und hatte als Gegenpol die Lehre von der Apokatastasis. Schelling weiß, daß Wille nur durch Wille überwunden werden kann, selbst von Gott; aber er kennt den Begriff eines Nicht-Seienden, das sein will und nicht sein soll und darum zum Nicht-Sein gebracht werden kann. „Dann ist Gott wirklich alles in allem, der Pantheismus wahr" (I, 7, 484). Das ist Schellings Synthese von Universalismus und Individualismus, dem Absoluten und Gott.

d. Die Theodicee

Das Theodiceeproblem kann negativ und positiv verstanden werden. Im ersten Fall ist die Frage: Wie kann Gott das Böse zulassen, im zweiten Fall, welches ist das Ziel, das durch die Sünde erreicht wird? Schließlich kann die ganze Frage abgewiesen werden mit dem Satz, daß es gar nichts gibt, weswegen Gott gerechtfertigt werden soll. Zu dieser letzten Auskunft wird jeder Pantheismus seine Zuflucht nehmen müssen. Solange Schelling Gott und das Absolute identificiert, denkt er ebenso. Denn alles, was ist, „folgt aus der unendlichen Natur" (I, 6, 545) „Auch die Privation ist also nur Privation respective unseres Verstandes, nicht aber in Ansehung Gottes" (I, 6, 546). „Absolut betrachtet ist daher nichts unvollkommen, sondern nur in Vergleichung" (VI, 546). Aber woher kommt daher Verstand, woher kommt die Vergleichung? In der Übergangsschrift „Philosophie und Religion" entsteht das Problem mit neuer Macht in beiden Formen. Schelling beantwortet die erste Frage mit der „alten, heiligen Lehre" (I, 6, 47) von dem intellektuellen Fall der Ideen und ihrer Bestrafung

mit der Verkehrung der Ideen in eine Sinnenwelt; und auf die positive Frage antwortet Schelling: „Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene" (I, 6, 63). Beides wird weiter ausgeführt in der Freiheitslehre. Die menschliche Freiheit ist die negative Theodicee. Schelling hebt die Debatte über den Freiheitsbegriff sofort über die vorkantsche Stufe hinaus, dadurch daß er den empirischen Indeterminismus ebenso wie den physischen und psychologischen Determinismus ablehnt und mit Kant und Fichte die intellegible Freiheit für das Wesen des Ich erklärt. Diese Freiheit ist deshalb außerhalb alles Kausalzusammenhangs, weil sie ja die Bedingung von Raum, Zeit und Kausalität ist. Sie ist aber auch nichts vom Ich verschiedenes, etwa eine Eigenschaft von ihm, sondern sie ist das Ich selbst; „das Wesen des Menschen ist wesentlich seine *eigene Tat*" (I, 7, 385). Aber diese Tat „geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat" (I, 7, 385). Ein Bewußtsein kann es von ihr nicht geben, da sie erst das Bewußtsein macht. Nur das widerspruchsvolle Gefühl von Verantwortlichkeit und Notwendigkeit bei der einzelnen empirischen Tat ist Durchbruch jener überbewußten Tat ins Bewußtsein. – Aber Gott hat vorausgesehen, daß der Mensch das Böse wählen würde, daß der Grund der göttlichen Natur sich abwenden würde von Gott selbst. Wie konnte er dennoch die Schöpfung wollen? „Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche" (I, 7, 401). Diese Erregung der Selbstheit ist das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, in ihr bewegt sich Gott nicht nach seinem Herzen, sondern nach seiner Natur. Seine Natur hat aber die Möglichkeit in sich, sich seiner Liebe zu entziehen. Hätte er aber darum sich nicht offenbaren sollen? „So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt" (I, 7, 402). „Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute samt dem Bösen in ihm verborgen" (I, 7, 404). Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, in dem es „aus der Finsternis", als einem von Gott unabhängigen Grunde, „ins Dasein erhoben" wird (404). Wenn aber gefragt wird, warum das Vollkommene nicht im Anfang war,

so antwortet Schelling: „Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied" (I, 7, 403). Wer also sagt: Gott hätte die Welt nicht schaffen sollen in Voraussicht des Bösen, der sagt: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein" (I, 7, 403). Der Triumph der Liebe ist die Rechtfertigung Gottes; weil er mehr ist als das Absolute, wollte er mit der Welt auch die Sünde, die er voraussah. Weil er wußte, daß er Herr des Seins bleiben würde auch in der Empörung seiner Kreatur und die Dualität durch die Scheidung vernichtet würde, schuf er die Welt.

Gott und Welt, Theologie und Philosophie, Absolutheit des Christentums, das waren die drei Probleme, die in der Fragestellung Gott und das Absolute enthalten waren. Die Antwort Schellings auf die erste hat der erste Teil, die Antwort auf die zweite hat der zweite Teil gezeigt. Der dritte soll eine Antwort geben auf die Frage nach der Absolutheit des Christentums.

III. Religiöse Konsequenzen

1. Die Würdigung der Geschichte

Die Wertung der Geschichte für die Gotteserkenntnis

Schelling fordert für die Theologie eine strenge und genaue Kritik „des historischen Materials". Diese Forderung sticht merkwürdig ab von der völlig unkritischen Weise, mit der er das Neue Testament behandelt und an den durch Baur und Strauß angeregten Debatten vorübergeht. Dies ist um so bemerkenswerter, als er in der „historischen Konstruktion des Christentums" in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" einen sehr klaren Blick für das historisch-kritische Problem zeigt. Sätze wie „Schon in dem Geiste des Heidenbekehrers Paulus ist das Christentum etwas anderes geworden, als es in dem des ersten Stifters war," (I, 5, 300) und wir können sagen, „Christus sei eine historische Person, deren Biographie schon vor ihrer Geburt verzeichnet gewesen" (I, 5, 426), nehmen, wie Strauß selbst zugestanden hat, die Resultate seiner Kritik im Wesentlichen voraus. „Christus, als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen" (I,

5, 296f.). Man habe schon mit den Naturalisten verhandelt, wenn „man sich mit ihnen auf Ächtheitsdebatten einließ; diese haben ihr Recht, aber man dürfe sie nicht zum Fundament der Theologie machen; die biblischen Briefe sind ein historisches Zeugnis für die erste Geschichte des Christentums, aber der christlichen Idee keineswegs adäquat. Schellings Ausführungen sind ein scharfer Protest gegen jeden Biblicismus ebensosehr gegen den kritischen, wie gegen den apologetischen, obgleich er selbst als Historiker ausgeprägt kritisch stand. Selbst dem katholischen Bibelverbot sucht er auf diese Weise ein Recht abzugewinnen. Aber er überblickt die Bedeutung dieser seiner Stellung nicht. „Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objektiv geworden, zeigt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?" (II, 1, 526) – Das steht ihm fest. Wie aber, wenn auch das zweifelhaft wird? Fällt dann nicht die ganze historische Konstruktion des Christentums hin? Schelling hat sich diese Frage nicht gestellt. Wir können sie verneinen. Die geniale Konception überragt auch hier die Einzelausführung. Die Konstruktion des Christentums ist eine Konstruktion der Geschichte. Das Christentum eröffnet die dritte Weltperiode, die Periode der Vorsehung. „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" (I, 5, 298). „Das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt" (I, 5, 292). Die Idee des Menschgewordenen, der das Endliche opferte, um Gott zu versühnen, ist der Inhalt des Christentums. Diese Idee ist durch Symbolisierung (s.o.) auf Christus übertragen; offenbar ist es gleichgültig, ob mit mehr oder weniger Recht. Jesus ist der erste Christ, nicht der Christus. Er ist der Anfangspunkt der christlichen Mythologie, die im Unendlichen und darum in der Geschichte lebt und sich an [eine] geschichtliche Persönlichkeit knüpft. Schellings „historische Konstruktion des Christentums" ist darin ungeschichtlich, daß sie das Wesen des Christentums in einer Idee sieht; sie ist darin geschichtlich, daß sie diese inhaltlich als Konstruktion der Geschichte faßt: Gott offenbart sich als Gott der Geschichte. Aber Gott selbst hat keine Geschichte; denn er ist das Absolute; und das Endliche wie das Unendliche sind nur Offenbarungsweisen des Einen Absoluten. – „Wer von einer

*über*geschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte" (II, 4, 35). Dieser Satz der Philosophie der Offenbarung bedeutet die völlige Antithese zu der historischen Konstruktion des Christentums. Schelling kennt jetzt eine übergeschichtliche Geschichte Gottes. Das Endliche und Unendliche sind reale Potenzen, die in realem Kampf miteinander stehen. Christus selbst ist eine solche Potenz, (die zweite, ideelle, früher das Unendliche); durch seinen Kampf, insbesondere durch seinen Kreuzesgehorsam, hat er die Einheit in Gott wiederhergestellt und damit die Welt vom Zorne Gottes erlöst. Der Anfang dieses Processes liegt frei schon in der Geschichte der Mythologie; aber in ihr handelt es sich nur um reale Beziehungen der göttlichen Potenzen zum Bewußtsein der Menschen. In Christus ist die Potenz historische Persönlichkeit geworden. Nachdem durch seinen Tod die erste Potenz völlig in ihre Stellung als Grund zurückgebracht ist, ist auch die dritte frei geworden: der Geist kann ausgegossen werden. Schelling stellt sich in diesem Zusammenhange selbst die Frage, ob es nicht möglich wäre, auch das Christentum mythologisch zu erklären; er gibt selbst eine solche Erklärung[20], sagt aber nun, daß sie unmöglich gemacht ist „durch den einzigen Umstand, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist" (II, 4, 230). Dies ist historisch sicher, da die „Hoheit der Evangelien" allein durch die „Hoheit Christi" erklärt werden könne (II, 4, 233). Schelling scheint vergessen zu haben, daß er einst eine andere Erklärung gekannt hatte. In Wirklichkeit stammt seine Gewißheit von der Fakticität Christi aus seiner Gesamtanschauung, wie sich auch die Erörterung über den Unterschied von Mythologie und Christentum auf ganz andere Gründe stützt. Es ist aber in der Offenbarung nicht mehr auf das Bewußtsein abgesehen, wie in der natürlichen Religion, dem Heidentum, sondern auf einen Willensakt, dem, weil er stärker ist als der Tod, kein Wille, auch [nicht] der allerstärkste zu widerstehen mag; denn „Wille kann nur durch Wille überwunden werden". Der göttliche Unwille, dessen Wirkung auf das Bewußtsein am Ende der Mythologie aufgehoben war, mußte reell aufgehoben werden, dadurch daß

[20] Folgt gestr.: In derselben Weise, wie im Heidentum durch eine reale Einwirkung der göttlichen Potenzen auf das Bewußtsein die zweite Potenz die Herrschaft wiedererlangte, könnte sie durch einen Bewußtseinsproceß diese Herrschaft freiwillig der dritten übergeben, welche die Einheit beider ist. Auch so wäre der theogonische Proceß vollendet.

der Sohn seine durch den Fall gewonnene außergöttliche Herrlichkeit Gott opfert, indem er durch den Tod das Recht des göttlichen Zornes wirken läßt. Nicht von[21] Offenbarung Gottes in ideeller Weise ist die Rede, sondern von einem Akt Gottes, der die Welt erlöst. Die ideelle Offenbarung war am Ende der Mythologie erreicht; aber der Zorn Gottes war nicht aufgehoben; das geschieht jetzt, und das zu bewirken ist Christi Aufgabe. Der eigentliche Offenbarungsgesichtspunkt fehlt völlig. Über die Wunder wird gesprochen, das Wort Jesu nicht selbständig gewürdigt. – (Der Zusammenhang dieser übergeschichtlichen Betrachtungsweise der Geschichte mit dem Absolutheitsproblem hat Schelling am deutlichsten bei der Würdigung des Kreuzes Christi aufgezeigt: „Wenn in der Welt kein Gottverwandtes, kein zum Leben Gottes selbst gehöriges Princip ist, wie kann er durch einen Vorgang in der Welt auf solche Weise *verletzt* sein, daß nur ein so außerordentlicher Entschluß das Mißverhältnis aufheben konnte?" (II, 4, 202). „In den objektiven Principien des Seins" (202) ist durch die Übertretung etwas verändert, nicht bloß im Menschen. Die Heilstatsachen haben nicht nur das Heil des Menschen zum Ziel, sondern das Heil der Welt überhaupt; das heißt aber, da Gott auch das Absolute ist, das Heil Gottes selbst.) Schelling hat sich mit voller Schärfe die Alternativen gestellt: Offenbarung oder Erlösung. Offenbarung eröffnet die unveränderlichen Verhältnisse der Gottheit dem Bewußtsein. Sie erfolgt darum immer im Bewußtsein und führt nie weiter als zu einer mythologischen Betrachtung der Geschichte. Erlösung verändert die objektiven Verhältnisse des Seins und damit dessen, der das Seiende ist, Gottes. Sie erfolgt darum durch objektive Vorgänge, bei denen alles auf ihre Fakticität ankommt. Die Identitätsphilosophie entscheidet sich für die erste Alternative: Gott ist das Absolute, er hat keine Geschichte. Die positive Philosophie bejaht das zweite: Gott ist der Überseiende, aber das Seiende ist sein Dasein: Er hat eine Geschichte, die Geschichte des Universums, die sich durch den Menschen entscheidet. Schelling hat die Darlegung dieser Geschichte „Philosophie der Offenbarung" genannt. Offenbarung ist bei ihm der Durchbruch der übergeschichtlichen Geschichte in die irdische. Schellings Bedeutung liegt nicht sowohl darin, daß er die Alternative klar gesehen hat, als vielmehr darin, daß er die deutliche Linie von ihr zum Gottesgedanken gezeigt hat durch die Bestimmung des Problems: Gott und das Absolute.

[21] Hs.: auf

2. Religion und Sittlichkeit

Im engen Zusammenhange mit der geschichtlichen Auffassung der Religion steht die Bestimmung ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit. Religion und Sittlichkeit, diese Problemstellung war für die gesamte von Kant abhängige Entwicklung das Problem der Religion überhaupt. Schelling sah gleich im Anfang den Mißbrauch, den die Kantianer mit dem moralischen Gottesbeweis trieben. Er tritt ihnen mit dem Vorwurf entgegen, daß ihnen die Religion Sache der Nützlichkeit ist, daß sie ihn[22] gebrauchen, weil sie ohne ihn die Moral nicht zu Stande bringen, wie ihn die Aufklärung gebrauchte, um die Welt zu erklären. In seinen ersten Anfängen war Schelling durch Fichte darüber hinausgehoben. Gott ist eine Idee, die realisiert werden muß durch freie Tat; Religion ist Freiheit und Tat. In der freien Tat stellt sich die Einheit mit Gott dar: Gott ist eine unendliche Aufgabe. Religion ihre Erfüllung. Religion und Sittlichkeit sind unmittelbar eins. – Die Identitätsperiode bedeutet eine wichtige Vertiefung des religiösen Verständnisses, ohne das Verhältnis zur Sittlichkeit wesentlich zu ändern: das Absolute ist Identität höchster Tätigkeit und höchster Ruhe. Das Handeln ist nur eine Potenz der Indifferenz, die freilich identisch ist mit Religion. In sämtlichen Aufzählungen der ideellen Potenzen wird Religion und Handeln identificiert. Religion ist der Heroismus, der in Einheit mit der wahren Erkenntnis handelt. „Ein Mensch ist religiös, dem es auf eine göttliche Weise unmöglich ist, in seinem Handeln seinem Wissen zu widersprechen; dies kommt nicht aus ihm selbst, sondern aus dem, was über allen Maßstab erhaben ist“ (I, 6, 558) Religion ist Einheit mit dem Absoluten, dargestellt im Handeln. Das Höchste ist die Kunst. Der Fortschritt besteht darin, daß Schelling jetzt den Moralismus völlig überwunden und die Superiorität des Gottesgedankens über die Sittlichkeit erkannt hat. Es sei ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit fordern zu wollen, denn das schließe die Meinung ein, als ob der Mensch irgend etwas sein könnte ohne Gott und vor Gott. Es gibt keine Sittlichkeit als Sittlichkeit der Menschen, die das Individuum sich geben und deren es sich rühmen könnte (I, 6, 297). Nie kann Handeln jene Harmonie mit dem Unendlichen erreichen. Entweder ist sie da oder nicht. Ist sie da, so ist sie unendliche intellektuelle Liebe zu Gott, absolut betrachtet, die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt (I, 6, 63). Schelling hat diese Lebensgestaltung später Quietismus genannt und gesagt, der Spinozismus sei sein System. Es ist nicht schwer nachzufühlen, wie dieser Übergang aus dem sittlich kraftvollen, aber nicht von Moralismus freien Fichteanismus zu Stande kam. Schelling hatte Gott in der Natur gefunden und in ihrer wunderbaren Einheit von Freiheit und Notwendigkeit das Höchste geschaut. (In diesem Augenblick von Schellings Entwicklung steht Schleiermacher mit seinen „Reden“). „Was ist der wahre Geist des Naturforschers? – Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist“ (I, 7, 109). Allen naturfeindlichen Moralisten schleudert er das harte Wort entgegen: „Weil nämlich *sie* in der Natur nichts erblicken als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust, darum soll sie zerbrochen und verdammt sein“. Die religiös betrachtete Natur befreit die Religion von der Moral und die Moral vom Gesetz. Schelling hat die Gefahr erkannt, die in dieser Entwicklung lag: war die grundlegende Einheit mit Gott weder durch Erkennen noch durch Handeln zu erreichen, so schien nur die Möglichkeit zu bleiben, sie im Gefühl zu finden und damit dem Subjekt zu überlassen. Ist schon der Moralismus „Anhänglichkeit an das Ich und das eigene Subjekt“ (I, 7, 135), so noch vielmehr, wenn es in einer gefälligen Form als „Sehnsucht, Andacht, Gefühl, Glaube“ (I, 7, 135) hervortritt. Aber „wahre Religion ist nicht ein müßiges Brüten, empfindsames Hinschauen oder Ahnden“ (I, 6, 559). „Im stillsten Dasein und ohne Reflexion offenbart die Pflanze die ewige Schönheit. So wäre dir am Besten, schweigend und gleichsam nichtwissend Gott zu wissen. Dieses nichtwissende Wissen erkennt, bevor ihr für das Höchste ausgebt das Ahnden und den Glauben.“ In der Mystik findet der Naturphilosoph den Kern der Religion, nachdem die Natur Handeln und Erkennen nur zu unvollkommenen Äußerungen des Ewigen hat herabsinken lassen. Und wie alle Mystiker, wußte auch er, daß diese Einheit mit Gott eine Gnade ist, die nicht gesucht, sondern nur gefunden werden kann. Aber das Princip des Handelns forderte sein Recht, wie das des Erkennens. Freilich: „Auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden. Ein anderes aber ist, die Beständigkeit

[22] Gemeint: der Begriff der Religion

dieses anschauenden Zustandes verlangen" (I, 8, 203). „Der Mensch verjüngt sich immer wieder und wird neuselig durch das Einheitsgefühl seines Wesens" (I, 8, 203). Aber „wir leben nicht im Schauen". Die jenseitige Einheit ist auseinandergelegt und „ein jedes Ding durchläuft, um zu seiner Vollendung zu gelangen, gewisse Momente: auch Gott. Das Organ dieser Erkenntnis ist der Verstand und die Methode die Dialektik. – Und ebenso ist es mit dem Handeln. „Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es *muß* gehandelt werden" (II, 1, 560). Die Kontemplation in ihren drei Stufen als mystische Frömmigkeit, Kunst, intellektuelle Anschauung bringt es nur bis zu einem ideellen Verhältnis zu Gott als absoluter Indifferenz. Dabei könnte es bleiben, wäre der Zwang zum Handeln nicht da und mit ihm der Zwiespalt, dem man durch die Kontemplation entgehen wollte. Bis dahin ist die alte Philosophie gekommen, weil sie Gott nur als das Absolute kannte, aber nicht als den Lebendigen. Des Aristoteles Begriff der Selbstanschauung Gottes ist der höchste Begriff der Mystik (II, 1, 560). Daß Gott auch das Absolute ist, das ist das Recht der Mystik, daß er mehr ist als das Absolute, das ist ihre Grenze. – Dadurch wird nun der Begriff der Religion frei für eine höhere Bedeutung. Die Erfahrung des ewigen Zwiespalts, der durch die intellektuelle Anschauung nur in Augenblicken, durch das Handeln nie überwunden werden kann, die bleibende Unseligkeit macht, daß das Ich nun Gott selbst verlangt: „*Ihn*, *ihn* will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz: der der *Herr* des Seins ist ... Denn Person sucht Person" (II, 1, 566). „Das Verlangen nach dem wirklichen Gott und nach Erlösung durch ihn ist nichts anderes als das lautwerdende Bedürfnis der Religion" (568). „Ohne einen aktiven Gott ... kann es keine Religion geben, denn diese setzt ein wirkliches reales Verhältnis des Menschen zu Gott voraus" (568). Religion haben heißt „den Gott in der Wirklichkeit" haben, mit ihm „vereinigt (versöhnt)" sein (578). „Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur 'Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft'" (578). Das Tatsächliche des Abfalls, die Kluft zwischen Gott und Mensch, die Erkenntnis, „wie allem sittlichem Handeln der Abfall von Gott, das Außer-Gott-Sein zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht" (576), kurz das Erlösungsbedürfnis im tiefsten und umfassendsten Sinn führt zur Religion; denn in ihr ist die Erlösung zu finden. Aber nicht das Ich kann diese Erlösung gewinnen: das

Handeln gewinnt sie nicht, das hatte Schelling an der Natur erkannt, die intellektuelle Anschauung gewinnt sie nicht, denn es muß gehandelt werden, das Gefühl gewinnt sie nicht, es ist das Subjektivste des Subjektiven, eine gefällige Form des Handelns oder eine niedere Form der Anschauung: Gott muß mit seiner Hülfe entgegenkommen: „Ich verlange ... eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde" (577). „Und es wird also doch nichts andres bleiben und kein philosophisch sich dünkender Hochmut uns abhalten, dankbar anzunehmen, daß unverdient und aus Gnaden uns zu Teil werde, was wir anders nie erlangen können" (577).

Wenn unter Rechtfertigung die ausschließlich göttliche Aktivität auf unser Heil verstanden wird, so ist Schellings Religion in beiden Perioden seiner Entwicklung Rechtfertigungsglaube. In der ersten Periode von der Natur entnommen, gipfelt er in der Gnade der intellektuellen Anschauung und ist im Leben die innere Gelassenheit des Rechtfertigungsgläubigen; denn Gott ist das Absolute. In der zweiten Periode aus der Geschichte entnommen, gipfelt er in der Gnade des persönlichen Gottes, der sich als Person der Person hingibt und von sich aus die Kluft zwischen Gott und Mensch aufhebt, und ist im Leben der Kampf des Geistes gegen Sünde und Lüge: Die Gleichung: Rechtfertigung gleich Sündenvergebung hätte Schelling darum nicht anerkannt, weil die Kluft zwischen Gott und dem Menschen keineswegs bloß auf sittlichem Gebiet vorliegt, wie auch der Fall ebenso sehr Lüge (im Sinne von Irrtum, der Wahrheit sein will) wie Sünde war, und sein Erfolg die Erlösungsbedürftigkeit der ganzen Welt. Weil das Christentum Welterlösung, darum ist es die absolute Religion.

Man hat Schelling den Gnostiker unter den Idealisten genannt. Wie die Gnostiker hätte er das Christentum in den Zusammenhang einer übergeschichtlichen Geschichte eingeordnet, deren irdische Erscheinungsform die Geschichte der Religionen ist. Wie die Gnostiker hätte er den Kampf der Religionen als den Kampf göttlicher Potenzen verstanden. Wie jene hätte er das Christentum in fremde philosophische Begriffsbildungen und theosophische Hypostasen eingezwängt. Und darum: Wie jene müsse er von der Theologie abgelehnt werden. Die beiden ersten Vergleiche sind im Wesentlichen anzuerkennen, keineswegs aber der dritte. Schelling kennt eine übergeschichtliche Geschichte, denn sein Gott ist ein geschichtlicher Gott, nicht bloß einer, der selbst fern von aller Geschichte sich in ihr

fortschreitend offenbart im Bewußtsein der Menschheit. Aber [enthält][23] die christliche Lehre von der Weltschöpfung in der Zeit von dem Sündenfall und der Umänderung der gesamten Natur dadurch, von der Inkarnation des Sohnes Gottes, von dem Fall des Satans und der Ausgießung des Geistes, von der Endkatastrophe und der Neuschaffung von Himmel und Erde nicht auch Fakten einer übergeschichtlichen Geschichte? Und kennt nicht auch Schelling andererseits die unveränderliche Wesenheit Gottes, die ein verzehrendes Feuer ist und eine Verborgenheit, die nie ergründet werden kann? Der Herr des Seins bleibt Herr aller Geschichte und in allem Werden, dem er sein Sein anheim gibt, er der große Ironiker, der bejaht, um zu verneinen, und verneint, um zu bejahen, der sich ebenso durch die Schöpfung verhüllt wie offenbart, offenbart dem, der hinter die Vorstellung der Potenzen hinschaut in die Lauterkeit des göttlichen Seins. Und wenn es Schelling zum Vorwurf gemacht wird, daß er die Dreiheit der göttlichen Offenbarungspotenzen nur für die Weltgeschichte realisiert haben will, so muß daran erinnert werden, daß alle Zeit auch christliche Theologen sich für [die] ökonomische Trinität entschieden haben, daß aber Schelling viel mehr behauptet hat als sie, wenn ihm die Möglichkeit des dreifachen Willens Gott ewig an der dreigestalteten Natur bewußt war und er von Ewigkeit her Freude hatte an Sohn und Geist als Bürgen seiner Herrschaft auch über die erregte Natur. Und was den Kampf der Potenzen und Religionen betrifft, so denkt Schelling unzweifelhaft biblischer über das Heidentum als die meisten neuen Theologen. Er sucht zu zeigen, daß es reale kosmische Mächte waren, von denen der Menschheit Bewußtsein durch die Offenbarung befreit wurde, und diese Macht ist Gottes kreatürliche Potenz, die, ursprünglich Gottes Schöpfermacht durch die Sünde erregt ist zur widergöttlichen Wirkung und deren Substanz nur der Unwille Gottes ist. Von niederen und höheren Göttern, wie in der Gnosis, ist keine Rede, wohl aber von dem Sohn Gottes, der die Kreatur erlöst von dem Zorne Gottes. Und wenn hier wirklich ein Gegensatz stattfindet, so doch kein anderer als in der christlichen Heilslehre, wo Gott real versöhnt wird und Christus real Fürbitte leistet vor dem Trone Gottes. Auch hier liegt ein doppelter Wille vor, aber die Einheit Gottes, die dahintersteht, wird nicht aufgehoben. Wo aber wirklich Phantastisches mit unter-

[23] Hs.: ist

läuft, da darf eine gerechte Würdigung es nicht den Principien, sondern muß es der Ausführung zur Last legen. Der eigentliche Anstoß wird dann auch an dem dritten Vergleichspunkt mit der Gnosis genommen und zwar speciell an der Verbindung von naturphilosophischer und geschichtsphilosophischer Konstruktion. Daß die trinitarischen Hypostasen geschichtliche Potenzen sind, das wird noch unter Einschränkungen zugestanden, daß sie aber kosmische sind, abgelehnt. Geschichtsphilosophie ist so alt wie das Christentum. Es war die erste und zunächst wichtigste Form, in der das Christentum sich seines Absolutheitsanspruches bewußt wurde. Das Urteil: Jesus ist der Christus enthält im Keim alle christliche Geschichtsphilosophie. Und andererseits: Nur im Christentum kann es Geschichtsphilosophie geben, denn nur in ihm findet sich das Bewußtsein, am Ende der Geschichte zu stehen. Jeder ernsthaften Parusiehoffnung liegt dieses Bewußtsein zugrunde. Und dieses Bewußtsein ist eben nichts anderes als das der Absolutheit. „Die historische Konstruktion des Christentums ist nicht möglich ohne die historische Konstruktion der ganzen Geschichte“[24]. Wer diesem Satz Schellings zustimmt, wird ihm in dieser Beziehung aus seiner Anwendung philosophischer Kategorien auf das Christentum keinen Vorwurf machen. Wer ihn ablehnt, verzichtet auf das Urteil: Jesus ist der Christus. Ganz anders scheint die Sache nun in den naturphilosophischen Betrachtungen zu liegen. Die griechische Spekulation ist im Grunde immer Naturphilosophie. Keiner hat das deutlicher gesehen als Schelling. Sie denkt in Kategorien, die unmittelbar aus der Naturbetrachtung genommen sind und wendet sie auf Gott an. Im griechischen Logosbegriff gipfelt die naturphilosophisch-theologische Spekulation. Mit diesem Begriff hat die wissenschaftliche Theologie Alexandriens die Gnosis überwunden und den kosmischen Universalismus des Christentums zur Darstellung gebracht. Als mit dem Verständnis der griechischen Philosophie die Bedeutung des Logosbegriffs immer mehr sank, wurde die Natur das Banner aller, die von den Fesseln der kirchlichen Theologie frei werden wollten; und die Theologie konnte der entgötterten Natur nur einen unnatürlichen Gott entgegenstellen. Der Universalismus des Christentums fand an der Natur seine Grenze und damit seine Zerstörung. Da gab

[24] Schelling: „Die historische Construction des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden“ (I, 5, 299).

der Idealismus die Mittel zur Überwindung des Zwiespalts; nicht unmittelbar aus der Natur, sondern aus der Tiefe des Innenlebens war das neue Princip geschöpft: die Freiheit. Die Natur ist werdende Freiheit. Die Freiheit aber ist ein christliches Princip. Erst als das Bewußtsein befreit war von den äußeren Mächten des Heidentums, erst als die Natur, in der das Göttliche unmittelbar gefunden wurde, geopfert war am Kreuz, konnte christlicher Idealismus in der Freiheit das Weltprincip finden; die Natur war wiedergewonnen für die Einheit des Geisteslebens und dasselbe Moment, das in frühesten Tagen dieses Werk vollbracht hat, hat sie im Alter eingefügt in die Einheit des göttlichen Lebens und damit in die Einheit der Geschichte. So fällt auch dieser Teil der dritten Vergleichung mit den Gnostikern hin. Weil es ein christliches Princip war, mit dem der Idealismus die Natur neu gewonnen, konnte er die Naturphilosophie in Religionsphilosophie verklären. Weil dieses Princip die Freiheit war, wurde Gott nicht unfrei gegenüber seiner eigenen Absolutheit, sondern frei auch von seiner eigenen Natur, an der er die Basis seiner Absolutheit hat. Gott ist der Herr.

3.
Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte

Breslauer Promotionsvorlesung

Zum Text: Hs. im PTAH (109: 006, Heft 1). In der Hs. ist der Text ohne Überschrift. Es handelt sich aber zweifellos um Tillichs Manuskript des am 22. August 1910 anläßlich seiner Promotion zum Dr. phil. der Universität Breslau gehaltenen Vortrages „Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte" (so die Mitteilung von Thema und Datum auf dem Titelblatt der gedruckten Dissertation „Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien", Breslau 1910).

„Kant verstehen, heißt über Kant hinausgehen." Mit diesem Wort charakterisiert Windelband die gegenwärtige philosophische Situation[1], und an anderer Stelle bemerkt er, daß die „historische wie ... systematische Ausgleichung" [der empiristischen und rationalistischen Interpretationen] der Kantischen Lehre „schließlich der pragmatischen Notwendigkeit unterlegen" ist, „daß sich daraus allmählich eine Rückkehr zu Fichte entwickelt hat".[2] Daß diesem Vorgang in der Tat eine innere Folgerichtigkeit zukommt, soll uns eine Betrachtung des Princips der Fichtischen Philosophie, des Freiheitsbegriffs bei Fichte lehren. In ihr kommen die Motive des Kriticismus zur vollen Auswirkung. Das Unausgeglichene und Widerspruchsvolle der Kantischen Aufstellungen verschwindet, und wenn auch, wie wir sehen werden, in bestimmter Beziehung eine Verengung des Gesichtskreises eintrat, so war doch das Centrum gefunden, von dem aus im Verlaufe der idealistischen Entwicklung immer weitere Kreise gezogen werden konnten.

---

1 Wilhelm Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen 1883 (Vorwort, letzter Satz).

2 Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 5. Aufl., Tübingen 1910, S. 538.